

Historia de la Iglesia católica en Monterrey
durante la época del Concilio Vaticano II
(1958-1968)

EMILIO MACHUCA VEGA









**Historia de la Iglesia católica en Monterrey
durante la época del Concilio Vaticano II
(1958-1968)**





Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)

Emilio Machuca Vega



3 Museos Contando Tu Historia.





*Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del
Concilio Vaticano II (1958-1968)*

Primera edición, octubre 2021

© El autor

D.R. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León

Doctor José María Coss sur 732

Centro, C.P. 64000, Monterrey, Nuevo León

(81) 2315.1101

www.conarte.org.mx

ISBN: 978-607-8598-46-5

Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, a menos que se cuente
con la autorización por escrito del titular de los derechos de la misma.

Coordinación editorial: Abraham Vázquez

Diseño: Carlos González | TGB

Impreso y hecho en México



ÍNDICE

Prólogo	11
Introducción	15
Capítulo 1. El camino al Concilio Vaticano II: de la condena al diálogo con el mundo moderno, 1832-1968	33
Prolegómenos de la confrontación entre la Iglesia católica y el mundo moderno	34
Intransigentismo, integrista, catolicismo liberal y modernismo	40
Decadencia del paradigma condenatorio: la Iglesia durante la primera mitad del siglo XX	44
El Concilio Vaticano II: la renovación de la Iglesia romana	51
Del Vaticano II a la Conferencia de Medellín: la recepción del Concilio en América Latina	64
Consideraciones finales	69
Capítulo 2. El catolicismo en México ante la renovación conciliar: antiliberalismo, anticomunismo y aggiornamento, 1855-1968	73
Las reacciones de la Iglesia ante el laicismo y el anticlericalismo en México	74
La oposición al comunismo entre los católicos mexicanos	84
La Iglesia mexicana durante el Concilio Vaticano II	95
Recepción de los postulados sociales del Concilio en México	105
Consideraciones finales	112
Capítulo 3. Clerecía, élites e intransigentismo: la Iglesia en Monterrey en vísperas del Concilio Vaticano II, 1958-1962	115
Panorama histórico del catolicismo en Nuevo León: una interpretación sobre su consolidación, 1596-1952	117
El arzobispo de la transición	125
Situación de la Iglesia regiomontana a inicios del pontificado roncalliano	133
Las vocaciones sacerdotales y el Seminario de Monterrey	140
El anticomunismo católico regiomontano: la carta pastoral de 1961 y sus efectos	149
La élite empresarial y la doctrina social de la Iglesia	170



Anuncio y expectativas del Concilio Vaticano II	179
Consideraciones finales	183
Capítulo 4. La primera recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey: adaptación y resistencia ante la renovación conciliar, 1962-1968	187
La arquidiócesis regiomontana y su arzobispo durante el Concilio Vaticano II	189
El Seminario de Monterrey en los albores de la era postconciliar	197
Difusión del paradigma conciliar en Monterrey	204
La reforma litúrgica y los movimientos de laicos	210
El diálogo con las otras religiones y con el mundo moderno	219
La maternidad espiritual de la Virgen María	231
La crisis del postconcilio en Monterrey	237
Consideraciones finales	246
Conclusiones	249
Anexos	257
Anexo 1. Sacerdotes del clero secular de la arquidiócesis de Monterrey en 1960	257
Anexo 2. Obras artísticas del nuevo Seminario de Monterrey, 1963	260
Anexo 3. Declaración de principios de la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC), emitida el 10 de mayo de 1962	261
Anexo 4. Templos de la arquidiócesis de Monterrey en 1963	267
Anexo 5. Número de estudiantes del Seminario de Monterrey entre 1958 y 1968 según distintas fuentes	270
Anexo 6. Miembros del Consejo Arquidiocesano de Sagrada Liturgia, constituido el 5 de septiembre de 1964	272
Fuentes de consulta	273
Bibliografía	274
Notas	289
Agradecimientos	345







Prólogo

Como en los gremios medievales, donde un aprendiz demostraba su dominio de un oficio al lograr elaborar una obra maestra, el historiador Emilio Machuca Vega ha sido capaz de desarrollar una extraordinaria investigación, con la que ha evidenciado su magistral competencia en el antiguo oficio de Clío. En efecto, la obra *Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)*, digna recipiendaria del Premio Museo de Historia Mexicana en su cuarta edición, es descollante por múltiples razones que intentaré esbozar en estas breves palabras.

Comenzaré refiriéndome al autor. Emilio Machuca es un historiador nato que, no obstante, ha tenido la humildad para emprender, desde muy joven, un aprendizaje continuo que le ha permitido incrementar sus conocimientos y habilidades. Ha sabido recibir enseñanzas de parte de historiadores, cronistas y maestros, y desde los 18 años fue designado el Cronista oficial del municipio de General Escobedo, pues ya era un historiador consumado. Pero lo que es bueno, siempre puede ser mejor. Así, a lo largo de sus estudios en la licenciatura en Historia, perfeccionó el dominio del oficio y lo elevó con excelencia al nivel profesional. El producto final de este proceso es justamente la investigación que aquí se publica: la tesis para obtener el grado de licenciado en Historia, fruto de su enorme esfuerzo, capacidad, disciplina y empeño.

Esta investigación destaca, en primera instancia, por su pertinencia. Es original, pues no existía obra alguna que se ocupara del objeto de estudio que se aborda, mucho menos con el rigor académico que caracteriza a este trabajo. Es un tema de enorme vigencia, porque se aboca a explicar —entre otras cosas— el desarrollo de la corriente conservadora



en Nuevo León, cuya relevancia es incuestionable. Y es también una investigación trascendente, porque sienta las bases para una forma de abordar la historia de las religiones en la región, específicamente la de la Iglesia católica. No tengo duda de que se convertirá en una obra de referencia, en un hito en la historiografía regional, nacional e, incluso, internacional.

En segundo lugar, el trabajo sobresale por su rigor académico y metodológico. En efecto, existe una plena congruencia y claridad entre el planteamiento del problema de investigación, los objetivos, las hipótesis y la definición de las bases conceptuales y teóricas. Asimismo, las fuentes consultadas son de una diversidad y riqueza enormes: obras bibliográficas especializadas, tanto teóricas como históricas; hemerográficas, incluyendo periódicos y publicaciones de la época analizada; acervos documentales de múltiples archivos locales y nacionales, civiles y eclesiásticos; incluso fuentes de historia oral, pues el autor logró entrevistar a determinados sacerdotes que vivieron la época —algunos de ellos ya fallecidos—. Como el lector podrá apreciar, la riqueza de información que proporciona este libro es extraordinaria, digna de una tesis doctoral.

En tercera instancia, esta obra posee una estructura de gran coherencia, por la completud del abordaje y la acertada interrelación de temáticas. Está dividida en cuatro capítulos, subdivididos en múltiples apartados, que nos llevan desde los precedentes hasta el objeto de estudio específico, y de lo general a lo particular. Los primeros dos capítulos presentan los antecedentes y el contexto —internacional y nacional— del catolicismo antes, durante y después del gran acontecimiento del Concilio Vaticano II. Se pone especial énfasis en la recepción del paradigma conciliar en la Iglesia a nivel mundial y en México. El autor argumenta de manera particular los cambios que el Concilio representó para el catolicismo, contrario a las tesis continuistas.

En el tercero y el cuarto capítulos, el licenciado Machuca



nos expone las condiciones de la Iglesia católica en Nuevo León antes del Concilio, así como durante la realización del mismo y en los primeros años posteriores a su conclusión. De tal modo, se nos presenta un análisis crítico, detallado y muy bien sustentado sobre las acciones y reacciones de los clérigos y laicos católicos neoleoneses en la década de 1960, así como las modalidades de la primera recepción del Concilio. Cabe agregar que el libro incluye también una gran riqueza de notas a pie de página con referencias, información adicional, precisiones y sugerencias de fuentes de consulta, entre otros datos que enriquecen el contenido. También contiene diversos anexos, con valiosos compendios de información sobre la época.

Un cuarto acierto de esta investigación son los análisis e interpretaciones que implica, siempre críticos y plenamente sustentados en la evidencia. Por ejemplo, el autor fue capaz de abordar diversos sujetos históricos —clérigos, laicos, empresarios, asociaciones y congregaciones—, para construir un panorama amplio y complejo del objeto de estudio. Lejos de apologías o descalificaciones, nos presenta un análisis crítico desapasionado y siempre sustentado. Asimismo, analiza las tensiones, los cambios, las transiciones y los contrastes en la época, evitando el espejismo de la continuidad y también el riesgo de dejarse deslumbrar por los acontecimientos. En particular, aborda de manera magistral la oscilación entre el intransigentismo y la renovación en la Iglesia local, en medio de los cambios impulsados por el Concilio.

En síntesis, este libro presenta un pormenorizado análisis de una etapa coyuntural, a nivel local, nacional e internacional, en los ámbitos civil y eclesiástico; una época de auténtica revolución cultural, cuyos efectos siguen desenvolviéndose sobre los cimientos forjados en aquella década. Miguel de Cervantes apuntó en su obra magna que la Historia es “ejemplo y aviso de lo presente” y “advertencia de lo por venir”. En efecto, sería imposible comprender la sociedad contemporánea y esbozar su rumbo sin echar una mirada al



pasado. Este es el mayor mérito de la obra de mi amigo y colega, el historiador Emilio Machuca Vega: no se ha limitado a describir, sino que ha sido capaz de explicar, lo que brinda una base para la comprensión de las condiciones actuales.

Agrego solamente que tengo la plena certeza de que la lectora o el lector que tiene en sus manos este libro, cuenta con una obra histórica esencial, una invaluable aportación historiográfica. No sólo le abrirá una ventana para asomarse a un episodio del pasado, sino que le permitirá comprenderse mejor a sí mismo y entender mejor a la sociedad.

Moisés Alberto Saldaña Martínez
Noviembre de 2020.





Introducción

Un objetivo prioritario se impone: recuperar la “memoria histórica” de toda una generación católica —obispos, clérigos, laicos, de los años 60 y 70— que vivió el impacto del Concilio Vaticano II a la vez que el cambio social y económico de los años 60 [...]. Se trata de un objetivo especialmente pertinente a la historia religiosa [...].

Feliciano Montero García

Entre 1962 y 1965, la Iglesia católica protagonizó uno de los acontecimientos religiosos más relevantes de la historia contemporánea. En Roma, más de dos mil prelados procedentes de distintas partes del mundo se congregaron para celebrar el vigesimoprimer concilio ecuménico de los anales del catolicismo. Además de ser el más concurrido —al Concilio Vaticano I, celebrado entre 1869 y 1870, habían asistido alrededor de 774 personas— y el más mediático —por primera vez, las ceremonias de un concilio eran televisadas, a través de una transmisión de alcance mundial—, el Concilio Vaticano II fue también la asamblea más plural, tanto étnica como culturalmente hablando. Pero precisamente en función de esta misma diversidad es que las resoluciones a que llegó el Concilio fueron, y siguen siendo, recibidas e interpretadas de forma muy variada, lo que ha dado lugar a discusiones y controversias que, después de más de medio siglo de concluida la asamblea, no han podido ser soslayadas.

El principal objetivo del Concilio Vaticano II consistía en un *aggiornamento* o actualización de la Iglesia, lo que conllevaba replantear su anquilosada relación con el mundo



moderno. Este proceso, desde luego, no puede entenderse sin una reflexión acerca del paradigma que había venido condicionando dicha relación desde el siglo XIX, así como acerca de la situación que prevalecía en el mundo durante la época en que se convocó a esta asamblea. El periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, conocido en la historiografía como Guerra Fría, se caracterizó por una escalada sin precedentes de las tensiones entre las principales potencias que dominaban el plano internacional. En este contexto, la Iglesia otrora cerrada al exterior e inflexible al anatémizar los “errores” del mundo moderno —principalmente al liberalismo y al comunismo— optó por un cambio de paradigma que posibilitara su acercamiento a las problemáticas del ser humano contemporáneo. El papa Juan XXIII, artífice del Concilio Vaticano II, lo expresó en el discurso inaugural de dicha asamblea: “en nuestro tiempo, sin embargo, la esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas”.¹

En efecto, casi todos los concilios ecuménicos anteriores habían incluido condenas entre sus resoluciones, ya sea hacia doctrinas y movimientos considerados heterodoxos, como excomuniones hacia personajes en concreto. Por el contrario, el Concilio Vaticano II no sólo no emitió anatema alguno, sino que además levantó o atenuó algunas condenas históricas que la Iglesia había lanzado en el pasado. Por ejemplo, en octubre de 1965 la asamblea acordó eximir al pueblo judío de la tradicional acusación de haber dado muerte a Cristo, y en diciembre de ese mismo año, el papa Pablo VI —quien sucedió a Juan XXIII a su muerte— y el patriarca Atenágoras de Constantinopla resolvieron anular las excomuniones mutuas que en 1054 habían conducido al cisma entre la Iglesia romana y la Iglesia ortodoxa. El Concilio además renovó la liturgia, redimensionó el papel de los laicos en la vida de la Iglesia, alentó la unión de todas

las confesiones cristianas, proclamó el derecho a la libertad religiosa —con lo cual admitió implícitamente el principio de separación entre la Iglesia y el Estado— y abogó por emprender un diálogo con el mundo moderno.

Los efectos del Concilio se dejaron sentir en todo el orbe católico. En México, la Iglesia preconiliar exhibía una inconfundible tendencia antimodernista, y aunque en el pasado esta circunstancia la había llevado a una confrontación abierta con el Estado, tras la Guerra Cristera (1926-1929) se pudo concertar un acuerdo o *modus vivendi* entre ambas partes, lo cual definiría su relación durante buena parte del siglo XX. De cualquier manera, durante los años de la Guerra Fría, la Iglesia demostró seguir teniendo considerable influencia entre los católicos mexicanos. Así, al triunfo de la revolución cubana, en 1959, el episcopado reaccionó mediante una campaña anticomunista, misma que tuvo resonancia nacional. Esta ofensiva contra la doctrina marxista no había sido ordenada por Roma, sino que más bien partió de la iniciativa de la jerarquía mexicana, en un afán por tratar de evitar la posible implantación del comunismo en el país. El Concilio supuso la interrupción de dicha campaña, pues sumergió a los obispos del país en la dinámica de adaptación y aplicación del nuevo esquema eclesial en sus respectivas diócesis.

De tal modo, la presente investigación pretende dilucidar tal proceso de recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey, sede de la arquidiócesis del mismo nombre y capital del estado de Nuevo León.² Esta ciudad, además de ser uno de los centros industriales más importantes del norte del país, destacó en esta época como un importante bastión del anticomunismo mexicano. La férrea oposición de los regiomontanos hacia las doctrinas de izquierda, reflejo de una mentalidad conservadora heredada del siglo XIX, tenía mucho que ver no sólo con la personalidad reaccionaria de monseñor Alfonso Espino y Silva, arzobispo de Monterrey entre 1952 y 1976, sino también con la línea intransigente que la élite



de la ciudad, prominentemente católica, había favorecido desde finales del siglo XIX. Por tales motivos, la recepción de un Concilio que rompía con la larga tradición anatemizadora de los concilios anteriores, como lo fue el Vaticano II, en una diócesis conservadora como la de Monterrey, permite observar las vicisitudes que implicó la transición al nuevo modelo eclesial en regiones de notable arraigo católico en el país.

En función de todo lo anteriormente expuesto, y atendiendo a la recomendación metodológica de Philippe Chenaux, quien sugiere que “no parece posible, en efecto, separar completamente la historia del acontecimiento Vaticano II y de sus decisiones de su prehistoria [...] ni] de su historia posterior [...]”³, la temporalidad de la presente investigación se ha trazado de tal manera que el análisis comprenda no sólo el periodo que duró la asamblea conciliar, sino también los años inmediatamente anteriores y posteriores al acontecimiento. Si el ascenso de Juan XXIII al trono papal en 1958 señala el punto de partida, el cierre del trabajo está fijado en 1968, año marcado por una serie de hechos coyunturales, tales como el movimiento estudiantil y la celebración de la Conferencia de Medellín, en Colombia, evento que reunió a los obispos latinoamericanos, en un esfuerzo por delinear las directrices generales para la recepción del Concilio en América Latina.⁴

Al distinguir este panorama, surge la pregunta: ¿cómo y bajo qué condiciones se suscitó la transición al paradigma eclesial del Concilio Vaticano II en Monterrey? De esta pregunta surgen otros dos ejes conductores de la investigación, expresados mediante los siguientes cuestionamientos: ¿en qué medida el anticomunismo influyó en la temprana recepción conciliar de la Iglesia en Monterrey? y ¿cuál fue la participación de los empresarios regiomontanos en dicho proceso transicional?

La hipótesis central de la presente investigación es que la primera recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey ocurrió de forma moderada, selectiva y no sin resistencias, pues aunque la actitud del clero regiomontano fue de



manifiesta subordinación y acatamiento a las disposiciones romanas, primaba en la arquidiócesis una atmósfera anti-modernista, forjada en décadas anteriores por la jerarquía, en colaboración con la élite local, circunstancia que impidió una aplicación más plena de las reorientaciones tomadas por la asamblea conciliar.

Este planteamiento se complementa con dos argumentos adicionales. En primer lugar, que debido a la campaña anticomunista que la Iglesia regiomontana había impulsado a inicios de la década, algunos clérigos y laicos esperaban que el Concilio terminara por reafirmar la condena histórica de la Iglesia hacia la doctrina marxista. En consecuencia, la misma doctrina social emanada del Vaticano II fue interpretada como un medio más para eludir la creciente influencia que las ideas comunistas tenían entre los sectores obrero y estudiantil. Y, en segunda instancia, que el control ejercido por el arzobispo Espino sobre la clerecía local, aunada a la cercana relación existente entre la jerarquía y la élite local, impidieron que al interior de la arquidiócesis se desarrollaran expresiones más innovadoras de la recepción conciliar, fuera de la marcada por la línea oficial. Las organizaciones de laicos, durante esta etapa inicial al menos, nunca fueron detonantes de una recepción progresista del Concilio debido a que generalmente se encontraban presididas por empresarios, quienes imponían la orientación conservadora privilegiada por el arzobispo regiomontano.

En este sentido, el objetivo general de este trabajo es reconstruir y analizar la actividad de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II, para comprender mejor el impacto que dicho acontecimiento suscitó en la sociedad regiomontana. Asimismo, se pretende demostrar que este Concilio efectivamente conllevó innovaciones importantes, con las que la asamblea buscaba rebasar la herencia de los concilios previos, principalmente el de Trento y el Vaticano I. Se busca, además, determinar las reacciones del episcopado mexicano ante las innovaciones



introducidas por el Concilio, y los primeros pasos que se dieron en su aplicación a nivel nacional. Otros dos objetivos particulares son, en primer lugar, profundizar en los rasgos del discurso y acciones de la Iglesia regiomontana durante las vísperas del Concilio y, en segundo lugar, determinar la recepción inicial de las reformas conciliares a nivel local.

La relevancia de esta investigación radica en que la aplicación del Concilio Vaticano II es un proceso que, lejos de haber concluido, sigue todavía en curso al interior de la Iglesia católica. El mismo papa Francisco en distintas ocasiones ha admitido este hecho, al asegurar que “los historiadores dicen que para que un Concilio eche raíces en la Iglesia se necesitan cien años; estamos a medio camino”.⁵ Así pues, una interpretación crítica sobre el desarrollo del Concilio Vaticano II, sus principales reformas y su adaptación inicial en la ciudad de Monterrey, posibilitará una mejor comprensión acerca de las particularidades de la sociedad regiomontana y de su religiosidad, en el entorno contemporáneo. Al mismo tiempo, la pertinencia de abordar este tema estriba en que no existen trabajos académicos que estudien la historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Vaticano II, de manera que esta investigación procura constituirse en una contribución a la historiografía regional, que enriquezca el conocimiento que se tiene sobre el fenómeno religioso en México y en Nuevo León.⁶

Este trabajo se circunscribe a los parámetros de la corriente historiográfica de la historia de las religiones, también llamada historia religiosa. Este enfoque surgió en Europa a mediados del siglo XX como resultado tanto de la asimilación del laicismo por parte de los historiadores de la religión, como de la influencia ejercida por la Escuela de los Annales, que priorizaba el análisis de los procesos sociales, renunciando así a la simple descripción de los sucesos políticos o de las hazañas de grandes personajes.⁷ El autor arquetípico de esta tendencia historiográfica es Mircea Eliade, quien en su *Tratado de historia de las religiones* (1964) reconoció al fenómeno



religioso como perteneciente al ámbito de lo humano, y planteó la necesidad de una metodología propia que favoreciera el estudio de la religión *per se*, y no sólo a través de ópticas económicas, políticas o sociales.⁸ La historia de las religiones es, pues, un enfoque desacralizado, que a través de una metodología rigurosa y crítica, pretende aproximarse al estudio científico de la religión. Esto exige valorar al fenómeno religioso no como una manifestación supratemporal y atemporal de lo divino, sino como una expresión cultural del ser humano, sujeta de ser cognoscible y, por tanto, historiable.

Cabe precisar que la historia de las religiones se distingue de la historia eclesiástica, enfoque confesional desarrollado mayormente en ámbitos eclesiales por clérigos, y que tiende a ser exclusivista —no favorece el estudio de otras religiones, por considerar que la propia es superior a todas—, apologética —justifica y defiende las acciones de los sujetos históricos, de acuerdo al interés del autor— y providencialista —la historia es vista como dirigida por Dios, quien incluso interviene personalmente para modelar su curso—. Quizá el primer ejemplar de historia eclesiástica que se conoce es el libro de los *Hechos de los apóstoles*, escrito a finales del primer siglo e incluido en el Nuevo Testamento de la Biblia. Este texto describe el origen y expansión del cristianismo durante los años inmediatamente posteriores a la crucifixión de Jesús, desde una perspectiva puramente hagiográfica y providencialista.⁹

De lo anterior se desprende que, mientras que la historia eclesiástica es un enfoque antiguo, que a lo largo de casi dos milenios ha influenciado la forma en que se escribe sobre el pasado de la Iglesia, la historia de las religiones es una disciplina emergente, que ha penetrado en muchos círculos académicos de forma tardía. Por tal motivo, los historiadores de la religión se han dedicado a revisar las historias tradicionales de la Iglesia, con el fin de brindar nuevas interpretaciones que sean capaces de responder a los requerimientos de su disciplina.



La metodología propia de este enfoque, y que será empleada a lo largo de la presente investigación, es el método histórico-religioso.¹⁰ Este procedimiento consiste en reconstruir la evolución de las estructuras, las ideas y las creencias religiosas en el tiempo, formulando supuestos a partir de la información que se puede extraer del corpus de evidencias disponible de la época estudiada, sean textos sagrados, cartas personales o notas periodísticas. Esto demanda una revisión crítica de las fuentes, que tome en consideración tanto el entorno en que estas fueron producidas, como la audiencia a la que estaban dirigidas originalmente. De acuerdo con Francisco Diez de Velasco, el método histórico-religioso se distingue por su óptica interdisciplinaria y desprejuiciada, que “mira a la diversidad del pasado y del hoy con una vocación de neutralidad, con la libertad que el método científico ofrece a la hora de aproximarse e intentar explicar” a la religión.¹¹

Conceptualmente, esta investigación se inspira en los planteamientos de la Escuela de Bolonia, como se le conoce al movimiento historiográfico surgido a finales de la década de 1980 en el Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, Italia, y que busca estudiar al Concilio Vaticano II y sus efectos, a partir de una mirada académica y crítica. Los historiadores de esta Escuela, provenientes en realidad de distintas partes del mundo, emprendieron en 1988 una investigación monumental sobre el Concilio, coordinada por Giuseppe Alberigo. El resultado fue la publicación, en cinco tomos, de la *Historia del Concilio Vaticano II*, obra que, en palabras de Alberigo, lejos de pretender ser “una piadosa historia”, procuraba ceñirse a los criterios del “método histórico-crítico”.¹² Los estudios de la Escuela de Bolonia constituyen, pues, un esfuerzo por historiar al Concilio desde la mirada científica de la historia de las religiones.

La interpretación central sobre el Concilio que los estudiosos de dicha escuela italiana han ponderado es la siguiente: “El hecho de situar el Vaticano II en su contexto histórico

hace posible ver que el Concilio tiene su lugar propio en la tradición conciliar. Los elementos de continuidad con esa tradición son considerables, pero también lo son los elementos de novedad, y quizá más importantes”.¹³ En otras palabras, el Concilio Vaticano II representó efectivamente un cambio de paradigma en el rumbo de la Iglesia católica, pues aunque perviven muchas continuidades con respecto a la época preconciliar, las innovaciones introducidas por la asamblea han transformado invariablemente al catolicismo.

Esta proposición ha influido notablemente en la producción historiográfica ulterior, y la *Historia del Concilio Vaticano II* se ha convertido en todo un referente para los historiadores interesados en el Concilio y en la Iglesia postconciliar. Hoy en día, muchos de los historiadores más prominentes por sus contribuciones a este tema, han asumido la tesis de la Escuela de Bolonia. Tal es el caso de Philippe Chenaux, director del Centro de Estudios e Investigaciones sobre el Concilio Vaticano II, de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, quien en su libro *El Concilio Vaticano II* (2012) afirmó que “la Iglesia conciliar de Juan XXIII y de Pablo VI romperá de modo más evidente” con una “parte de la herencia del pontificado” de su predecesor, Pío XII.¹⁴ Y aunque al final de su trabajo, Chenaux dirige algunas críticas hacia los postulados de la obra dirigida por Alberigo, no deja de admitir que “la lectura del Concilio propuesta por la Escuela de Bolonia” es “casi hegemónica en el plano de la historiografía en ausencia de una verdadera lectura alternativa basada en el método histórico”.¹⁵

También puede citarse el caso de Karim Schelkens, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen, historiadores y teólogos egresados de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, quienes igualmente suscriben la tesis de la Escuela de Bolonia. En *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* (2013), libro que los tres autores publicaron en conjunto, argumentan que “claramente, como descubrieron aquellos del Vaticano II, se puede detectar una pluralidad de



continuidades y discontinuidades cuando se recorre la evolución del catolicismo contemporáneo”.¹⁶ Adicionalmente, de estos autores se ha tomado la idea de que el estudio del Concilio demanda un repaso sobre las posturas que, desde el siglo XIX, la Iglesia ha tomado con respecto a la sociedad emanada de la Ilustración y de la revolución francesa.

La principal categoría de análisis aportada por los estudiosos de Bolonia es la noción de “acontecimiento”. De acuerdo con Alberigo: “la prioridad que aparece como más fuerte, por encima incluso de sus decisiones, que no pueden ser leídas como normas abstractas y frías, sino como expresión y prolongación del acontecimiento en sí, es precisamente el hecho mismo del «concilio», es decir, el acontecimiento que ha reunido una asamblea deliberativa de más de dos mil obispos”.¹⁷ Con esto, Alberigo proponía una vía para historiar al Vaticano II: en lugar de centrarse en el contenido de los documentos emitidos por el Concilio, consideraba de vital importancia el examen del propio proceso conciliar, de su contexto y de su desarrollo. Categorizar al Concilio como un “acontecimiento” supone advertir su carácter de hecho histórico, abierto a la investigación a través de los testimonios documentales que este ha dejado a su paso.

Evidentemente, a nivel oficial la jerarquía de la Iglesia ha favorecido una interpretación del Concilio distinta a la de los historiadores de Bolonia. Esta no sólo se inclina a negar que la asamblea introdujera verdaderas innovaciones, sino que también enfatiza la sacralidad del acontecimiento, atribuyendo a Dios mismo la dirección de los trabajos conciliares. Esta lectura concierne al ámbito de la historia eclesial, pues parte más de presupuestos dogmáticos que de una auténtica aplicación del método histórico-religioso. De cualquier modo, no se le debe restar importancia a este modelo interpretativo del Concilio, pues en buena medida ha marcado el discurso eclesial durante la era postconciliar.

En México, la historia de la Iglesia durante el Concilio es un tema que ha sido investigado de forma apenas incipiente. Sin embargo, es posible aludir a algunas obras que indu-

dablemente han allanado el camino para el presente trabajo. Un estudio pionero en esta línea es *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974*, tesis de maestría inédita, defendida por Edward Larry Mayer Delappe en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1977. En este trabajo, abocado principalmente al estudio de la doctrina social de la Iglesia en México tras el Vaticano II, Mayer propone por primera vez una tipología para clasificar a las principales corrientes en que se ramificó la Iglesia mexicana postconciliar, conceptualización que será retomada de forma particular en el último capítulo. La relevancia de este trabajo radica además en que constituye una muy temprana iniciativa de “historizar” al Concilio, pues la investigación se presentó apenas doce años después de haber concluido la última sesión de la asamblea conciliar.¹⁸

Mayer reconoció la existencia de algunos grupos católicos opuestos a las reformas del Concilio Vaticano II, y aunque no se dedica a examinarlos detalladamente, sí sugiere la realización de una futura investigación que cubra dicha laguna historiográfica.¹⁹ Tal es el objetivo de *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)*, tesis doctoral inédita, defendida en el Instituto Mora en 2016, por Austreberto Martínez Villegas. Este autor realizó un minucioso análisis comparativo de los grupos integristas de un núcleo urbano —Guadalajara— y otro rural —Atlatlahucan—, concluyendo que mientras que en el primer espacio predominaban agrupaciones tradicionalistas con una orientación ideológica más definida, en el segundo espacio los tradicionalistas se conducían de forma más irregular, manifestándose generalmente sólo durante la época electoral.²⁰ Más que centrarse en la recepción del Concilio, Martínez se enfoca en los grupos y personajes católicos mexicanos que, de manera abierta, rechazaron la doctrina



conciliar a lo largo del medio siglo siguiente a la clausura de la asamblea.

También debe apuntarse como obra referencial la *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* de Roberto Blancarte Pimentel. Aunque dicho historiador no se ocupa exclusivamente de abordar el impacto del Concilio Vaticano II en México, sí dedica dos capítulos al estudio de la Iglesia durante la década de 1960, tomando al Concilio como punto axial. Sobre la recepción del Vaticano II, Blancarte expresa que “la Iglesia católica en México, como quizá el resto de la Iglesia católica en el mundo, experimentó al mismo tiempo procesos de cambio y procesos de continuidad”.²¹ De tal manera, Blancarte se aproxima a la tesis central propuesta por los historiadores de Bolonia, al rechazar la absoluta inmutabilidad de la Iglesia católica, y al aseverar al mismo tiempo que, tras el Concilio, son evidentes ciertas persistencias del modelo preconiliar.²²

Finalmente, es preciso señalar a una obra de la historiografía local que ha influido decisivamente en el desarrollo de este trabajo: *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936*, del historiador Moisés Alberto Saldaña Martínez. Dicha obra puede considerarse como el trabajo precursor de la línea de la historia religiosa en Nuevo León, pues constituye el primer esfuerzo por investigar al fenómeno religioso desde una mirada académica y no confesional. Así, aunque la obra no aborda el tema del Concilio Vaticano II, debido a que su temporalidad se circunscribe a los años inmediatamente posteriores a la fase armada de la revolución mexicana (centrándose particularmente en las etapas del callismo y el maximato), presenta, no obstante, un estudio introductorio sobre la relación entre la jerarquía eclesiástica y los empresarios regiomontanos²³, el cual resulta indispensable para comprender el papel que la élite local jugó en el devenir del catolicismo regional durante el siglo XX.

Por otro lado, es imperativo precisar algunos de los conceptos fundamentales que se emplearán a lo largo de esta investigación. Se ha hecho ya referencia al término “acon-

tecimiento”, tan distintivo de los historiadores de Bolonia. Empero, deben clarificarse ahora dos de los términos más básicos y recurrentes: “religión” e “Iglesia”. De acuerdo con Mircea Eliade: “todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y a la vida secular”.²⁴ Para este autor, tanto lo sagrado como lo profano constituyen experiencias propias del ser humano, cuya diferencia radica en que lo sagrado se refiere a aquello que no pertenece al mundo, pero que se manifiesta en él de distintas formas (llamadas “hierofanías”), mientras que lo profano se refiere a lo concerniente al mundo natural y que, por tanto, esta desprovisto de trascendencia supraterebral.²⁵ De tal modo, la religión es un fenómeno cultural, recurrente a lo largo de la historia humana, y que procura interpretar la realidad a partir de la dicotomía sagrado / profano, originando creencias, prácticas y rituales que regulan la vida de los individuos en un marco social.

Específicamente en el ámbito de la religión cristiana, tal marco social sería la “Iglesia”. De acuerdo con Emile Durkheim, “se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas”.²⁶ Por su parte, en el Nuevo Testamento se recogen dos sentidos distintos del mismo término: por un lado, la Iglesia es designada como “cuerpo de Cristo”, constituido por todos los cristianos iniciados a través del bautismo —Romanos 12:4-5; 1 Corintios 12:27; y Efesios 5:23—; por otro lado, se habla de congregaciones o iglesias locales —Hechos 14:23; Romanos 16:16; y 1 Corintios 4:17—. En ambos casos, se mantiene el carácter comunitario atribuido por Durkheim.

Más tarde, surgiría una tercera acepción: la Iglesia entendida como la jerarquía eclesiástica —obispos, presbíteros y diáconos—, con autoridad para dirigir a la comunidad de creyentes. La razón por la que esta acepción no se encuentra en el Nuevo Testamento radica en que las primeras comu-

nidades cristianas no poseían una estructura jerárquica definida, sino que más bien eran guiadas por maestros y profetas, que recibían “dones” del Espíritu Santo —1 Corintios 12:28—. En las llamadas epístolas pastorales —1 y 2 de Timoteo, y Tito— del Nuevo Testamento, de composición más tardía que las cartas auténticamente escritas por el apóstol Pablo²⁷, se comienza a evidenciar una progresiva instauración de cargos eclesiásticos, hecho que complejizaría la organización de la Iglesia en los siglos siguientes.²⁸

La Iglesia católica, en particular, se distingue del resto de confesiones cristianas por su organización centralizada en la figura del obispo de Roma, el papa, máximo líder del catolicismo, considerado como sucesor del apóstol Pedro. El cisma entra el cristianismo occidental de rito latino, y el cristianismo oriental de rito griego, hecho usualmente situado en 1054, determinó el origen de las Iglesias católica y ortodoxa, o al menos de sus rasgos privativos que perduran hasta la actualidad.²⁹ Ambas denominaciones cristianas aducen haber sido fundadas por Jesús de Nazaret, y declaran que sus máximos líderes son sucesores directos de los apóstoles. La diferencia crucial radica en que los ortodoxos —en contraposición a los católicos— no reconocen el primado del papa sobre toda la cristiandad, pues dicha pretensión es irreconciliable con la propia organización jerárquica de la Iglesia ortodoxa, que posee más de un sólo patriarca, y en la que ninguno es superior en autoridad a los demás³⁰. De ahí que veintitres iglesias católicas orientales, con una tradición ritual muy variada, pero que reconocen abiertamente la primacía papal, sean consideradas como partes integrantes de la Iglesia romana.

También se debe examinar el concepto de “concilio”, cuya definición no puede soslayarse, pese a ser una categoría más técnica que teórica. De acuerdo con la constitución dogmática *Lumen Gentium* —La luz de los pueblos—, emitida por el propio Concilio Vaticano II en 1964, un concilio ecuménico es el medio a través del cual los obispos ejercen de manera colegiada su autoridad sobre la Iglesia católica, y cuyas decisiones

son estimadas como infalibles, siempre que la asamblea sea convocada, presidida y confirmada por el papa.³¹ Este tipo de experiencia conciliar, en la que el pontífice romano es pieza central de la asamblea, se instauró durante la Edad Media, pues los primeros ocho concilios ecuménicos no fueron convocados ni presididos por el obispo de Roma —si bien recibieron su aprobación—, sino por los emperadores romanos de oriente³².

Aunque se acepta que el primer concilio ecuménico fue el Concilio de Nicea, reunido en 325, la tradición de la Iglesia siempre ha considerado como arquetipo conciliar a un evento descrito en el Nuevo Testamento, y que es denominado como el Concilio de Jerusalén. De acuerdo con Hechos 15:1-29, este concilio reunió a apóstoles y ancianos de las iglesias de Jerusalén y Antioquía, con la finalidad de discutir las normas que se debían imponer a los no judíos que se convertían al cristianismo. La historicidad de esta primitiva asamblea es dudosa, pues de acuerdo con Gálatas 2:2 —registro más confiable que el del libro de Hechos, por tratarse de una composición más temprana, y que fue escrita por el propio apóstol Pablo, un testigo presencial—, dicho concilio fue más bien una reunión privada entre Pablo, Bernabé, Tito y algunos dirigentes de la comunidad cristiana de Jerusalén. De cualquier manera, no puede negarse que el episodio narrado en Hechos se convirtió en un referente para las ulteriores asambleas conciliares, especialmente porque los obispos se consideran a sí mismos como sucesores de los apóstoles de Jesús.

Por lo que se refiere a las fuentes de información, dado que la temática no ha sido abordada previamente, este trabajo se sustenta en un variado y casi inexplorado corpus de fuentes primarias. El principal repositorio documental consultado fue el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM), específicamente los fondos Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey y Biblioteca. La información extraída de este acervo se complementó con documentación localizada en el fondo Dirección Federal de Seguridad del Archivo General de la Nación (AGN) y en el

fondo Episcopado del Archivo de la Arquidiócesis Primada de México (AAPM).

Las fuentes hemerográficas también fueron de vital importancia para la reconstrucción del periodo estudiado, pues se revisaron una gran cantidad de ejemplares de los periódicos *El Porvenir* y *El Norte*, así como de *El Informador* y *Señal. Semanario católico*, estos últimos editados y publicados en Guadalajara y en la Ciudad de México, respectivamente. En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey fue posible consultar también el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*, y en la Biblioteca del Seminario de Monterrey se revisaron ejemplares de *Omnnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*.

De igual forma, las fuentes orales constituyeron una valiosa veta de información. Algunos presbíteros ordenados durante la época estudiada fueron entrevistados, y sus testimonios coadyuvaron a completar el panorama aportado por las fuentes documentales. Además, las constituciones y decretos emanados del Concilio Vaticano II, así como múltiples encíclicas publicadas por distintos papas a lo largo de los siglos XIX y XX, brindaron información fundamental para la elaboración de todos los capítulos, especialmente del primero. Buena parte de esta documentación se encuentra disponible de forma digital en línea, en el sitio oficial de la Santa Sede.

Ahora bien, debido a que “la Iglesia católica es universal y por lo tanto es inevitable salir del estrecho marco nacional para situar en perspectivas nada excepcionales las aventuras y desventuras”³³ de los católicos regiomontanos, el trabajo se encuentra dividido en cuatro apartados, estructurados de tal manera que el análisis transite del ámbito mundial al nacional, y finalmente al local. En el primer capítulo, se estudian los antecedentes de la relación entre la Iglesia católica y el mundo moderno, así como los cambios que introdujo el Concilio Vaticano II, los cuales modificaron dicha relación otrora antagonica. En el segundo capítulo, se esbozan las



particularidades del catolicismo mexicano preconiliar y se revisa el impacto que tuvo el Concilio Vaticano II entre el episcopado mexicano. En el tercer capítulo, se examina la situación de la Iglesia en Monterrey durante el pontificado de Juan XXIII, tomando en consideración los antecedentes de la presencia del catolicismo en Nuevo León desde la época virreinal. Por último, en el cuarto capítulo se interpreta la recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey, y se determina qué reformas fueron aplicadas con mayor rapidez y cuáles generaron diversas resistencias.







Capítulo 1.

El camino al Concilio Vaticano II: de la condena al diálogo con el mundo moderno, 1832-1968

Mas para que tal doctrina alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana, que atañen a los individuos, a las familias y a la vida social, ante todo es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico.

Papa Juan XXIII

Al término de la Segunda Guerra Mundial, y hasta finales del siglo XX, el mundo presencié una serie de cambios y transformaciones que afectaron la dinámica de la vida y actividad humanas en diversas formas. La Guerra Fría, los avances tecnológicos —reflejados en las carreras armamentista y espacial—, el fin del colonialismo, el éxodo rural, el crecimiento de las ciudades y los movimientos sociales emancipatorios, fueron todos signos de una reconfiguración drástica de resonancia global nunca vista.

En medio de estos procesos, la Iglesia católica no se mantuvo como un actor pasivo. Por el contrario, sus líderes emprendieron una serie de reformas internas, a fin de actualizar a la institución y de mostrar su vigencia ante un mundo en constante mutación. De esta manera, el catolicismo expe-



rimentó un cambio de paradigma, pues mientras que desde el siglo XVIII la Iglesia había asumido una postura condenatoria hacia el exterior, tras el Concilio Vaticano II (1962-1965) esta se presentó abierta al diálogo con el mundo no católico. Ello puso en evidencia que las enseñanzas y las prácticas de dicha institución universal, a través de las cuales sus fieles ejercen la vida espiritual, se encuentran en constante dinamismo, lejos de anclarse y mantenerse estancadas, adaptándose al contexto en que se desenvuelven.

El propósito del presente capítulo consiste en explicar las adaptaciones que la Iglesia romana efectuó a través del Concilio Vaticano II, mismas que atañeron a millones de católicos alrededor del mundo. En primer lugar, se revisarán los antecedentes de la relación antagónica entre la Iglesia y el mundo moderno, y se realizarán algunas precisiones conceptuales que permitan entender las posturas asumidas por la Iglesia frente a la modernidad. Posteriormente, se describirán algunos acontecimientos significativos de la primera mitad del siglo XX, subrayando las circunstancias que orillaron a la Iglesia a replantear su postura tradicional de intransigentismo. Enseguida, se analizarán los rasgos del Concilio Vaticano II, así como las reformas que este acontecimiento puso en marcha, para finalmente detallar el curso de la recepción postconciliar en América Latina.

Prolegómenos de la confrontación entre la Iglesia católica y el mundo moderno

De acuerdo con el Evangelio de Juan, Jesús de Nazaret, figura central del cristianismo, planteó una rivalidad entre sus apóstoles y el “mundo”, de la siguiente manera: “si fuerais del mundo, el mundo os amaría como cosa suya; pero como no sois del mundo, sino que os entresaqué yo del mundo, por eso el mundo os aborrece”, dice Juan 15:19.¹ De esta manera, se puede afirmar que la perspectiva negativa del mundo que la Iglesia tradicionalmente ha sostenido es una posi-



ción cuyos orígenes pueden rastrearse hasta el cristianismo primitivo, ya que los escritos del Nuevo Testamento —que constituyen el corpus documental más temprano de la religión cristiana— presentan explícitamente un antagonismo entre “este siglo” y los discípulos de Jesús.²

A principios del siglo V, Agustín de Hipona retomó esta perspectiva y la replanteó a partir de la alegoría de las dos ciudades, al afirmar que “dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio”.³ De lo anterior se desprende que la ciudad terrena se refiere a la tendencia del ser humano hacia sí mismo y al mundo, renunciando por consiguiente a Dios; mientras que la ciudad celestial alude a la inclinación del hombre hacia Dios, renunciando, por tanto, al mundo y a sí mismo.

La percepción desfavorable sobre el mundo que la Iglesia ha tenido se debe a que esta se concibe a sí misma como trascendente y vinculada con la eternidad de Dios, en contraste con el mundo, que es temporal, cambiante y se encuentra afectado por el pecado.⁴ Así, el catecismo de la Iglesia Católica afirma que “la Iglesia está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende”.⁵ Este presunto vínculo con lo divino se deriva del hecho de que se considera que la Iglesia fue fundada por Jesús, la segunda persona de la Trinidad, y, por tanto, según lo expresa August Franzen, “la Iglesia recibe su divinidad, santidad e indestructibilidad de su divino fundador”.⁶ De ahí la importancia que tiene la sucesión apostólica para el catolicismo, pues el hecho de que se considere a sí misma como la prolongación de la Iglesia primitiva, establecida por Jesús y organizada por sus apóstoles, legitima su pretensión de sacralidad.

Por otro lado, resulta necesario esclarecer cómo entendía la Iglesia al “mundo moderno”, es decir, al régimen político, social y cultural emanado de la Ilustración y de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII, particularmente



la francesa. Aunque el concepto de “modernidad” ha sido empleado con múltiples acepciones, Henri Tincq explica que, desde el punto de vista religioso, la modernidad se refiere a todo aquello percibido “como ajeno a Dios y a toda trascendencia. [...] Pues] la modernidad se identifica con el imperio de la razón única, confundida con la secularización, la laicidad o la corrupción o enajenación”.⁷ Siguiendo el planteamiento de Tincq, aspectos tan diversos como la teoría de la evolución o la crítica de la Biblia, así como doctrinas a veces incluso antagónicas, como el liberalismo o el socialismo, eran percibidos como rasgos del “mundo moderno” por parte del clero y de los católicos en general.

La noción católica sobre lo “moderno” difiere de la concepción que historiadores e investigadores de las ciencias sociales poseen con respecto a dicho concepto. Según Bolívar Echeverría, la modernidad puede ser entendida como “un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz”.⁸ En este sentido, si la dicotomía que Echeverría plantea es la oposición entre “lo tradicional” y “lo moderno”, la que la Iglesia distinguía era una confrontación entre Dios y “lo ajeno” a él. Cabe decir que la Iglesia comúnmente empleaba el término “modernismo” en lugar de “modernidad”, pues la entendía como una posición ideológica más que como una tendencia histórica o cultural.

La confrontación entre la Iglesia y el mundo moderno se remonta, como ya se mencionó, al siglo XVIII, pues durante la Ilustración las posturas de filósofos e historiadores racionalistas ya evidenciaban un profundo cuestionamiento de los fundamentos del cristianismo.⁹ A partir de la revolución francesa y de la consecuente aplicación de muchos de los principios del liberalismo político en Occidente, el conflicto entre la Iglesia y estas posturas se volvió cada vez más férreo. En efecto, el liberalismo político enfatizaba la igualdad de todos los individuos y la importancia de sus libertades



y derechos universales, además de que establecía la separación entre la Iglesia y el Estado. De esta manera, los regímenes liberales se fueron imponiendo en detrimento del poder social que otrora era ejercido por la Iglesia de manera casi ilimitada. No sorprende, por tanto, que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, documento emitido en 1789 y que establecía, entre otras cosas, la libertad de expresión y de conciencia, fuera condenada por la Iglesia en 1791.¹⁰

Las tensiones aumentaron durante el siglo XIX debido a que se produjeron avances en el conocimiento científico y se forjaron dos áreas que especialmente preocupaban a la Iglesia y al cristianismo en general: el desarrollo de la crítica del texto bíblico y la formulación de la teoría de la evolución.¹¹ La crítica textual de la Biblia hizo que muchas tradiciones que se daban por sentadas con respecto a la autoría de los textos bíblicos fueran objeto de cuestionamiento. El crítico alemán Julius Wellhausen, por ejemplo, presentó evidencia para afirmar que el Pentateuco —los cinco primeros libros del Antiguo Testamento— no fue escrito por el profeta Moisés, como generalmente se creía, sino que fue producto de la suma de varias tradiciones distintas, compiladas y editadas quizá poco antes del exilio de los judaítas en Babilonia.¹²

Por otro lado, la teoría de la evolución, planteada por Charles Darwin en 1859, rebatía la visión bíblica sobre los orígenes, que concebía a la tierra, junto con todas las especies de vida animal y vegetal que esta alberga, como producto de una creación espontánea de Dios ocurrida hace unos pocos miles de años.¹³ Aunado a lo anterior, en este siglo los movimientos políticos liberales continuaron desplazando la tradicional influencia social de la Iglesia en los países católicos, desarrollando un Estado laico, tal y como ocurrió en México durante la Reforma (véase capítulo 2).

La Iglesia evidentemente no guardó silencio ante estas tendencias, mismas que, como ya se mencionó, fueron todas englobadas bajo la categoría de lo moderno. De esta manera,

en 1832 el papa Gregorio XVI emitió la encíclica *Mirari Vos* —Admirados estáis— con el fin de condenar los “errores modernos”, entre ellos algunas de las principales vindicaciones del liberalismo, como la libertad de conciencia, de imprenta y la separación entre la Iglesia y el Estado. Por lo tanto, *Mirari Vos* es el documento que inauguró la línea condenatoria de la Iglesia hacia el mundo moderno, empleando un lenguaje que incluso fue retomado por otros pontífices en las siguientes décadas.¹⁴

Algunos años después, su sucesor, el papa Pío IX, emitió en 1846 su primera encíclica, titulada *Qui Pluribus* —Muchos—, en la que condenó los “monstruosos errores” que “hombres unidos en perversa sociedad e imbuidos de malsana doctrina” difundían, insistiendo “en corromper las costumbres; en conculcar los derechos divinos y humanos, en perturbar la religión católica y la sociedad civil”.¹⁵ En este documento, el comunismo fue condenado por primera vez, además de que se reprobaba la indiferencia religiosa y la actividad de las Sociedades Bíblicas, pues estas organizaciones traducían la Biblia a diferentes idiomas, contradiciendo así “las reglas santísimas de la Iglesia”, además de que estas traducciones presuntamente contenían adulteraciones y “falsas explicaciones”. Asimismo, la encíclica reafirmaba la unión entre la Iglesia y el Estado, pues sostenía que los príncipes tenían autoridad no sólo para gobernar al mundo, sino también para defender a la Iglesia, al mismo tiempo que la Iglesia defendía la causa de la autoridad civil.¹⁶

El mismo pontífice publicó la encíclica *Quanta cura* —Con cuánto cuidado—, acompañada del *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* —Índice de los principales errores de nuestro siglo—, textos emitidos el 8 de diciembre de 1864, en los que reiteraba condenas contra ideas y doctrinas que experimentaban rápida difusión durante esa época como el racionalismo, el panteísmo, el naturalismo y el socialismo; de igual modo, condenaba la separación Iglesia-Estado, la educación pública y laica, y el



matrimonio civil. El *Syllabus* concluía considerando como un error el hecho de que el papa pudiera o debiera “reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”.¹⁷

Pío IX fue aún más lejos y decidió convocar un concilio, no sólo “para aumento y exaltación de la fe y religión católicas” y “para el desarraigo de los actuales errores”¹⁸, sino también para elevar la enseñanza de la infalibilidad papal a la categoría de dogma. Esta última postura dejaba entrever la resistencia de la Iglesia ante el mundo moderno, pues si los pensadores de la época apelaban a que el constante cambio daría lugar al progreso humano, la asamblea optó por abrazar una actitud de inmutabilidad.

El Concilio Vaticano I inició sesiones en 1869 y se vio interrumpido en 1870 debido a la turbulenta situación política que entonces se dejaba sentir en Europa. Por tal razón, únicamente se alcanzaron a promulgar dos constituciones dogmáticas: *Dei Filius* —Hijo de Dios— y *Pastor Aeternus* —Eterno pastor—. En el primer documento se ratificaron las condenas hacia el racionalismo, el panteísmo, el materialismo y el ateísmo, y se prohibió a los feligreses que admitieran postulados científicos que se mostraran contrarios a la fe católica y que hubiesen sido condenados por la Iglesia.¹⁹ En el segundo texto se estableció que cuando el papa define *ex cathedra* un dogma de fe, este es infalible. Daniel Olmedo explica que tras la promulgación de *Pastor Aeternus* se manifestaron dos posturas antitéticas: por un lado se encontraba el sector minoritario que se oponía a que la infalibilidad papal fuese declarada como dogma de fe; y, por otro lado, se encontraba el sector mayoritario que apoyaba dicha enseñanza.²⁰ Finalmente la posición de la mayoría terminó imponiéndose y, con la aceptación del dogma de la infalibilidad pontificia, se pensó que los concilios no serían más necesarios, en tanto que las disposiciones determinadas por el papa serían suficientes para conducir a la Iglesia por la vía más adecuada.²¹



Adicionalmente, el sucesor del papa Pío IX, León XIII, aunque más moderado, no dejó de combatir diversos aspectos del mundo moderno, destacando las condenas que hizo del socialismo, el comunismo y el nihilismo a través de su encíclica *Quod Apostolici Muneris* —La naturaleza del ministerio apostólico—, documento emitido en 1878. Asimismo, a través de la encíclica *Rerum Novarum* —De las cosas nuevas—, publicada en 1891, este papa sistematizó la llamada doctrina social de la Iglesia como una alternativa a la vía que el socialismo representaba en la búsqueda de mejores condiciones para los trabajadores. De esta manera, el siglo XIX se cerró con una Iglesia que se resistía a los cambios que se iban instaurando de manera irreversible.

Es pertinente precisar, sin embargo, que las posturas que los católicos —tanto clérigos como laicos— asumieron ante el mundo moderno, tuvieron distintos matices y tonalidades, pues hacia dentro de la Iglesia nunca se verificó una única actitud homogénea. Así pues, previo al abordaje de lo concerniente al siglo XX, cabe realizar una reflexión conceptual que brinde claridad sobre las diversas posturas y tendencias que permeaban en la Iglesia con respecto a la modernidad.

Intransigentismo, integrismo, catolicismo liberal y modernismo

Tincq destaca el problema de la inexactitud conceptual, en lo que respecta a las actitudes asumidas por los sistemas religiosos ante la incidencia de cualquier rasgo de modernidad, pues apunta que “a falta de un léxico preciso e indiscutible, el observador de la vida religiosa —sociólogo, filósofo o periodista— se enfrenta sin cesar a obstáculos de definición. [...] Las palabras mismas «integrismo», «fundamentalismo», «fanatismo» se han vuelto locas, como las ideas que transmiten”.²² En efecto, la gran diversidad de categorías que existen al respecto puede dar lugar a la incompreensión del papel que el fenómeno religioso juega en las sociedades con-



temporáneas. Por tal motivo, a continuación, se revisarán algunos de los principales conceptos empleados al categorizar las posturas de la Iglesia católica ante el mundo moderno.

En primera instancia, cabe aludir a la tendencia del “intransigentismo” que, de acuerdo con Étienne Fouilloux, es un término “procedente del vocabulario político italiano del siglo XIX” que “ha llegado a cubrir, mediante una serie de ampliaciones homogéneas, el conjunto de un sistema que se tiene prohibido transigir con el «mundo moderno», con lo que se cuida mucho de denominar «la modernidad»”.²³ Así, el intransigentismo es aquella postura que se resiste a consentir con la irrupción de los que considera componentes del mundo moderno, por ser estimados opuestos a los principios del cristianismo. En este sentido, Roberto Blancarte afirma que el intransigentismo es la “posición adoptada por el catolicismo romano durante el siglo XIX, frente a los «errores» modernos, difundidos por la Revolución francesa: racionalismo, individualismo, democracia, secularización, etc.”.²⁴ De acuerdo con Blancarte, el intransigentismo también puede denominarse “integralismo” y su relevancia radica en que es la posición de la que emanaron otras posturas católicas antimodernistas.

Una de estas posturas fue el “integrismo”, que tuvo su máxima expresión hacia 1906 con la fundación de la organización secreta conocida como *La Sapinière*, creada por el presbítero Umberto Benigni con el objetivo de denunciar todo aquello que se consideraba “modernista”.²⁵ De esta manera, el integrismo “veía herejías en todas partes”²⁶ y, por tanto, se distingue del intransigentismo por sostener una posición hipertradicionalista del mundo, donde tanto el corpus doctrinal de la Iglesia, así como sus formas y jerarquías, se consideran invariables, absolutas e infalibles.

Esta distinción entre intransigentismo e integrismo es fundamental, pues, aunque dichos términos se refieren a actitudes emparentadas y que poseen rasgos comunes, los contrastes entre ambas no dejan de ser notables. De tal manera,



Jean Meyer distingue a los intransigentistas, caracterizados por ser “enemigos mortales del liberalismo y del socialismo”, de los integristas, a quienes en cambio llama “teólogos de la violencia”, pues “rechazan ese mundo malo y juran detentar la fe verdadera”.²⁷ Cabe agregar que el integrismo también se encuentra asociado al movimiento cismático lefebvrista, surgido posterior al Concilio Vaticano II, y que se mencionará más adelante.

Asimismo, Tincq sugiere que el integrismo católico se inspiró principalmente en algunas reacciones que el catolicismo había manifestado ante distintos fenómenos históricos, por lo menos desde el siglo XVI: la contrarreforma, impulsada en el Concilio de Trento, llevado a cabo entre 1545 y 1563; la contrarrevolución, expresada a través de las condenas de la Iglesia hacia los principios de la revolución francesa, por derivarse del pensamiento ilustrado; y el contramodernismo o intransigentismo del siglo XIX, principalmente antiliberal y anticomunista.²⁸ Estas tres corrientes católicas mostraron como común denominador la pretensión de persistir en las formas tradicionales, lejos de ceder ante las nuevas tendencias históricas que se iban propagando por Occidente.

En contraste, cabe referirse también a algunas posturas que, en lugar de insistir en el estancamiento, consideraban que la apertura de la Iglesia hacia el mundo era la mejor opción para hacer frente a los constantes cambios culturales y sociales. Una de estas tendencias fue el “catolicismo liberal”, emergido durante la primera mitad del siglo XIX y que, de acuerdo con Franzen, se caracterizaba por plantear que la Iglesia “tenía que abrirse a las ideas de libertad y de democracia”, a través de la separación entre la Iglesia y el Estado, las libertades de prensa y de conciencia y la “reconciliación con la civilización moderna”.²⁹ Como ya se mencionó, estas ideas liberales fueron anatémizadas por distintos pontífices a lo largo del siglo XIX, e incluso los planteamientos de uno de los promotores más destacados del catolicismo liberal,



Félicité Robert de Lamennais, fueron condenados explícitamente por el papa Gregorio XVI mediante la encíclica *Singulari Nos* —Tenemos un particular— de 1834. De tal manera, “la gran oportunidad perdida de la Iglesia, de entrar en vivo contacto con el mundo moderno, ha sido llamada el fracaso del «catolicismo liberal»”.³⁰

Por otro lado, tardíamente en el siglo XIX surgió una corriente más radical en sus planteamientos que el catolicismo liberal: el “modernismo”. Los teólogos modernistas se distinguían por considerar que los dogmas podían ser objeto de modificaciones, en lugar de erigirse como verdades absolutas e inmutables. Así, mientras que algunos asumían el método de la crítica textual de la Biblia, asociada más a la tradición teológica protestante alemana, otros consideraban que era posible armonizar los descubrimientos científicos con las enseñanzas religiosas.³¹ En este contexto, surgió en Francia el movimiento democratizador del periódico *Le Sillon*, encabezado por Marc Sangnier, el cual inspirado en las posturas de la *Rerum Novarum*, propugnaba una sociedad justa e igualitaria, en beneficio de la clase trabajadora. Aunque *Le Sillon* representaba más una corriente social que una teológica, los detractores de la época, en general, tendieron a señalarlo como perteneciente al espectro del modernismo.³²

Dos documentos publicados durante el pontificado de Pío X contribuyeron a socavar el avance de esta tendencia teológica: el decreto *Lamentabili sane exitu* —Con muy lamentables resultados—, del 3 de julio de 1907, y la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* —De la alimentación del rebaño del Señor—, del 8 de septiembre del mismo año. Mientras que el primero consistía en una lista condenatoria de proposiciones asociadas con los modernistas, al estilo del *Syllabus*, el segundo abordaba más puntualmente los aspectos controvertidos que distanciaban a los teólogos modernistas de la enseñanza oficial del magisterio de la Iglesia. Llama la atención cómo el papa acusó a los modernistas de tramar “la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro” y



de procurar destruir “el reino de Jesucristo”.³³ Así, la condena del modernismo por parte de Pío X puso en evidencia una de las principales características del intransigentismo y del integrista católicos: la percepción de que los cambios, tanto doctrinales como organizativos, derivarían eventualmente en la destrucción total del cristianismo occidental. Con respecto a *Le Sillon*, éste fue condenado por Pío X en 1910 mediante la encíclica *Notre Charge Apostolique* —Nuestro cargo apostólico—.

Sin embargo, a lo largo de las primeras décadas del siglo XX se verificó un declive del paradigma eclesiástico que tendía a anatemizar al mundo, pues el clero mostró signos de transigencia hacia algunos aspectos que previamente eran condenados, como se verá a continuación.

Decadencia del paradigma condenatorio: la Iglesia durante la primera mitad del siglo XX

Hasta bien entrado el siglo XX, la Iglesia no sólo seguía asumiendo una posición de resistencia frente al mundo moderno, sino que también pretendía el establecimiento de un orden cristiano con rasgos medievales en Occidente. En esta línea se encontraba la enseñanza del papa Pío XI (1922-1939) sobre la restauración del reinado de Cristo, plasmada en la encíclica *Quas Primas* —En la primera— de 1925. A través de este documento, el pontífice condenó la separación entre la Iglesia y el Estado, afirmando que el laicismo, descrito como una “peste que hoy inficiona a la humana sociedad”, derivaba históricamente del sometimiento de la Iglesia “al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados”. Asimismo, instaba a “los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo”.³⁴

Pío XI además condenó el movimiento ecuménico, a través de la encíclica *Mortalium Animos* —Las mentes de los hombres— de 1928. Este papa prohibió a los feligreses asistir a los congresos ecuménicos y respaldar la unión de todas las



confesiones cristianas, pues consideraba que dicha pretensión contrariaba el principio de que la Iglesia católica constituía la única religión verdadera. Además, argumentaba que el ecumenismo podía derivar en otros “errores” tales como el “indiferentismo” o el “modernismo” teológico. Por tal motivo, desde su punto de vista, el único ecumenismo legítimo consistía en la subordinación de todas las denominaciones cristianas a la autoridad del romano pontífice y del magisterio de la Iglesia católica.³⁵

No obstante, durante la misma época, algunas posturas de la Iglesia experimentaron adaptaciones moderadas, lo que ponía de relieve cierta insatisfacción con el paradigma condenatorio. Puede citarse como ejemplo el acuerdo que el papa Pío XI concertó con la república francesa en 1924, tras la legislación de 1905 que instauraba la separación entre la Iglesia y Estado. El papa incluso condenó en 1926 al movimiento francés ultraconservador y promonárquico *Action française*, que llegó hasta el punto de aceptar la renuncia al cardenalato del prelado Louis Billot en 1927, por sus vínculos con dicho grupo radical.³⁶

Pío XII (1939-1958), igual que su antecesor, mostró signos de ambivalencia entre la condena hacia el mundo y la puesta en marcha de algunas adaptaciones. En 1953, por ejemplo, este papa afirmó que lo “que no responde ni a la verdad ni a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno, ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción”³⁷, afirmación que hacia eco del contenido del *Syllabus* de Pío IX. Y aunque la encíclica *Humani Generis* —Del género humano— de 1950 reafirmaba las condenas hacia el panteísmo, el comunismo y el existencialismo, también establecía que “el magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del evolucionismo, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente [...]”³⁸

Al año siguiente, la Iglesia aceptó formalmente la teoría del *Big Bang* por considerar que dicho modelo cosmológico, al postular que el universo tuvo un origen —en contraste con la opinión generalizada de que éste había existido desde siempre—, armonizaba con la narración bíblica sobre la creación.³⁹ Así, aunque con mucha sutileza, la Iglesia se pronunció oficialmente admitiendo la validez de las disciplinas científicas como fuentes de conocimiento, descartando las condenas que tiempo atrás había pronunciado contra algunos paradigmas científicos, como la teoría de la evolución.

Además, durante éste pontificado se suscitaron una serie de movimientos renovadores al interior de los círculos teológicos europeos, los cuales favorecían la implementación de reformas en diversos ámbitos.⁴⁰ Por ejemplo, el movimiento litúrgico planteaba una mayor participación de los laicos durante el culto divino, mientras que el movimiento bíblico abogaba por el estudio de la Biblia y de la tradición de los Padres de la Iglesia desde una perspectiva más académica y crítica. El movimiento ecuménico, por su parte, sugería la incorporación de la Iglesia católica al proyecto de reunificación del cristianismo, el cual entonces era sostenido mayormente por las confesiones protestantes que, en 1948, habían integrado el Consejo Ecuménico de las Iglesias.⁴¹ Todas estas proposiciones serían más adelante retomadas por el Concilio Vaticano II.

Incidió en esta decadencia del paradigma decimonónico la situación del mundo durante la Guerra Fría, periodo caracterizado por su atmósfera oscilante entre la guerra y la paz. De acuerdo con el historiador Eric Hobsbawm, tras la Segunda Guerra Mundial “se dio un periodo que no podemos calificar claramente como de guerra o de paz ateniéndonos a las definiciones tradicionales”.⁴² Para Hobsbawm, la diferencia entre guerra y paz era bastante clara hasta antes de los conflictos mundiales, pues las Convenciones de La Haya (1899 y 1907) reglamentaban las condiciones bajo las que se debía regir la guerra. A grandes rasgos, los choques



bélicos debían limitarse únicamente a soldados, sin afectar a la población civil. Y aunque no siempre se respetaron estas convenciones en los conflictos internacionales, la Segunda Guerra Mundial, y más específicamente Hiroshima y Nagasaki, demostraron que la vigencia de estas regulaciones había concluido. Por ello Hobsbawm afirma que “sería mucho más sencillo escribir sobre guerra y paz en el siglo XX si la diferencia entre ambas fuera tan diáfana como parecía serlo a principios de siglo”.⁴³

Por su parte, John Lewis Gaddis explica la complejidad de la Guerra Fría de la siguiente manera: “la guerra [Segunda Guerra Mundial] había sido ganada por una coalición cuyos miembros principales ya estaban en guerra —ideológica y geopolíticamente, si no militarmente— entre sí”.⁴⁴ Es decir, durante este conflicto las potencias regidas bajo sistemas ideológicos incompatibles buscaron objetivos en común para enfrentar al enemigo alemán, pero una vez terminada la guerra, el frente común que habían establecido se disolvió para dar lugar a una radical oposición entre dos bloques antagónicos. Esta confrontación subrepticia —en el sentido de no haber sido declarada formalmente— ocasionó que la sociedad de la época viviera bajo el temor de que se pudiera desatar un nuevo conflicto internacional de carácter nuclear, con catastróficas consecuencias para la vida humana.

Durante la Guerra Fría, cada superpotencia percibía al otro como potencial enemigo, por lo que se vieron orillados a intimidar al adversario mediante exhibiciones de dominio y superioridad militar. Por ello, los historiadores Matt Billie y Erika Lishock consideran que este periodo histórico permite entender la detonación de las carreras entre las superpotencias. Ellos afirman que “de muchas maneras, la Guerra Fría encaminó estos esfuerzos, ya que Este y Oeste compitieron para obtener ventaja militar, influencia política y superioridad tecnológica”.⁴⁵ Así, este concepto puede ser entendido propiamente como el conflicto entre los bloques representados por Estados Unidos y la Unión Soviética, desarrollado



a partir de profundas diferencias políticas e ideológicas que ya existían desde antes de la Segunda Guerra Mundial, y que conllevó manifestaciones públicas de poderío tecnológico y militar, lo que amenazaba con alterar la tranquilidad internacional. A decir de Gustavo Morello

lo vivido en la guerra, el fracaso de la mentalidad del progreso indefinido, la destrucción del continente más civilizado y la crisis del individualismo [...] plantearon a la Iglesia la necesidad de revalorizar el mundo y reconocer los valores de la modernidad. Si quiere proponer a este mundo lastimado el mensaje del amor y la esperanza cristiana tiene que dialogar con él, escucharlo, comprenderlo.⁴⁶

De tal modo, la Segunda Guerra Mundial, el conflicto bélico más destructivo registrado en toda la historia humana, sin duda mostró a la Iglesia la ineficiencia de las condenas para oponerse a la modernidad y transformar al mundo bajo un esquema cristiano. En este sentido, Roma buscó fomentar la concordia internacional, en un contexto de gran tensión entre las superpotencias.

Cabe también señalar los notables cambios culturales que se produjeron durante la Guerra Fría. Hobsbawm señala que esta época fue foco de una revolución cultural, definida por él como “una revolución en el comportamiento y las costumbres, en el modo de disponer del ocio y en las artes comerciales, que pasaron a configurar cada vez más el ambiente que respiraban los hombres y mujeres urbanos”.⁴⁷ Esta revolución implicó una serie de cambios radicales en el ámbito de la vida cotidiana y de las ideas, mismas que otrora conformaban una sociedad tradicional que restringía o excluía férreamente a aquello que se saliera de los parámetros convencionales.

Según Hobsbawm, la revolución cultural alcanzó su punto culminante durante las décadas de 1960 y 1970 y, entre otros aspectos, se manifestó en: 1) la metamorfosis que su-



frió el esquema de la familia tradicional y que dio lugar a modelos familiares hasta entonces invisibilizados y rechazados —monoparental, homoparental, sin hijos, etc.—; 2) la conciencia que los jóvenes empezaron a tomar de sí mismos y su transformación en consumidores masivos de los productos de las industrias culturales; 3) la revolución sexual, que tuvo lugar cuando las normas sexuales, herencia de la moral victoriana, fueron cuestionadas; y 4) la decadencia de la influencia que las iglesias tradicionales —tanto la católica como las denominaciones protestantes— ejercían sobre los creyentes⁴⁸. Especialmente este último punto preocupaba a la Iglesia, pues en los países mayoritariamente católicos el número de feligreses comenzó a disminuir progresivamente, y cada vez eran menos los que aspiraban a dedicarse al sacerdocio.⁴⁹

Antes de pasar al siguiente apartado, es imprescindible hacer una precisión: resulta imposible —ante el panorama polarizado del mundo de postguerra— encasillar al catolicismo dentro de uno u otro bloque, pues su postura fue más bien intermedia. La Iglesia romana no promovía la colectivización de los medios de producción y se oponía a la lucha de clases, además de que condenaba al ateísmo y el anticlericalismo sostenidos por los regímenes comunistas. Sin embargo, tampoco optó por amparar exclusivamente los intereses de las élites económicas que existían en los países del bloque capitalista, por lo menos no *de iure*, pues también se oponía a algunas bases del capitalismo liberal, como el afán de lucro, el materialismo, el individualismo y el hedonismo. La postura que Roma sostenía era la ya mencionada doctrina social de la Iglesia, expresada inicialmente en 1891 mediante la encíclica *Rerum Novarum*. Como ya se mencionó, este documento pontificio proponía un mejoramiento en las condiciones laborales de los trabajadores y condenaba la ambición de las élites capitalistas. Asimismo, es la base del catolicismo social, movimiento que adquirió gran influencia durante el siglo XX y que fue reafirmado en 1931 por el papa



Pío XI, a través de la encíclica *Quadragesimo Anno* —En el cuadragésimo aniversario—.

La doctrina social fue la respuesta de la Iglesia ante la influencia que el socialismo fue cobrando entre los movimientos obreros durante la última parte del siglo XIX, pues la misma *Rerum Novarum* inicia afirmando que “el prurito revolucionario [...] desde hace ya tiempo agita a los pueblos”.⁵⁰ El rechazo al socialismo, según este texto, se debía a que se consideraba que la revolución del proletariado contradecía los principios no violentos del cristianismo y, por tanto, resultaba necesario que la Iglesia clarificara una vía a seguir que estuviera en armonía con el Evangelio. No obstante, es de precisar que se admitía la propiedad privada y la diversidad de clases sociales, aunque se condenaba al afán de lucro y la explotación de los trabajadores, en pos de la justicia.

Por su parte, la encíclica *Quadragesimo Anno* renovó la condena hacia el socialismo “puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana”. Además, enfatizó el carácter social y público de la propiedad privada, la cooperación y unidad de clases sociales, y el papel del Estado en la redistribución de la riqueza, pues “armoniza la propiedad privada con las necesidades del bien común”.⁵¹ Esta encíclica sigue indirectamente la línea argumentativa de *Quas Primas*, al aducir que se estaba presenciando la descristianización del régimen social y económico contemporáneo, por lo que resultaba imperativa la restauración del orden social basado en la ley evangélica.

Así, pese a las ya aludidas ambivalencias, la Iglesia preconciliar no abandonó su postura anticomunista. Solo en 1918 se había verificado un breve intento, por parte de Roma, de acercamiento hacia un Estado socialista: la Rusia bolchevique. En ese año, el cardenal Pietro Gasparri afirmó que “la Iglesia no tiene nada que objetar contra el sistema comunista [...], exige solamente de los Estados, cualquiera que sea su sistema, que no estorben la libertad del culto y el ministerio sacerdotal”.⁵² Sin embargo, una vez que este



acercamiento fracasó, la Iglesia reasumió su postura anticomunista, dedicando en 1937 toda una encíclica a la condena del “comunismo ateo”: *Divini Redemptoris* —Divino redentor—, emitida por el papa Pío XI.⁵³ Desde otro ángulo, la situación de persecución religiosa que predominaba tras la cortina de hierro —como se le conocía a la frontera entre el bloque oriental y el occidental—, propició que en Occidente se popularizara la expresión “Iglesia del silencio”, acuñada por Pío XII en 1951, para aludir a los católicos que eran objeto de coacciones y represión por parte del Estado soviético.

El Concilio Vaticano II: la renovación de la Iglesia romana

Una de las décadas más tensas de la Guerra Fría fue la de 1960. En primera instancia, en Cuba se suscitó una revolución inspirada en ideas de izquierda, que triunfó en 1959 y que instauró el primer régimen socialista del continente americano. Por esta razón, los años inmediatamente posteriores estuvieron marcados por una constante alarma por parte de Estados Unidos y de diversos sectores ante la potencial expansión del socialismo en el resto de América. En segundo lugar, en 1961 se construyó el muro de Berlín, el cual separaba la parte de la ciudad que era administrada por la República Democrática Alemana —socialista— de aquella que se encontraba bajo el espectro económico de la República Federal Alemana —capitalista—. Y en tercera instancia, la crisis de los misiles en 1962 agudizó las tensiones entre las dos superpotencias, y arrastró a la opinión pública a especular sobre la posibilidad de una nueva conflagración mundial, esta vez con armas de destrucción masiva de por medio.

En este marco, el ascenso del cardenal Angelo Giuseppe Roncalli como papa de la Iglesia católica en 1958, cambió el panorama de las relaciones entre la institución romana y el mundo del exterior. Tal y como Philippe Chenaux apunta, en lugar de continuar reiterando las condenas que sus antecesores habían emitido en contra del marxismo, el discurso de



Roncalli —quien había adoptado el nombre papal de Juan XXIII— tendió a ser conciliador y abierto.⁵⁴ Este pontífice incluso estableció contacto con el máximo líder de la Unión Soviética, Nikita Jrushchov, recibió personalmente a su hija en el Vaticano, y ha sido desmentido que excomulgara a Fidel Castro⁵⁵, expresiones todas de la *ostpolitik* —política del este— con la que la Santa Sede buscaba estrechar relaciones con el bloque oriental.⁵⁶ Por supuesto que esta nueva actitud no invalidaba las condenaciones previas, pero sí ponía de manifiesto la disposición romana de acercarse al mundo con un discurso renovado.

Poco tiempo después de su ascenso al papado, el 25 de enero de 1959 Juan XXIII convocó a la realización de un concilio, cuya finalidad era impulsar un *aggiornamento* en el seno de la Iglesia romana. Esta necesidad fue una de las líneas distintivas de su pontificado, lo cual se puede entrever a lo largo de sus escritos. Por ejemplo, su encíclica *Mater et Magistra* —Madre y maestra—, publicada el 15 de mayo de 1961 con motivo del septuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, puso en evidencia esta inclinación, según observa Chenaux.⁵⁷ En efecto, el texto instaba a los católicos a aplicar los principios de la doctrina social de la Iglesia en sus vidas diarias, exhortación acompañada de un llamado a la colaboración con los no católicos, en los siguientes términos:

Los católicos, en el ejercicio de sus actividades económicas o sociales, entablen a veces relaciones con hombres que tienen de la vida una concepción distinta [...] Deben, sin embargo, al mismo tiempo, mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas o, al menos, puedan conducir al bien.⁵⁸

Para Juan XXIII resultaba legítimo el que los católicos colaboraran incluso con aquellas personas que no profesaban



el mismo credo, siempre que dicha asociación derivara en obras que “puedan conducir al bien”. La misma encíclica anticipaba el *aggiornamento* que el Concilio Vaticano II hizo objeto de discusiones, pues declaraba que “actualmente la ardua misión de la Iglesia consiste en ajustar el progreso de la civilización presente con las normas de la cultura humana y del espíritu evangélico”.⁵⁹ Más adelante, en la encíclica *Pacem in Terris* —La paz en la tierra— de 1963, Juan XXIII reiteraría que los católicos debían relacionarse con los cristianos no católicos e incluso con los no creyentes a fin de fomentar la paz.

La organización del Concilio tuvo lugar entre 1959 y 1962, y estuvo constituida por dos etapas: la fase antepreparatoria y la fase preparatoria. Durante la primera, la Santa Sede solicitó a los obispos de todo el mundo que enviaran sus sugerencias acerca de los posibles temas que debía abordar el Concilio, lo que señalaba la relativa autonomía que Juan XXIII deseaba otorgarle a la asamblea conciliar.⁶⁰ Para ordenar y clasificar en forma sistemática las miles de sugerencias recibidas, el papa había establecido una comisión antepreparatoria, la cual llevó a término esta tarea en menos de un año. En junio de 1960 comenzó la segunda fase, cuando Juan XXIII estableció las comisiones preparatorias. La función de estas comisiones era la de preparar, con base en las sugerencias recopiladas, los esquemas que más adelante serían puestos a consideración de la asamblea para su discusión, modificación y aprobación en pleno. Finalmente, el Concilio Vaticano II fue inaugurado el 11 de octubre de 1962 por el papa Juan XXIII con la asistencia de más de dos mil obispos, o padres conciliares, procedentes de distintas regiones del mundo.

El pontificado de Juan XXIII fue muy breve, pues este falleció el 3 de junio de 1963. Sin embargo, el Concilio Vaticano II no se vio interrumpido a su muerte, pues unos días más tarde, el 21 de junio de 1963, el cardenal Giovanni Battista Montini ascendió al pontificado, con el nombre de Pablo VI,



y dio continuidad a la asamblea convocada por su antecesor. Las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II se desarrollaron entre 1962 y 1965, y los temas discutidos pueden clasificarse de acuerdo a la tipología propuesta por el cardenal belga Leo Jozef Suenens: *ecclesia ad intra*, dentro de la Iglesia, es decir, asuntos internos concernientes a su estructura y ritual, y *ecclesia ad extra*, fuera de la Iglesia, lo que correspondía a la relación de la Iglesia romana con el exterior.⁶¹

De lo anterior se desprende que la Iglesia fue el eje central en torno al cual giraron todos los temas discutidos en el Concilio. Las reformas conciliares procuraron abrir una reflexión sobre la naturaleza sacramental de Iglesia, con una perspectiva centrada en todo el conjunto de creyentes como “pueblo de Dios”, más que en la sola jerarquía eclesiástica.⁶² De acuerdo con la constitución dogmática *Lumen Gentium* —Luz de los pueblos—, la Iglesia “es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”.⁶³ Esta visión sacramental reemplazó al antiguo paradigma eclesiológico decimonónico, el cual postulaba que la Iglesia constituía una *societas perfecta* —sociedad perfecta— recalcando así su carácter institucional, jerárquico y centralizado.⁶⁴

Las tres principales reestructuraciones internas fueron las reformas litúrgica, laical y episcopal, cuyos rasgos generales se abordarán enseguida. Con la finalidad de promover la integración de los laicos en el ejercicio espiritual del culto divino, el Concilio introdujo una serie de cambios en los rituales. Esta reforma litúrgica quedó expresada en la constitución *Sacrosanctum Concilium* —Sacrosanto concilio—, decretada el 4 de diciembre de 1963. Entre los cambios introducidos, destacó el hecho de que el latín dejó de ser la lengua exclusiva durante el culto, pues se permitió el uso de la lengua “vulgar” en “las lecturas y moniciones, en algunas oraciones y cantos”, por ser “muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia”.⁶⁵ Tam-



bién se promovieron adecuaciones a la liturgia, ajustadas al contexto social y cultural, y se aceptó la inclusión de variadas tradiciones musicales, sin exclusión del canto gregoriano.⁶⁶

El papel de los laicos también fue repensando por el Concilio. El decreto *Apostolicam Actuositatem* —Actividad apostólica—, proclamado el 18 de noviembre de 1965, enfatizaba la importancia de la actividad evangélica de los seglares. Debido a que los laicos viven “en medio del mundo”, la relevancia de su actividad radicaba en que esta podía constituirse en un vehículo más que uniera a la Iglesia con el mundo no católico. El decreto agregaba que “como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia”.⁶⁷ Esta última afirmación es importante, pues fue formulada en la misma época en que surgió la segunda ola del feminismo, y muestra cómo la Iglesia pretendía fomentar el papel de la mujer dentro de la propia institución. La revalorización del apostolado seglar se manifestó en el hecho de que, a partir de 1963, Pablo VI invitó como auditores conciliares a varios laicos, tanto hombres como mujeres, quienes participaron en la elaboración de la constitución *Gaudium et Spes* —El gozo y la esperanza— y en la del propio decreto *Apostolicam Actuositatem*.⁶⁸

Con respecto a los obispos, el Concilio estableció la enseñanza de la colegialidad episcopal, es decir, la colegialidad en el gobierno de la Iglesia. De acuerdo con la constitución *Lumen Gentium*, el apóstol Pedro y el resto de los apóstoles de Jesús conformaron en su tiempo un “colegio apostólico”, razón por la cual el papa y los obispos del mundo debían vincularse de una forma similar para dirigir a la Iglesia. La formulación de esta enseñanza, que en esencia procuraba acotar el excesivo centralismo en la figura del papa, no estuvo libre de polémica, pues algunos padres conciliares conservadores estimaban que la colegialidad episcopal contrariaba el dogma de la infalibilidad papal proclamado por



el Concilio Vaticano I. Ante estas discusiones, el papa Pablo VI intervino, agregando una controvertida *Nota explicativa praevia* a la constitución *Lumen Gentium*. Dicha nota matizaba la doctrina de la colegialidad episcopal, al reafirmar la supremacía del obispo de Roma, y la distinción entre la autoridad papal ejercida libremente, y la autoridad del colegio de obispos, ejercitada solamente con la anuencia y bajo la supervisión del papa.⁶⁹

En relación con las reformas *ad extra*, del Concilio emanaron una serie de lineamientos que ajustaron la relación de la Iglesia católica con las denominaciones no católicas, con las religiones no cristianas, con los no creyentes y, en general, con todos los seres humanos, independientemente de su credo o ideología. La vocación conciliar por entablar un diálogo con el mundo fue notoria desde el hecho de que la asamblea contó con observadores no católicos, tanto ortodoxos como protestantes. Esto mostraba un interés por estrechar vínculos con otras denominaciones, objetivo que ya algunos sectores dentro de la Iglesia romana buscaban desde tiempo atrás, como ya se mencionó.

Este interés se vislumbró en las declaraciones del Concilio con respecto al ecumenismo. El decreto *Unitatis Redintegratio* —Restauración de la unidad— se promulgó el 21 de noviembre de 1964 y, desde la primera oración, declaraba que uno de los objetivos fundamentales que perseguía el Concilio era “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos”.⁷⁰ Afirmaba que la iniciativa ecuménica de muchas denominaciones protestantes había surgido “por inspiración del Espíritu Santo” —afirmación que revocaba la condena que Pío XI lanzó en 1928 contra el movimiento ecuménico— y declaraba las intenciones romanas de colaborar en el reforzamiento de los lazos entre todas las iglesias cristianas del mundo. A través de *Unitatis Redintegratio*, el Concilio reconocía a los creyentes no católicos como auténticos cristianos, y a las diversas denominaciones cristianas como vehículos válidos de salvación. Una de las demostra-



ciones simbólicas de esta nueva actitud ecuménica ocurrió durante la última sesión conciliar, cuando Pablo VI y Atenágoras, Patriarca de Constantinopla, acordaron invalidar las excomuniones que en 1054 se habían declarado mutuamente ambas sedes patriarcales, y que derivaron en la separación definitiva de la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa.⁷¹

Además, el Concilio redefinió la relación entre el catolicismo y las religiones no cristianas, como el hinduismo, el budismo, el judaísmo y el islam. La declaración *Nostra Aetate* —En nuestra época—, promulgada en 1965, fomentaba no sólo la tolerancia y la aceptación, sino también la colaboración entre la Iglesia católica y las distintas confesiones religiosas del mundo. Según este texto, todas las religiones son dignas de respeto, pues, aunque haya discrepancias entre la doctrina católica y las prácticas y creencias no cristianas, estas últimas “reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres”.⁷² Resultó especialmente notable lo concerniente a la relación con el judaísmo pues, desde tiempos medievales, a los judíos se les atribuía la crucifixión de Jesús y, por tanto, se les acusaba del crimen de “deicidio” —asesinato de Dios—. El Concilio secundó el diálogo entre judíos y católicos, con el argumento de que “si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras”.⁷³ Estas resoluciones fueron sumamente innovadoras, después de siglos en los que predominó el pretendido dogma que dictaba que “fuera de la Iglesia no hay salvación”.⁷⁴

En relación con las anteriores reformas, el Concilio planteó implícitamente la relación de la Iglesia con el Estado, a través de la declaración *Dignitatis Humanae* —La dignidad humana— de 1965. Tal documento establecía que la libertad religiosa era un derecho inalienable de todos los seres humanos, y desaprobaba, por tanto, que cualquier autoridad negara a las personas la libertad de practicar la religión que estas escogieran. Igualmente, declaraba que el



Estado debía favorecer la libertad religiosa, evitando imponer a la población la profesión de cualquier confesión.⁷⁵ Todas estas proposiciones suponían el fin de la condena histórica de la Iglesia —que tanto Gregorio XVI como Pío IX habían proclamado de forma categórica en múltiples ocasiones— hacia el laicismo y hacia el modelo de Estado secular ponderado por los regímenes liberales. Por tal motivo, el sector de padres conciliares conservadores expresó su rechazo hacia el contenido de este texto, e incluso intentó evitar que fuese promulgado.⁷⁶

Quizá uno de los documentos más relevantes que emitió el Concilio Vaticano II fue la constitución pastoral *Gaudium et Spes* —Los gozos y las esperanzas— proclamada el 7 de diciembre de 1965. Este documento sentó las bases de la ulterior relación entre la Iglesia y el mundo moderno. En primer lugar, el Concilio definió el concepto de “mundo”, entendido como

la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que esta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación.⁷⁷

La comprensión del mundo a la que llegó el Concilio es destacable pues, lejos de seguir anatemizándolo, trató de percibirlo en su más amplia dimensión. A través de esta constitución pastoral, el Concilio reconoció la mutua relación existente entre la Iglesia y el mundo, al afirmar que la Iglesia presta su “ayuda al mundo”, al mismo tiempo que recibe “del mundo múltiple ayuda”.⁷⁸ Dada la época en que se suscitó el Concilio, *Gaudium et Spes* refleja la preocupación de que la Guerra Fría pudiera derivar en un nuevo en-



frentamiento mundial: “Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo”.⁷⁹ Asimismo, como parte del balance que este documento hace sobre el “mundo de hoy”, fueron señalados otros fenómenos sociales que caracterizaban a la humanidad del siglo XX, tales como el avance científico y tecnológico, el notable crecimiento de las ciudades, los constantes movimientos migratorios, el desarrollo de nuevas ideas —mismas que llevaban a los jóvenes a “rebelarse”— y la disminución de la espiritualidad.⁸⁰

En este punto, cabe indicar que el Concilio esclareció la postura de la Iglesia con respecto a los no creyentes. Si bien evidentemente se rechazó al ateísmo, *Gaudium et Spes* promovió la reflexión en torno a las principales causas que orillan a los seres humanos a negar la existencia de Dios, y también planteó la necesidad de una estrecha colaboración entre creyentes y ateos, de la siguiente manera: “La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo”.⁸¹ Aunado a lo anterior, *Lumen Gentium* reconoció que pueden ser salvos aquellos que “sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta”, en quienes hay mucho de “bueno y verdadero”.⁸²

Asimismo, *Gaudium et Spes* reafirmó el reconocimiento de la autonomía y validez de los avances científicos, llegando a “deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.⁸³ Mas adelante, el documento pondera el desarrollo de las disciplinas científicas en sus diferentes campos, refiriéndose directamente a las



ciencias exactas, las ciencias naturales, las ciencias sociales y las ciencias históricas.⁸⁴

Por otro lado, Morello señala que *Gaudium et Spes* también “justifica la violencia cuando está conculcada la dignidad humana, inclusive se reconoce el derecho de los pueblos a defenderse por las armas una vez agotados los recursos pacíficos”.⁸⁵ En efecto, dicha documento retomó los planteamientos de la doctrina social de la Iglesia al propugar por condiciones laborales apropiadas, días de descanso obligatorios, un reparto menos desigual de la riqueza, el respeto a la dignidad de los trabajadores y el derecho de los mismos a la libre asociación. Además, sugería que la huelga, aunque no recomendable, seguía siendo un medio a través del cual los trabajadores podían pugnar por sus derechos laborales. De esta manera, la Iglesia aceptaba como legítima la lucha en favor de la erradicación de las inequidades sociales, e incluso motivaba a los feligreses a luchar contra las injusticias, la opresión, la intolerancia y el autoritarismo.⁸⁶

Todo esto fue esencial para el diálogo que muchos intelectuales católicos emprendieron con los marxistas durante el periodo postconciliar. Según Chenaux, dicho diálogo fue posible debido a que los católicos buscaron puntos en común con la doctrina marxista, en lugar de insistir en repudiarla. Es de subrayar que el Concilio no anatemizó explícitamente al comunismo, pese a la iniciativa de algunos padres conciliares que insitían en que fuese solemnemente condenado, pues Juan XXIII y Pablo VI optaron por una postura moderada que, en el marco de la Guerra Fría, fomentara la paz y la concordia entre todos los pueblos.⁸⁷ De tal forma, en Europa se desarrolló un diálogo con los marxistas durante la segunda mitad de la década de 1960, mediante la organización de encuentros en los que se buscaba “una convergencia doctrinal entre cristianismo y marxismo, concebidas como dos formas de humanismo proyectadas hacia el mismo futuro”.⁸⁸



Incluso en enero de 1977, el papa Pablo VI recibió en el Vaticano al intelectual marxista Giulio Carlo Argan, quien había sido electo alcalde de Roma el año anterior. Pese a todo, durante la década de 1970 los partidos comunistas europeos buscaron incorporar a los católicos dentro de sus filas —en Italia, se denominó como “compromiso histórico” a la tendencia alentada por el Partido Comunista Italiano de cooperación con los partidos Democracia Cristiana y Socialismo Italiano—, lo que incidó en que el entusiasmo inicial por el diálogo disminuyera considerablemente al interior del catolicismo.⁸⁹

Las nuevas orientaciones concertadas por el Concilio, especialmente aquellas que parecían contravenir la pasada tradición de la Iglesia, levantaron polémica al interior de la asamblea conciliar. August Franzen afirma que durante la segunda sesión “tuvieron lugar recios duelos oratorios. Conservadores y progresistas luchaban para que se tomara una decisión acorde con sus respectivas tesis”.⁹⁰ El ala más intransigente del Concilio, que en realidad constituía una minoría, se asoció en torno a un grupo conocido como *Coetus Internationalis Patrum* —Grupo Internacional de Padres—, cuya principal finalidad era evitar que fueran promulgadas las reformas más innovadoras.⁹¹ El Coetus fue fundado el 2 de octubre de 1963, durante la segunda sesión del Concilio, siendo el arzobispo francés Marcel Lefebvre su presidente fundador y uno de sus principales dirigentes.⁹² Este grupo solicitó al Concilio que el comunismo fuese condenado y que el mundo fuese consagrado al Inmaculado Corazón de María, además de que sus miembros se opusieron a varias de las declaraciones contenidas en los principales documentos conciliares.⁹³

Los miembros del Coetus se opusieron abiertamente a la renovación de la Iglesia, por considerar que esta implicaba alterar la enseñanza transmitida por el magisterio de la misma. “Renovación” es un concepto medular del lenguaje conciliar cuyo significado, aunque no aparece explícitamente en



ningún documento emitido por la asamblea, puede inferirse a partir de algunas declaraciones. En el discurso de apertura del Concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII afirmó que para que la doctrina cristiana permee en las personas y en los grupos sociales, se debía ser fiel a la verdad evangélica, sin ignorar las circunstancias presentes del mundo contemporáneo, pues estas trazaban nuevas rutas para el apostolado católico.⁹⁴

La renovación de la Iglesia, de acuerdo con este pontífice, no consistía en modificar los dogmas centrales del catolicismo, pues estos son considerados inmutables —más adelante, en la misma alocución, el papa afirmó que “la verdad del Señor permanece para siempre—, sino en repensar la actividad de la Iglesia a partir de los cambios que se habían producido en el mundo contemporáneo. *Sacrosanctum Concilium* se refirió a tal intención de la siguiente manera: “Este sacrosanto Concilio se propone [...] adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio [...] y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia”.⁹⁵ El cambio promovido por el Concilio consistía en adaptar el discurso y actividad de la Iglesia de acuerdo a los “signos de los tiempos” para, de tal manera, acercar a los no católicos a Roma.

En ningún momento se pretendió que esta adaptación fuese puramente superficial. Diversos autores coinciden en señalar que el Vaticano II procuraba inaugurar un nuevo paradigma eclesiológico, que rebasara el modelo afianzado por las anteriores asambleas conciliares de Trento y Vaticano I.⁹⁶ Por ejemplo, al reconocer que los protestantes no se encontraban excluidos de la salvación por el hecho de no ser católicos, se agotaba el espíritu de la contrarreforma promovida por el Concilio de Trento. Asimismo, la asamblea abandonaba la actitud antimodernista que había inspirado al Concilio Vaticano I al exhortar a los feligreses a relacionarse con los no católicos, a respetar sus creencias y puntos de vista y a colaborar con ellos en la edificación de una mejor sociedad,



Quizá la figura más reaccionaria ante el Vaticano II fue el ya mencionado prelado Marcel Lefebvre, quien llegó a acusar a Juan XXIII, a Pablo VI y a Juan Pablo II de “haber fundado una Iglesia «modernista» o «neoprotestante»”.⁹⁷ Los cuestionamientos de Lefebvre dieron lugar a un movimiento cismático que, aún hoy en día, se ha mantenido renuente a aceptar las reformas promovidas por el Concilio. El movimiento —organizado formalmente en 1970 bajo el nombre de Fraternidad Sacerdotal San Pío X— fue objeto de gran controversia cuando el 29 de agosto de 1976, Lefebvre ofició una misa en latín ante seis mil personas, bajo el rito preconiliar, en abierta rebeldía a los parámetros dictados desde Roma.

Abordar el tema del lefebvrismo no forma parte de los objetivos de la presente investigación. Sin embargo, es necesario señalar que para Lefebvre el Concilio implicó una ruptura con algunas de las tradiciones más significativas del catolicismo, razón por la cual se negó a aceptar la validez de las resoluciones conciliares. Para la jerarquía romana, por otro lado, el Concilio en realidad daba continuidad a las líneas generales que el catolicismo había sostenido desde sus orígenes, pero adaptándolas a las condiciones del mundo contemporáneo. Ante esta diversidad de perspectivas sobre el Vaticano II, cabe retomar un par de preguntas formuladas por Blancarte: “¿existe entonces un catolicismo preconiliar y uno posconiliar? ¿O es el mismo catolicismo, bajo un nuevo disfraz?”⁹⁸

Tras el Vaticano II, en todo el orbe católico se produjo una crisis interna, misma que precisamente tenía relación con las distintas interpretaciones que se hicieron sobre la enseñanza emanada del Concilio. En los años del postconcilio, un entusiasmo generalizado irrumpió en muchos círculos teológicos progresistas, donde comenzó a esbozarse una lectura conciliar abierta a modificaciones incluso en formulaciones doctrinales tradicionales.⁹⁹ Algunos teólogos sugerían, por ejemplo, que se debía replantear la enseñanza de



la Iglesia con respecto al celibato sacerdotal o al control de natalidad. Esta situación propició que, tanto el papa como algunas figuras antes progresistas, se replegaran en las posturas tradicionales.

Las últimas dos encíclicas que Pablo VI publicó, *Sacerdotalis Caelibatus* —El celibato sacerdotal, de 1967— y *Humanae Vitae* —La vida humana, de 1968—, reafirmaron la perspectiva conservadora sobre dichos temas; un esfuerzo por evitar que el entusiasmo por el Concilio diera lugar a revisiones dogmáticas heterodoxas. Esta “crisis de la fe”, como la denomina Chenu, vino acompañada de otras situaciones conflictivas: una “crisis del magisterio”, cuando los teólogos se desencantaron debido a la actitud neointransigentista tomada la Santa Sede; una “crisis del clero”, originada ante la compleja transición por la que atravesaron los sacerdotes católicos, apremiados a adaptarse a las nuevas orientaciones conciliares; y una “crisis del laicado”, evidenciada en la disminución de adeptos en las organizaciones seculares.¹⁰⁰

Ahora bien, el impacto del Concilio Vaticano II no fue homogéneo en las diversas regiones del mundo. Si bien algunas prescripciones conciliares se asumieron generalmente sin mayores inconvenientes, como las relativas a la reforma litúrgica, otras disposiciones tuvieron repercusiones diferentes. En América Latina, por ejemplo, el entorno fue propicio para la aplicación y adaptación de los postulados conciliares, tal como se verá en el siguiente apartado.

Del Vaticano II a la Conferencia de Medellín: la recepción del Concilio en América Latina

Morello plantea que la recepción postconciliar en Latinoamérica se vio marcada por dos hechos fundamentales: en primer lugar, la publicación de la encíclica *Populorum Progressio* —El desarrollo de los pueblos— en 1967, documento en el que el papa Pablo VI expuso los problemas sociales que los países del “tercer mundo” —específicamente de América



Latina y África— enfrentaban; y en segundo lugar, la reunión de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹⁰¹, que se desarrolló entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968 en Medellín, Colombia. En dicha reunión “por primera vez la jerarquía tomaba conciencia oficialmente de la gravísima situación de injusticia social a la que señaló como violencia institucionalizada”¹⁰².

Con respecto al primer punto, en la *Populorum Progressio* el papa afirmó que la Iglesia salió del Concilio con una “renovada toma de conciencia” que la obligaba a “ponerse al servicio de los hombres para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad”.¹⁰³ De acuerdo con Pablo VI, los anteriores pontífices no habían sido indiferentes a las cuestiones sociales, pues tanto León XIII como Pío XI y Juan XXIII habían emitido algunas encíclicas que tocaban diversas problemáticas de su tiempo. Sin embargo, debido a que la cuestión social “ha tomado una dimensión mundial”, el Concilio había hecho un llamado urgente para poner mayor atención a esta cuestión.¹⁰⁴

La encíclica enumera las problemáticas que, desde el punto de vista del papa, eran las más graves de la época: el colonialismo, la desigualdad económica, el racismo y la brusca transición de una sociedad tradicional a una industrial. Asimismo, se condenó al capitalismo “sin freno”, pues su afán de lucro había derivado en las profundas inequidades sociales que se vivían particularmente en los países en vías de desarrollo. Sin embargo, también se admitía que el capitalismo había hecho aportaciones en los ámbitos de la organización del trabajo y del desarrollo industrial.¹⁰⁵

El documento, además, planteaba algunas acciones que podían contribuir a la resolución de todas las problemáticas mencionadas: evitar el abuso del derecho a la propiedad privada mediante la realización de algunas expropiaciones estratégicas, el impulso a la industrialización, la implemen-



tación de diversos programas por parte de los gobiernos, el fomento a la educación —especialmente a la alfabetización—, la creación de un fondo mundial para combatir la pobreza y la puesta en marcha de reformas económicas, todo con el fin de evitar la vía revolucionaria, pues esta “engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas”.¹⁰⁶ De conformidad con el espíritu pluralista del Concilio, el llamado hecho por Pablo VI no sólo contemplaba a católicos, sino también a cristianos no católicos, creyentes en general, hombres de Estado, intelectuales y a “todos los hombres de buena voluntad”.¹⁰⁷

En relación al segundo punto, se puede decir que la Conferencia de Medellín fue producto de la renovada preocupación social que el Consejo Episcopal Latinoamericano había adquirido en esos años, particularmente a partir de la revolución cubana. Así, Ricardo Arias Trujillo plantea que la instauración del socialismo en Cuba motivó al episcopado de América Latina a tomar medidas para resolver las principales problemáticas sociales del continente y, de esta manera, evitar que más países de la región optaran también por la vía socialista.¹⁰⁸ Sin embargo, estas nuevas inquietudes del CELAM no pueden considerarse “únicamente como fruto de una reacción, como una respuesta defensiva que sólo se puso en marcha una vez que el peligro se hizo inminente”, pues muchos católicos latinoamericanos, tanto clérigos como laicos, “no ocultaban su malestar frente a las deficiencias de modelos que, si bien antes habían alimentado sus esperanzas, ahora parecían insuficientes, por lo que debían ser suplantados por propuestas más osadas”.¹⁰⁹

La Conferencia de Medellín fue inaugurada por Pablo VI, quien se convirtió así en el primer papa de la historia en visitar América Latina.¹¹⁰ En su discurso inaugural, el pontífice aludió al impulso que el Concilio dio al compromiso social de la Iglesia, y en referencia a las clases bajas afirmó que “nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y



de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social”.¹¹¹ Por consiguiente, aunque el papa rechazó que la Iglesia debiera optar por la vía del marxismo, de la rebelión o del anarquismo, sí exhortó a asumir una postura crítica con respecto a los “sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país”.¹¹²

Esta conferencia episcopal fue significativa, porque planteó la necesidad de cambios sociales profundos para combatir las inequidades socio-económicas imperantes en los países latinoamericanos. Asimismo, enfatizó la liberación de los pobres y de los pueblos en general, liberación que constituía un preludio de la redención espiritual a través de Jesús. Si el Concilio Vaticano II es considerado el evento más trascendental de la historia de la Iglesia romana del siglo XX, la Conferencia de Medellín es estimada como “el acontecimiento más importante de la Iglesia en América Latina, y quizá del continente en cuanto tal, en el siglo XX”.¹¹³ Así, en el lapso intermedio entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, la teología latinoamericana alcanzó un grado de desarrollo notable, distinguiéndose de la europea por subrayar la necesidad de combatir las distintas problemáticas sociales que aquejaban a este continente. Morello afirma que si “la teología europea nació muy marcada por el diálogo con los intelectuales”, la latinoamericana, por su parte, “desde el principio, tuvo un cuño mucho más popular, con una preocupación muy clara hacia los problemas sociales”.¹¹⁴

Este ambiente de renovación de la Iglesia latinoamericana fue propicio para el desarrollo de movimientos católicos que incorporaron elementos del marxismo y del protestantismo, lo que habría sido inconcebible previo al Vaticano II: la teología de la liberación y la renovación carismática. La teología de la liberación tomó este nombre por enfatizar el compromiso que poseen los católicos con la liberación socioeconómica de las clases explotadas y oprimidas, lo que



suele denominarse “opción preferencial por los pobres”. José Manuel Rodríguez Canales explica que esta tendencia teológica está definida a partir de categorías marxistas, pues

el papel central de la teología es visto como «praxis histórica» y como un «quehacer político» comprometido con la lucha por la liberación política y económica de los sectores menos favorecidos a los que hay que ayudar a tomar conciencia de la opresión para que unidos luchen por sus derechos y dignidad.¹¹⁵

El mismo autor sostiene que la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en 1979 en la ciudad de Puebla, México, cumplió con el objetivo de aclarar y corregir “varias de estas tendencias ideológicas sociologizantes o políticas partidarias surgidas después de Medellín”.¹¹⁶ En efecto, la orientación de la Conferencia de Puebla se puso de manifiesto desde el mismo discurso inaugural pronunciado por el papa Juan Pablo II, quien afirmó que la conferencia “deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición”.¹¹⁷

De esta manera, la teología de la liberación fue considerada una tergiversación de las disposiciones a las que la Iglesia había llegado con respecto a la situación latinoamericana. La Conferencia de Puebla enfatizó que, por encima de la liberación económica a través de la lucha contra la clase explotadora, el ser humano debía liberarse del pecado, “liberación hecha de reconciliación y perdón”¹¹⁸, es decir, en el ámbito espiritual.¹¹⁹

Por su parte, la renovación carismática se originó en Estados Unidos en 1967 y, según apunta Paula Cabrera, es conocida como “la corriente pentecostal del catolicismo”¹²⁰, esto debido a la gran cantidad de características que comparte



con dicho movimiento protestante, tales como la realización de servicios religiosos eufóricos (no sólo con entonación de himnos y danzas, sino también con manifestaciones de “dones del Espíritu”, como la sanación), la activa participación de los laicos en estos servicios y, evidentemente, el gran “énfasis en la figura del Espíritu Santo”.¹²¹ A diferencia de la teología de la liberación, la renovación carismática fue reconocida como parte de la Iglesia romana, debido a que no se distanció esencialmente de ninguna de las doctrinas fundamentales del catolicismo.¹²²

Consideraciones finales

Para la interpretación de las reformas asumidas por el Concilio Vaticano II se debe considerar, como uno de sus ejes principales, la relación entre la propia Iglesia católica y el mundo moderno. Esta relación había sido inicialmente de tensión, pues desde los siglos XVIII y XIX la Iglesia había condenado explícitamente lo “moderno”, es decir, todo aquello que consideraba contrario a los principios evangélicos, y que abarcaba una amplia variedad de ideologías, tendencias filosóficas, doctrinas y sistemas, tales como el naturalismo, el liberalismo, el socialismo y el racionalismo. El Concilio Vaticano I constituyó la máxima expresión de la hostilidad de la Iglesia ante el mundo moderno, y el dogma de la infalibilidad papal proclamado durante ese Concilio, supuso la intransigencia de Roma ante las posibilidades de cambio y renovación.

Sin embargo, la Iglesia fue moderando y repensando el paradigma condenatorio a lo largo de la primera mitad del siglo XX con la realización de algunas adaptaciones notables hasta que finalmente replanteó su actitud durante la década de 1960, ante la gran cantidad de transformaciones sociales y culturales que el mundo occidental experimentó en este periodo. Tanto los efectos devastadores de la Segunda Guerra Mundial, como la incertidumbre de la guerra fría y los



cambios sociales y culturales que tuvieron lugar en Occidente, hicieron que la condena del mundo dejara de ser considerada por la Iglesia como una opción viable. Por el contrario, el diálogo empezó a percibirse como la alternativa adecuada para los nuevos tiempos.

Así, mientras que en el Concilio Vaticano I la postura intransigente era la predominante, en el Vaticano II la posición renovadora fue la que terminó imponiéndose sobre la Iglesia romana. Se puede afirmar que el Vaticano I fue el Concilio de la resistencia ante la modernidad, mientras que el Vaticano II constituyó el Concilio de la renovación y del diálogo con el mundo. En este sentido, los conceptos de intransigentismo y renovación se vuelven fundamentales, pues mientras que el primero se emplea para designar a la actitud de rechazo ante los principales componentes del mundo moderno, el segundo alude a las reformas emprendidas por el Vaticano II, cuya finalidad era adaptar a la Iglesia de acuerdo a los “signos de los tiempos”. Pese al Concilio Vaticano II, algunos sectores se mantuvieron renuentes a adherirse a las nuevas disposiciones y mantuvieron una postura reaccionaria, misma que sigue teniendo presencia hasta la actualidad.

En América Latina, por otro lado, la recepción postconciliar se llevó a cabo durante la segunda mitad de la década de 1960 y durante la de 1970, gracias a la actividad desempeñada por el Consejo Episcopal Latinoamericano, cuyas reuniones contribuyeron a definir el curso de la recepción en este continente. Fue durante este periodo que se desarrollaron la Teología de la Liberación y la Renovación Carismática, ambas como parte de la atmósfera renovadora que la Iglesia experimentaba, y aunque la primera fue rechazada, no deja de ser notoria la intención de amplias capas por amalgamar a la enseñanza católica concepciones provenientes de sistemas antes condenados por la Iglesia.

En México la Iglesia también experimentaba estas vicisitudes, aunque ajustándose a las particularidades propias



del contexto nacional, pues el enfrentamiento entre el clero y el gobierno mexicano, derivada de la separación entre la Iglesia y Estado que instauraron los gobiernos liberales del siglo XIX, marcó profundamente el curso de la historia del catolicismo en este país. Dicha situación de la Iglesia romana en México será objeto de análisis en el siguiente capítulo.







Capítulo 2.

El catolicismo en México ante la renovación conciliar: antiliberalismo, anticomunismo y aggiornamento, 1855-1968.

No puede haber una renovación de la sociedad ni del mundo, si antes no se da una renovación en el espíritu de los cristianos.

Monseñor Miguel Darío Miranda,
arzobispo primado de México

En el capítulo previo se ha puesto de relieve que durante el siglo XX la Iglesia católica experimentó, a nivel mundial, adaptaciones significativas. Por su parte, la Iglesia en México no estuvo al margen de las transformaciones establecidas desde Roma, así como de la oleada de cambios sociales y culturales que caracterizaron a la década de 1960. Sin embargo, pueden destacarse especificidades históricas en las condiciones de la Iglesia mexicana, particularmente a partir del temprano ascenso del laicismo liberal, a mediados del siglo XIX, que trajo como consecuencia la restricción de la acción política y social del clero.

De tal manera, la Iglesia mantuvo una actitud intransigente ante el liberalismo político y, especialmente, ante la postura anticlerical asumida por el régimen emanado de la revolución mexicana. La Guerra Cristera (1926-1929) constituyó el clímax de las tensiones entre la Iglesia y el Estado, si bien esta conflagración bélica concluyó con un acuerdo entre ambas facciones, resolución comúnmente conocida como *modus vivendi*, mismo que permitió a la Iglesia recuperar parte de su influjo social, aunque bajo un marco legal muy acotado.



Por otro lado, el anticomunismo católico del siglo XX fue una prolongación de la resistencia de la Iglesia ante el liberalismo político, pues el clero consideraba que la irrupción de las ideas socialistas se había verificado como consecuencia de la ideología liberal promovida por el Estado. Así, el discurso eclesiástico que predominó durante gran parte de este siglo se caracterizó por su contenido conservador, pues la Iglesia aspiraba a recobrar, al menos en parte, algo de la preponderancia política y social que había perdido debido a la instauración del laicismo en el país.

El objetivo del presente apartado consiste en analizar las actitudes intransigentes asumidas por la Iglesia en México durante los siglos XIX y XX, así como los efectos que tuvo el Concilio Vaticano II en las posturas del clero mexicano sobre el liberalismo, el comunismo y, en general, sobre el mundo moderno. En primer lugar, se identificarán los antecedentes históricos del laicismo y el anticlericalismo en México, así como las reacciones de la Iglesia frente a las disposiciones liberales del Estado. Enseguida, se revisará el fenómeno del miedo hacia el comunismo entre la feligresía mexicana, y se establecerán las diferencias entre el anticomunismo de las primeras décadas postrevolucionarias y el propio de la Guerra Fría, ambos alentados por dos revoluciones: la revolución de octubre de 1917 y la revolución cubana de 1959, respectivamente. Posteriormente, se analizará el impacto del Concilio Vaticano II en la vida religiosa de México durante la década de 1960, para finalmente abordar la recepción de los postulados sociales del Concilio en el país.

Las reacciones de la Iglesia ante el laicismo y el anticlericalismo en México

Al alcanzar México su independencia política y una forma de gobierno republicana, la separación entre la Iglesia y el Estado no formaba entonces parte del proyecto político impulsado por los promotores de la nueva nación. La primera



Constitución mexicana, emitida en 1824, fue promulgada “en el nombre de Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad”. Asimismo, en su artículo 3 estipulaba que “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.¹ Así, durante toda la primera mitad del siglo XIX, el laicismo fue prácticamente inexistente en México, pues las leyes posicionaban al catolicismo como la religión oficial del país.

En 1833, no obstante, se verificó un intento de reforma liberal, promovido por Valentín Gómez Farías, entonces vicepresidente encargado de la presidencia de la república en ausencia de Santa Anna. Gómez Farías impulsó leyes que fueron calificadas como anticlericales; entre ellas: el cierre de la Real y Pontificia Universidad de México, la sujeción de los seminarios al gobierno, la efectividad del Patronato Nacional², así como el destierro de los clérigos que se negaran a cumplir con estas disposiciones.³ Sin embargo, ante la insatisfacción del clero y del ejército, que derivó en que el país estuviera al borde de la insurrección, Santa Anna asumió la presidencia y revirtió la mayoría de las reformas de Gómez Farías.⁴

De tal manera, se puede afirmar que “desde 1821 hasta 1860 —o desde un cierto punto de vista, hasta la Constitución de 1857— la nación profesaba la intolerancia, que, vale la pena recordarlo, para los católicos de la época no era un defecto, sino una virtud [...]”.⁵ Sin embargo, de acuerdo con Blancarte, a principios de la segunda mitad del siglo XIX el proyecto liberal fue ganando terreno y triunfó en 1855 con la revolución de Ayutla. Una vez en el poder, los liberales concluyeron que, lejos de tratar de imponer la tradición de un Patronato Nacional, como Gómez Farías había pretendido, lo más indicado era separar las esferas de actividad de la Iglesia y del Estado. Así, la Constitución de 1857 evitó referirse a los privilegios de la Iglesia católica y a la exclusión de



cualquier otro credo, por lo que la instauración del laicismo quedaba implícita.⁶

Ante este panorama, diversos prelados de la Iglesia mexicana reaccionaron condenando las reformas liberales, específicamente las restricciones al fuero eclesiástico —especificadas en la *Ley Juárez*, de 1855— y la desamortización de los bienes de la Iglesia —establecida en la *Ley Lerdo*, de 1856—. De tal modo, no sorprende que, al ser promulgada la Constitución de 1857, el arzobispo de México y los obispos de Oaxaca, San Luis Potosí, Guadalajara y Chiapas tardaran poco en externar su rechazo.⁷

Un año antes de haber sido promulgada la Constitución, el propio papa Pío IX expresó su reprobación hacia las reformas liberales que el gobierno mexicano estaba implementando en el país. En su alocución del 15 de diciembre de 1856, que de hecho constituye, según José Luis Fernández y Horacio Heredia, “la única condena oficial de la Santa Sede a la legislación liberal mexicana”⁸, el papa afirmó de manera categórica:

Porque, para que los fieles que allí viven lo sepan, y para que las multitudes del universo católico lo conozcan, se prueba por nosotros todo aquello que fue hecho por los gobernantes de la república mexicana contra la religión católica, contra la Iglesia y sus sagrados ministros, pastores, leyes, derechos, propiedades y contra la autoridad de su Santa Sede; elevamos nuestra voz pontificia con apostólica libertad y con este vuestro consentimiento unánime, y condenamos, reprobamos y declaramos inválidos y nulos todos los anteriormente mencionados decretos, y lo demás, que allí por el poder civil ha cometido con tanto desprecio a la autoridad eclesiástica y a su apostólica sede, y lo que se sancionó con tanto perjuicio y detrimento de la religión y sobre todo de los hombres, de los sagrados obispos y de los eclesiásticos.⁹



Dicha alocución, además, condenaba algunos de los principios básicos del liberalismo político como las libertades de prensa, de expresión y de culto, pues consideraba que estas corrompían fácilmente “la moral y las mentes de la gente”, lo que eventualmente derivaría en la completa “destrucción de nuestra santa religión.”¹⁰ Se puede decir que la intransigencia hacia el mundo moderno que la Iglesia de Roma sostuvo durante el siglo XIX, en México se manifestó en el rechazo hacia las políticas que los regímenes liberales comenzaron a aplicar desde finales de la década de 1850.

Estas disposiciones, contenidas en las leyes de Reforma y en la propia Constitución, planteaban la separación entre la Iglesia y el Estado, restándole así a la primera la preponderancia social y política que había tenido desde el periodo virreinal. Esto se realizó mediante la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos y de Separación de la Iglesia y el Estado, la Ley del Matrimonio Civil y la Ley Orgánica del Registro Civil, las tres de 1859, y alcanzó su punto culminante con la Ley de Libertad de Cultos de 1860.¹¹ De esta manera, el control que tenía la Iglesia sobre panteones, instituciones educativas y sobre los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones, pasó a ser ejercido por el Estado mexicano.

La Guerra de Reforma (1858-1861) enfrentó precisamente a la facción liberal con la conservadora, que propugnaba la abolición del laicismo y de la libertad de cultos por considerarlos perjudiciales para el desarrollo nacional.¹² Al salir derrotados de la guerra, los conservadores promovieron el establecimiento de un régimen monárquico en México, lo que llevó a proclamar a Maximiliano de Habsburgo como emperador del Imperio Mexicano en 1864. Aunque la imposición de este monarca fue respaldada incluso por el papa Pío IX, con la expectativa de que revocaría las leyes de Reforma, el nuevo emperador mexicano en realidad pretendió dar continuidad a la legislación liberal, con lo que perdió el apoyo de los conservadores.¹³ A la caída del Imperio en 1867,



el país entró en la fase conocida como la República Restaurada, periodo en el que se afianzó el triunfo de la facción liberal, lo que permitió que, en 1873, las leyes de Reforma fueran integradas en la Constitución mexicana, lo cual generó la oposición de algunos sectores conservadores.¹⁴

En 1876 ascendió al poder Porfirio Díaz, quien dio continuidad a las políticas liberales. Contrario a lo que tradicionalmente se piensa, Díaz no retrocedió en la aplicación de las leyes de Reforma; si bien optó por una política moderada que tendía a la conciliación y tolerancia con la Iglesia. Esto se debía a que Díaz pretendía consolidar al Estado mexicano, desarticulado y enfrentado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, y una medida para llevarlo a cabo era mitigando el tono anticlerical de los mandatos anteriores. Pese a ello, Díaz

nunca permitió el establecimiento de relaciones diplomáticas [con la Santa Sede] ni consideró revertir el proceso de desamortización o nacionalización de los bienes eclesiásticos, mucho menos la separación entre el Estado y las Iglesias o de libertad de culto. Tampoco favoreció la presencia pública de funcionarios en ceremonias religiosas ni la sacralización religiosa del poder público.¹⁵

La jerarquía católica reaccionó favorablemente ante la moderación porfirista, aunque nunca dejó de denunciar al liberalismo político y al laicismo como “males” que debían revertirse. Por ejemplo, en un discurso publicado el 7 de agosto de 1900, el obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca y Obregón, condenó el laicismo y otras políticas liberales, por considerarlas contrarias a la naturaleza, lo que le valió críticas por parte de miembros del Partido Liberal.¹⁶

Por otro lado, a partir de la revolución mexicana la relación entre la Iglesia y el Estado se tensó, debido a que los regímenes emanados del movimiento revolucionario aplicaron medidas anticlericales aun más rigurosas que las que se



habían implementado durante el siglo XIX. De acuerdo con Gabriela Aguirre, los constitucionalistas consideraban que la Iglesia había participado en la conspiración para derrocar a Francisco I. Madero en 1913 y, por tanto, era percibida como cómplice del régimen huertista.¹⁷ Esto, aunado a la influencia de ideologías como el anarquismo, resultó en que la actitud de la facción constitucionalista tendiera a ser jacobina, manifestándose en acciones anticlericales desmedidas, como la expulsión de sacerdotes, y el cierre y destrucción de inmuebles religiosos.

Ante esta escalada anticlerical, el clero mexicano, mayormente en el exilio, emitió en 1914 la *Carta pastoral colectiva a los católicos mexicanos sobre la persecución religiosa*, en la que denunció la hostilidad de los revolucionarios hacia la Iglesia como producto de una conspiración masónica y protestante, urdida en los Estados Unidos.¹⁸ Dicho documento además negaba el presunto respaldo de la clerecía mexicana al régimen huertista, y enfatizaba que el origen primario del anticlericalismo se encontraba en el liberalismo político, particularmente en algunos de sus componentes: la educación laica, la prensa no católica y la “desmoralización” —término que, en este contexto, puede interpretarse como secularización.¹⁹

Asimismo, la Constitución de 1917 limitó el campo de acción de la Iglesia, particularmente en el ámbito educativo y social, pues no sólo afirmaba la educación laica, sino que prohibía el culto externo, desconocía toda personalidad jurídica a las iglesias, acotaba el número de presbíteros y negaba la intromisión de la Iglesia en la vida política del país, entre otras restricciones.²⁰ Además, planteaba un proyecto social capaz de rivalizar con el catolicismo social, pues hasta entonces la Iglesia aventajaba a los revolucionarios en lo referente a la mitigación de las necesidades sociales, particularmente del sector obrero.²¹ La jerarquía mexicana exiliada reaccionó ante la nueva legislación mediante la *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre la Constitución de*



1917, escrito en el que, de nueva cuenta, se denunciaba el anticlericalismo revolucionario.²²

Aunque el Estado moderó su hostilidad hacia la Iglesia inmediatamente superada la fase bélica de la revolución, las tensiones se reanudaron a mediados de la década siguiente, alcanzando su punto cumbre durante la Guerra Cristera (1926-1929). Durante este periodo, Plutarco Elías Calles, presidente de México entre 1924 y 1928, y posteriormente jefe máximo de la revolución hasta mediados de la década de 1930, se convirtió en “el promotor más dedicado y poderoso del programa jacobino”.²³ El anticlericalismo de este periodo se caracterizó por su radicalismo pues, de acuerdo con Alan Knight, se tendía a considerar a la Iglesia como antirrevolucionaria, antinacional, y asociada con la ignorancia y la superstición.²⁴ Así, mientras que los liberales del siglo XIX pretendían separar los campos de acción de la Iglesia y del Estado, la facción revolucionaria que tomó el poder durante las décadas de 1920 y 1930, con Calles al frente, buscaba atenuar la influencia social de la Iglesia hasta lograr erradicarla completamente.²⁵

En efecto, puede afirmarse que el objetivo del anticlericalismo gubernamental consistía en sujetar a la Iglesia a su control y relegarla al ámbito privado, eliminando de la esfera pública su influencia y actividades políticas, sociales y culturales, para consolidar de ese modo el control social del Estado sin la presencia de poderes paralelos. De tal modo, la “clerecía” y los “conservadores” eran identificados como enemigos de la Revolución, en tanto que, a través de la educación, presuntamente implantaban ideas contrarias a los principios revolucionarios.

Con base en estas premisas, el 14 de junio de 1926 el régimen callista emitió la llamada *Ley Calles*, que consistía en una enmienda del Código Penal, disponiendo sanciones más rigurosas sobre el incumplimiento de las leyes que restringían la actividad de la Iglesia mexicana. De acuerdo con Alicia Olivera Sedano, la *Ley Calles* en realidad no incorporaba

nuevos elementos jurídicos en materia religiosa, sino que reafirmaba las disposiciones de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución de 1917.²⁶ De esta manera, la “Iglesia se mostraba inconforme no porque se hubiesen aprobado «nuevas leyes», sino porque se le obligaba a cumplir las antiguas disposiciones”.²⁷ El clero mexicano reaccionó intentando negociar con el gobierno, pero fue en vano, por lo que, con la aprobación del papa Pío XI, promovió la suspensión del culto y el cierre de los templos mediante una carta pastoral colectiva emitida en julio del mismo año.²⁸

Por su parte, el 18 de noviembre de 1926 el papa expidió la encíclica *Iniquis Afflictisque* —Inicuas y afflictivas—, en la que brindó algunas orientaciones a la Iglesia mexicana con motivo del clima anticlerical que predominaba entonces en el país. Dicho documento denunciaba a las autoridades mexicanas “por su fanático odio a la religión”, pues habían continuado “aplicando, más dura y violentamente, día con día, sus leyes injustas”.²⁹ Asimismo, alababa la resistencia que los católicos mexicanos oponían ante tal legislación, llamándolos “descendencia valiente y generosa, dispuesta siempre a sufrir prisiones, rencillas, y hasta la misma muerte por la santa libertad de la Iglesia”.³⁰

El papa instaba a los católicos a rezar a la Virgen de Guadalupe, “patrona celestial del pueblo mexicano”, para que ella intercediera por el regreso de la concordia y la paz al país, y para que, de no ocurrir esto pronto, pudiera “fortalecerlos en su determinación de mantener su libertad mediante la profesión de su fe”.³¹ De tal forma, la Santa Sede manifestaba su aprobación hacia la resistencia que los católicos mexicanos oponían a las medidas anticlericales del régimen revolucionario. Sin embargo, dicha actitud de resistencia no fue homogénea entre los católicos del país, pues mientras que en algunos lugares se optó por la resistencia pasiva, en otros se escogió la vía armada.

La Guerra Cristera tuvo lugar entre 1926 y 1929, promovida principalmente por la Liga Nacional para la Defensa de



las Libertades Religiosas, entidad fundada en 1925. El mismo papa había alabado la labor de la liga en la ya citada encíclica, pues consideraba que sus miembros trabajaban “en armonía y con asiduidad” para presentar “un frente invencible unido al enemigo”.³² Y al mismo tiempo que la Iglesia de Roma insistía en la instauración de un orden social cristiano en Occidente —véase capítulo 1—, los ligeros pretendían la implantación del reino de Cristo en México, lo que explica que su grito de batalla haya sido “¡Viva, Cristo Rey!”. Al respecto, Knight hace la siguiente alaración:

Por supuesto, muchos católicos —incluso muchos cristeros— no compartían estas elevadas —¿y utópicas?— ambiciones; sólo querían proteger su fe y sus prácticas tradicionales. Pero una minoría católica radical quería ir más lejos, y en el ambiente exaltado de los años veinte y treinta, creyeron que el apocalipsis de la revolución podía introducir un nuevo milenio: un nuevo e integralista “orden social cristiano de Cristo Rey”.³³

Con base en el comentario anterior, se puede decir que buena parte de la feligresía católica del país, opuesta a las políticas liberales y anticlericales del Estado desde mediados del siglo XIX, mantenía una postura intransigentista, caracterizada, como se vio en la tipología esbozada en el capítulo precedente, por su resistencia a las distintas manifestaciones del mundo moderno, particularmente al liberalismo y al socialismo. Asimismo, los cristeros —por lo menos los que perseguían el establecimiento del reino de Cristo— pueden ser definidos como integralistas, en tanto poseían un proyecto social radical que incluso se llegó a procurar mediante el enfrentamiento armado.

La actitud de la Santa Sede, con respecto a la forma que estaba tomando el conflicto entre los católicos y el Estado mexicano, sufrió un viraje para favorecer un acuerdo entre ambas partes. Si bien durante 1927 en Roma se pensaba que



la victoria cristera era plausible, en parte debido a la influencia de algunos obispos que simpatizaban con la actividad de la Liga, para 1928 Pascual Díaz, obispo de Tabasco, “conveció al Vaticano de que este triunfo católico no era posible”.³⁴ De tal modo, la Santa Sede, con la mediación estadounidense y el apoyo de un sector del clero favorable al diálogo con el Estado, negoció la firma de arreglos con el gobierno mexicano, lo que tuvo lugar el 21 de junio de 1929. En dichos acuerdos, el “gobierno prometía respetar la Iglesia, pero las leyes y los artículos constitucionales seguían tal cual, si bien eran letra muerta”.³⁵

La disposición del Vaticano para llegar a un acuerdo se debía, según Meyer, a un esfuerzo romano “para salvar la institución, la Iglesia católica, amenazada por el tiempo del mundo”.³⁶ Aunque el papa había manifestado previamente su aprobación hacia la actividad de la Liga, finalmente “prefirió la batalla por las almas, lo que en el terreno secular significaba la disputa por las conciencias”.³⁷ Esto implicaba desvincular a los católicos mexicanos de los asuntos políticos del país y, por tanto, frenar la movilización armada de los cristeros, por ser incompatible con esta línea. Por esta razón, pese a la inconformidad suscitada entre muchos ligueros debido a los ya mencionados arreglos, el episcopado mexicano replanteó el modo de actuar de la feligresía frente al poder civil. En adelante, el medio a través del cual los laicos podrían respaldar a la Iglesia sería la Acción Católica, estructurada en Italia por el papa Pío XI en 1925 como una organización sin vínculos políticos y bajo el control directo de la Iglesia. En concordancia con lo anterior, el 31 de diciembre de 1929 Pascual Díaz, convertido en arzobispo primado de México, promovió la creación de la Acción Católica Mexicana.³⁸

Y aunque la Guerra Cristera terminó en ese año, el anticlericalismo experimentó una nueva escalada durante la década de 1930. Por ejemplo, en 1934 Calles afirmó en su famoso “Grito de Guadalajara” que el gobierno pretendía



apoderarse “de las conciencias, de la conciencia de la niñez, de la conciencia de la juventud, porque la juventud y la niñez deben pertenecer a la revolución”³⁹, lo cual se verificó mediante la implementación de la educación socialista. Esta generó nuevas reacciones y conflictos religiosos durante los primeros años del gobierno de Lázaro Cárdenas. Por ello, se considera que el *modus vivendi* no se implementó realmente sino hasta alrededor de 1938.

La oposición al comunismo entre los católicos mexicanos

Si la Iglesia decimonónica se caracterizó por su abierto rechazo al liberalismo político y al anticlericalismo, durante el siglo XX la intransigencia católica se volcó hacia una actitud de anticomunismo exacerbado. Esto no quiere decir que la Iglesia dejó de ser antiliberal o antilaica, pues episodios como la Guerra Cristera demuestran que estas posturas siguieron teniendo cabida en el catolicismo mexicano, por lo menos hasta el Concilio Vaticano II. Tampoco significa que antes del siglo XX la Iglesia no fuera anticomunista, pues durante el porfiriato, el clero no fue ajeno a la influencia de doctrinas como el socialismo y el anarquismo entre los círculos obreros. Lo que planteo es que, debido a las circunstancias por las que México atravesó en las décadas posteriores a la Revolución, producto de un complejo entramado de coyunturas internas y externas, el intransigentismo anticomunista adquirió un protagonismo que nunca había tenido en la historia de la Iglesia mexicana.

En consecuencia, la línea anticomunista que la Iglesia asumió durante buena parte del siglo XX se puede interpretar como una continuidad de la actitud antiliberal tan característica del XIX. Efectivamente, aunque el liberalismo y el socialismo son doctrinas político-económicas mutuamente excluyentes, para la Iglesia ambas se encontraban asociadas, por ser consideradas errores representativos del mundo moderno.⁴⁰ Blancarte explica que “para la jerarquía católica el



triunfo del liberalismo por medio de la Revolución francesa había llevado naturalmente a la concepción materialista y de ahí al socialismo”.⁴¹ Así, desde el punto de vista eclesial, el comunismo había irrumpido en el país como efecto de las políticas liberales que el Estado mexicano había impulsado desde la época de la Reforma.

Sin embargo, hay que puntualizar que el talante anticomunista de la Iglesia mexicana no fue uniforme a lo largo del siglo XX, pues este fue mostrando particularidades significativas, conforme el contexto nacional e internacional iba cambiando. Por consiguiente, puede plantearse una distinción entre el anticomunismo postrevolucionario, y el que rebrotó durante la Guerra Fría, particularmente después del triunfo de la revolución cubana en 1959. El primero empezó a tener manifestaciones notables por lo menos desde 1920, cuando el clero mexicano, convocado por el arzobispo primado de México, monseñor José Mora y del Río, expresó a través de una carta pastoral colectiva su inquietud por el ascenso del comunismo bolchevique en el mundo.⁴² Se puede afirmar que el anticomunismo de este periodo estuvo marcado por el triunfo de la revolución de octubre en Rusia, mismo que llevó al establecimiento de un Estado socialista y a la instauración, en 1922, de la Unión de Repúblicas Socialistas y Soviéticas (URSS). Sin embargo, para la década de 1930, el Estado mexicano se constituyó en el foco central de las críticas de la Iglesia, por considerarse que sus políticas públicas eran de carácter comunista. La persecución desatada durante el primer lustro de dicha década, y la adopción de la educación “socialista” en 1934, fueron percibidas como intentos gubernamentales de imponer el comunismo en México.

Por otro lado, la emisión en 1937 de la encíclica *Divini Redemptoris* del papa Pío XI, contribuyó a reforzar esta percepción. Dicho documento, que tenía la finalidad de reafirmar la condena de la Iglesia hacia el comunismo, aseveraba que Rusia y México eran “regiones en que el comunismo ha

podido consolidarse y dominar”.⁴³ En otras palabras, la ofensiva anticomunista fue alentada por la propia Santa Sede, que equiparaba la situación soviética y la mexicana “de manera arbitraria, ya que la asunción del comunismo en Rusia difería en mucho de la persecución religiosa que se llevó a cabo en México por motivos muy distintos”.⁴⁴ Sin embargo, una vez establecido el *modus vivendi* de manera definitiva, y tras la Segunda Guerra Mundial, este ánimo anticomunista decreció considerablemente, si bien no desapareció.

Posteriormente, el triunfo de la revolución cubana en 1959, y la adopción del socialismo como la ideología oficial de Cuba en 1961, revitalizó la animadversión de la Iglesia mexicana hacia la doctrina marxista, lo que quedó de manifiesto a través de la campaña contra el comunismo que se verificó durante la década de 1960.⁴⁵ Dicha campaña fue promovida por distintos prelados prominentes, tales como el arzobispo primado de México, Miguel Darío Miranda; el cardenal y arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera; y el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, quienes emitieron cartas pastorales y circulares con el fin de denunciar la penetración del comunismo en el país.

Esta reacción anticomunista se vio alentada por una declaración hecha por el presidente Adolfo López Mateos el 1 de julio de 1960 en la que afirmó: “mi gobierno es, dentro de la Constitución, de extrema izquierda”.⁴⁶ López Mateos además llevó a cabo algunas acciones que intranquilizaron a los sectores más intransigentes, como el haberse mostrado solidario con el régimen de la revolución cubana, actitud que justificó bajo el principio de la “libre autodeterminación de los pueblos”, la difusión del libro de texto gratuito, de presunta tendencia comunizante, y su acercamiento hacia la Unión Soviética, recibiendo incluso al ministro ruso Anástas Mikoyan en 1959.

Es necesario notar que ese “anticomunismo mexicano, masivo como la catolicidad nacional, no fue promovido por Roma, como en los años 30 o al principio de la Guerra Fría”.⁴⁷ Un indicio que pone en evidencia este hecho es que,



mientras que la campaña anticomunista impulsada por la Santa Sede décadas atrás había sido puesta “bajo la égida del poderoso Patrono de la Iglesia [Universal], San José”⁴⁸, el anticomunismo mexicano de la década de 1960 se encontraba bajo el “amparo” de la Virgen de Guadalupe, Patrona de México, como lo demuestran diversas declaraciones de la época.⁴⁹

Las alusiones a la Virgen de Guadalupe obedecían a la connotación nacionalista que se le pretendió dar al discurso anticomunista. En efecto, la campaña contra el comunismo procuró afianzarse en el espíritu nacionalista de la población, pues la Iglesia había fomentado la idea de que ser mexicano era equivalente a ser católico y, por tanto, el comunismo ateo constituía una ideología antipatriótica. En este sentido, monseñor Miranda manifestó en 1961 que los principios cristianos eran “el alma de nuestra nacionalidad” y que, debido a que la mayor parte de la población mexicana era católica, “nadie puede desconocer, a pesar de las incomprensiones de muchos, de las falsas interpretaciones de otros y de las malévolas calumnias de algunos, que la Iglesia constituye en México un factor tan importante en la vida y defensa de nuestra patria”.⁵⁰ Monseñor Garibi, por su parte, afirmó que la historia de México estaba “íntimamente ligada a la devoción y al amor de la Virgen Santísima de Guadalupe y ese amor, como que nos da el vínculo de la mexicanidad”.⁵¹

Por otro lado, contrario a la actitud suscitada durante la década de 1930, la Iglesia de este periodo ya no etiquetaba al Estado mexicano como un régimen de tendencias comunistas, si bien este podía encontrarse infiltrado por algunos agentes socialistas externos. Así, la amenaza comunista fue percibida como proveniente del exterior del país, y ya no se asoció más con el ideario de la revolución mexicana.⁵² El gobierno mexicano ahora era considerado como un aliado de la Iglesia en su lucha contra el comunismo, tal y como dejan entrever las siguientes palabras de monseñor Miranda:



Muy alentador por cierto, y motivo de fundada esperanza es saber que la Suprema Autoridad civil de nuestra patria ha dado en estos días público testimonio de la conciencia y de la apreciación del gravísimo mal que amaga a la nación y que además, orienta clara y acertadamente a todos los mexicanos a conjurar el peligro, invitándonos a todos principalmente a remediar en su propia raíz aquellos males y deficiencias que entre nosotros son los motivos más propicios a la expansión del comunismo.⁵³

Asimismo, para fomentar la oposición al comunismo entre los católicos mexicanos, la estrategia del clero consistió en inducir el miedo hacia esta doctrina. Antes de avanzar, cabe aquí esbozar algunas precisiones en torno al concepto de “miedo”, pues este será un término recurrente al abordar el anticomunismo eclesástico en México y Monterrey. Jean Delumeau apunta que una de las principales características del catolicismo en Occidente es su deliberado fomento del miedo entre los creyentes, entendido a este como “el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)”.⁵⁴ Delumeau distingue entre dos tipos de miedo: en primer lugar se encuentran los “miedos espontáneos”, es decir, aquellos que son sentidos por “amplias capas de la población”, independientemente de su posición social o situación económica; en segundo lugar, están los “miedos reflejos”, que son “dirigidos por los directores de conciencia de la colectividad, por tanto, ante todo, por los hombres de la Iglesia”.⁵⁵

Ciertamente, desde sus orígenes, la Iglesia ha empleado el miedo como un mecanismo de control social. Durante la Edad Media y el Renacimiento, los hombres vinculados con la Iglesia se dieron a la tarea de identificar a los agentes que eran utilizados por el diablo para cumplir con sus propósitos y, entre estos actores, se encontraban “los turcos, los judíos, los herejes, las mujeres (especialmente las brujas)”.⁵⁶ De esa forma, la Iglesia promovía la idea de que el miedo al demonio y a sus agentes era más importante que el miedo a los desastres naturales o a los conflictos bélicos, por ejemplo.⁵⁷



Asociar con el demonio todo aquello que a la Iglesia no le agradaba se constituyó en un artilugio ampliamente usado en el discurso religioso. Durante la Edad Media y el Renacimiento, toda corriente religiosa heterodoxa —desde los movimientos albigense y valdense, hasta el protestantismo— era considerada herejía y “toda herejía y todo hereje son demoníacos”.⁵⁸ Similares condenaciones enfrentaron otras ideologías heterodoxas, como las surgidas durante la Ilustración, y ya en el siglo XIX, a propósito del enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo moderno, el papa Pío IX expresó en la encíclica *Quanta Cura* (1864) que, quienes negaban “a nuestro Soberano Señor Jesucristo”, eran “movidos o incitados por el espíritu de Satanás”.⁵⁹

Otro ardid empleado, especialmente en periodos de convulsión política y social, consistía en postular potenciales enemigos y acrecentar exageradamente el peligro que éstos representaban. Delumeau explica que “en una situación de estado de sitio [...] el poder político-religioso, que se siente frágil, se ve arrastrado a una sobredramatización y multiplica como a capricho el número de sus enemigos del interior y del exterior”.⁶⁰

En resumen, de acuerdo con Delumeau, algunos artilugios empleados por la Iglesia para fomentar el miedo entre la población han sido: 1) vincular con el diablo todo aquello que no se considera acorde con los principios del cristianismo, y 2) exagerar el peligro que representaban potenciales amenazas externas. Ambas estrategias fueron utilizadas por el clero mexicano durante la campaña anticomunista, como se verá a continuación.

En primer lugar, la identificación del comunismo como una ideología demoniaca estuvo sumamente presente en el discurso eclesástico de ese periodo. Puede citarse como ejemplo el hecho de que, en 1961, en el contexto de la manifestación anticomunista que tuvo lugar en la Ciudad de México el 15 de mayo, y que será abordada más adelante, el “vocero del MFC [Movimiento Familiar Cristiano] afirmó que la tesis del comunismo es herética y bárbara, porque está inspirada por Satanás, que quiere aplastar la verdad funda-



mental de que el hombre está hecho para conocer, amar y servir a Dios”.⁶¹

En segundo lugar, la presunta amenaza que representaba el comunismo también fue excesivamente vaticinada por el episcopado mexicano, llegando a asumir una actitud marcadamente alarmista que se aproximaba a lo obsesivo. Monseñor Miranda afirmó que el avance del comunismo en México constituía un “grave peligro [...] para nuestra patria”, pues dicha ideología dirigía sus ataques hacia los “principios cristianos” de los mexicanos, con el fin de “tener despejado el campo para establecer aquí el régimen de opresión y de esclavitud con el cual domina ya por desgracia a tantos pueblos”.⁶² Por otro lado, en su *Carta pastoral sobre el comunismo*, monseñor Márquez y Toriz declaró:

Tenemos argumentos para afirmar que muchas de las cosas que están sucediendo en nuestra patria, y últimamente en nuestra ciudad de Puebla, están profundamente ligadas a conjuras internacionales, a todo un plan mundial de destrucción de nuestra civilización cristiana, a un titánico esfuerzo de los poderes del mal para adueñarse de nuestra patria y de todas las naciones. Ante un peligro tan grave, que pretende convertirse en tremenda realidad, no podemos callar. Lanzamos con todo el ímpetu de nuestro corazón pastoral el grito de alerta. Es urgente que todos abran bien los ojos para darse cuenta del peligro que nos amenaza.⁶³

Se podría argumentar que los temores de la jerarquía eclesial estaban fundados en la situación de persecución religiosa que se vivía entonces en los países del bloque socialista, particularmente en la Unión Soviética. Desde luego, a partir de 1958 en la URSS se produjo una intensa persecución religiosa desatada por el régimen de Nikita Jrushchov, y que tuvo tal magnitud, que incluso Jean Meyer considera que la situación religiosa había sido mejor durante los últimos años del periodo de Stalin.⁶⁴ En tan sólo cinco años, Jrush-



chov “manda cerrar la mayoría de las iglesias, conventos y seminarios autorizados por Stalin a partir de 1941; manda destruir miles de edificios religiosos y llenar las cárceles y los campos del gulag, de nuevo, con cristianos”.⁶⁵

Sin embargo, por lo menos para el caso mexicano, el estado de alerta de la Iglesia frente al peligro que representaba el comunismo fue desmedido. Aunque el clero denunció de forma persistente a los movimientos de izquierda, lo que provocó miedo entre la población, estos grupos nunca tuvieron la preponderancia e influencia política que generalmente se les atribuían. Por el contrario, y de acuerdo con María Martha Pacheco, en “esta época se puede notar un intento de la izquierda por organizarse; sin embargo, su desarticulación era muy grande y no logró la unidad que le atribuían las fuerzas conservadoras. Logró cierta unificación durante el conflicto de 1968, pero de forma muy efímera”.⁶⁶

Pese a esto, la jerarquía mexicana exteriorizó sus inquietudes con respecto a la posibilidad de que en el país se pudiera instaurar un régimen socialista, centrando su atención en los rasgos que consideraba más agobiantes: la potencial implantación del ateísmo, la supresión de instituciones como el matrimonio, la familia y la propiedad privada, y la presunta infiltración comunista a través de la educación. A continuación, se abordará, de manera muy sintética, cada uno de estos puntos.⁶⁷

En primer lugar, la Iglesia consideraba que la base ideológica del comunismo era la negación de la existencia de Dios, razón por la cual se afirmaba que dicha doctrina constituía un grave sacrilegio. En este sentido, dado que desde el punto de vista eclesiástico el comunismo excluía la dimensión espiritual del ser humano, se pensaba por consiguiente que esta doctrina también se oponía al mismo “orden moral”. Esta lógica se insertaba en la línea argumentativa del papa Pío XI, quien afirmó que “cuando se arranca del corazón de los hombres la idea misma de Dios, los hombres se ven impulsados necesariamente a la moral feroz de una salvaje



barbarie”, razón por la cual “el comunismo es intrínsecamente malo”.⁶⁸

En segunda instancia, se decía que la institución del matrimonio era objeto de ataques por parte de los comunistas pues, de acuerdo al cardenal Garibi, estos pretendían “que es sólo una unión, cuya única finalidad es darle hijos al Estado, negándole con frecuencia la estabilidad y poniendo [sic] que el divorcio es de uso constante acomodado a las exigencias del individuo [...]”.⁶⁹ Además, debido a que la Iglesia siempre ha considerado que los dos principales propósitos de la familia son la procreación y la educación de los hijos, se creía que el comunismo atentaba también contra dicha institución, pues comúnmente se sostenía que bajo el sistema socialista, los hijos eran separados de sus padres para ser adoctrinados exclusivamente por el Estado.

En tercer lugar, se afirmaba que el comunismo pretendía abolir la propiedad privada, lo que fue calificado como un “funesto error” por parte de monseñor Márquez.⁷⁰ Si bien se admitía que, en ocasiones, el derecho a la propiedad privada era objeto de abusos, la jerarquía consideraba que la solución a esta problemática consistía únicamente en moderar y limitar ese derecho, en aras del bien común, lejos de abolirlo completamente.

La cuestión educativa fue quizá el aspecto que a la Iglesia más alarmaba. El episcopado mexicano instó vehementemente a los padres de familia a mantenerse alerta con respecto a la educación de sus hijos, pues se creía que, a través del salón de clases, los niños y jóvenes podían estar siendo sutilmente adoctrinados. De tal suerte que al crearse la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuito en 1959, durante la presidencia de López Mateos, la Iglesia percibió con desconfianza el hecho de que se pretendiera homogeneizar los contenidos de la educación básica a nivel nacional.⁷¹ En Monterrey, los sectores conservadores se opusieron públicamente a la implementación del texto gratuito, tal y como se detallará más adelante.



La campaña anticomunista tuvo gran resonancia entre los católicos mexicanos, quienes asumieron las orientaciones que brindaron los miembros del episcopado mexicano a través de alocuciones y cartas pastorales. Una nota publicada en el semanario católico *Señal* en mayo de 1961 sintetizaba estas instrucciones, resumiéndolas en seis puntos: uno, rezar por el triunfo de la Iglesia católica sobre el comunismo; dos, testificar acerca de la propia experiencia cristiana para evidenciar su incompatibilidad con el socialismo; tres, manifestar este mismo testimonio ante las autoridades civiles del país; cuatro, promover la difusión de los principios cristianos a través de todos los medios posibles; cinco, colaborar con alguna asociación de laicos en la campaña anticomunista; y seis, vivir diariamente de acuerdo a las enseñanzas del cristianismo, particularmente de la doctrina social de la Iglesia, pues esta era considerada como la solución definitiva, capaz de satisfacer las necesidades sociales de todos los sectores de la población, evadiendo así la vía socialista.⁷² Por lo tanto, la campaña anticomunista de la década de 1960 generó una serie de prácticas culturales entre la feligresía, mismas que contribuyeron a reforzar la religiosidad de los católicos mexicanos, además de que fomentó todo un imaginario colectivo sobre la situación social por la que atravesaba entonces el país.

La adhesión de los católicos a la lucha anticomunista se puso en evidencia particularmente durante la primera mitad de 1961, periodo en el que se verificaron algunas manifestaciones anticomunistas en Chihuahua, Puebla y en la Ciudad de México. En el primer caso, debido a un incendio ocurrido el 19 de marzo en un templo católico de Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua, y que fue provocado presuntamente por comunistas, un grupo de católicos de ese municipio reaccionó expresando públicamente que “si las provocaciones siguen, si las amenazas arrecian, si hay algún indicio de que se trata de destruir templos católicos, sabremos defender nuestras creencias religiosas. Sabremos responder en el te-



rreno que sea necesario, como hombres, como mexicanos y como católicos”.⁷³

En el caso de Puebla, la situación se tornó más compleja. El 24 de abril un grupo de estudiantes organizó una manifestación anticomunista, misma que terminó de forma violenta debido, según la versión de la prensa católica, a que “fue atacada por los rojos, quienes provocaron un encuentro en el que hubo varios heridos”.⁷⁴ Al día siguiente, el colegio católico Benavente fue tomado por algunos estudiantes, supuestamente incitados “por algunos agitadores comunistas infiltrados en la Universidad de Puebla”⁷⁵, mismos que ocasionaron diversos destrozos en el sitio. De inmediato, alrededor de 24 instituciones poblanas acordaron suspender las actividades escolares y se dirigieron a las autoridades estatales para solicitar su intervención. Ante la negativa del gobernador de Puebla, la Unión Nacional de Padres de Familia, desde la capital del país, denunció “la pasividad que las autoridades [de Puebla] han mantenido” y solicitó al presidente que se hiciera cargo de la situación.⁷⁶ Las tensiones se agravaron cuando el 1 de mayo un grupo de “estudiantes comunistas” tomó las instalaciones de la Universidad de Puebla y exigió la renuncia de las autoridades universitarias. De acuerdo con Pacheco, el “problema de Puebla pudo ser mantenido por el gobierno federal dentro de los límites de la UAP [Universidad Autónoma de Puebla], y hacia octubre de ese mismo año la prensa nacional dejó de informar sobre el asunto”.⁷⁷

Por último, en la Ciudad de México se suscitó una gran manifestación anticomunista el 15 de mayo de 1961. Ese día, en punto de las 7:00 p.m., se verificó una concentración en el atrio de la Basílica de Guadalupe, con el fin de conmemorar el septuagésimo aniversario de la emisión de la encíclica *Rerum Novarum* y el trigésimo aniversario de la *Quadragesimo Anno*. Alrededor de 50 mil personas se dieron cita en dicho lugar, no sólo para reafirmar la vigencia de las mencionadas encíclicas, sino también para manifestar su animad-



versión hacia el comunismo. A este respecto, sobresalieron una gran cantidad de pancartas con leyendas anticomunistas, tales como: “¡Cristianismo sí, comunismo no!”, “Reina de la paz, salva a América del comunismo” y “Dios y Señor Nuestro, salva a Cuba y toda América del comunismo. Virgen de Guadalupe, intercede por nosotros”.⁷⁸ Entre los asistentes se encontraron representados los diversos sectores de la sociedad mexicana, pues al llamado acudieron estudiantes, campesinos, empresarios, obreros y padres de familia.

Al año siguiente fue inaugurado el Concilio Vaticano II y la mayoría de los preladados mexicanos estuvieron presentes en las diversas sesiones de la asamblea. De este modo, la jerarquía mexicana vio interrumpidos sus esfuerzos anticomunistas, pues el Concilio y la adaptación de sus principales postulados a la realidad nacional exigieron su mayor atención. Esta metamorfosis que la Iglesia en México sufrió durante el periodo conciliar se abordará en el siguiente apartado.

La Iglesia mexicana durante el Concilio Vaticano II

Fue en este ambiente de intransigentismo anticomunista, cuando el 25 de enero de 1959 el papa Juan XXIII hizo pública la convocatoria del nuevo concilio. Pocos meses después, el 18 de junio de ese año, la Santa Sede solicitó a todos los obispos del mundo que hicieran llegar sus sugerencias y recomendaciones para la celebración de la asamblea.⁷⁹ De acuerdo con Edward Larry Mayer, en un primer momento el episcopado mexicano había dado por sentado que el propósito del Concilio consistiría en hacer precisiones dogmáticas, tal y como había sucedido en los concilios previos de Trento y Vaticano I.⁸⁰ Por tal motivo, “los obispos mexicanos consideraban que era el momento oportuno de proponer una declaración dogmática sobre la maternidad espiritual de la Virgen María sobre la Iglesia”.⁸¹ De igual manera, hicieron otras propuestas que ponían de relieve la intransigencia



eclesial característica del periodo, como la de instar a que se reprobaran de manera oficial los certámenes de belleza, o que se restringieran los medios de comunicación masiva, como la televisión o el cine, por dar difusión a contenido considerado pornográfico.⁸²

Para 1962, sin embargo, las líneas generales que seguiría el Concilio ya resultaban más claras en México, como lo sugieren algunos apuntes publicados en ese año en *El Informador* de Guadalajara. En dicho periódico, con varios meses de anticipación a la primera sesión del Concilio, ya se especulaba que la asamblea establecería “una doctrina más equilibrada de la Iglesia”, que precisaría el papel del episcopado y de los laicos. Esto eventualmente permitiría “que la Iglesia se adapte mejor a las circunstancias locales y responda, por lo mismo, a los anhelos de los numerosos cristianos separados”.⁸³ Dado que el término “cristianos separados” alude generalmente a los protestantes, así como al resto de cristianos no católicos, su uso en esta publicación prueba que ya estaba claro la pretensión del Concilio de fomentar el ecumenismo.

Sin embargo, la arraigada tradición intransigentista del episcopado mexicano le impidió asumir el tinte renovador del Vaticano II de manera inmediata, salvo contadas excepciones. Entre otros factores, Mayer considera que la postura del clero mexicano se debía a la escalada anticomunista que la Iglesia protagonizó durante esa década, a la limitada injerencia del clero en asuntos sociales (esto con el fin de evitar resquebrajamientos en su de por sí veleidosa relación con el Estado) y a que la jerarquía no se encontraba actualizada con respecto a las corrientes teológicas europeas que inspiraban al Concilio.⁸⁴

Parece ser, no obstante, que las reformas en los aspectos más visibles, como en la liturgia, fueron rápidamente adoptadas por el episcopado mexicano. Por ejemplo, la misa de gallo del 24 de diciembre de 1964 fue celebrada en español en muchos templos católicos de la Ciudad de México,



aun antes de que entraran en vigor las nuevas disposiciones conciliares en materia litúrgica. Esa noche en la Catedral Metropolitana, tanto la lectura del Evangelio como la oración del Padrenuestro fueron pronunciadas en español, en ceremonia presidida por monseñor Miranda.⁸⁵ Esto resulta significativo, pues en Roma la primera misa celebrada en un idioma distinto al latín tuvo lugar el 7 de marzo de 1965, es decir, más de dos meses después de que en México esto se verificara.

Asimismo, a principios de 1965 monseñor Miranda publicó una carta pastoral sobre la reforma litúrgica, además de que expuso ante el clero secular y regular de la arquidiócesis primada de México los aspectos que comprendía dicha reforma.⁸⁶ La prensa de la época enfatizaba el apremio con que se adoptaron estas resoluciones, pues “dichas reformas están anunciadas para entrar en vigor el próximo 7 de marzo de este año, pero en la arquidiócesis de México el primer paso importante en acatamiento a esta renovación será dado el lunes 17 del presente mes [de enero].”⁸⁷ También el cardenal Garibi se apresuró a dar cumplimiento a las disposiciones litúrgicas en la arquidiócesis de Guadalajara, y para febrero ya había emprendido la impresión de cuadernos que pudieran orientar tanto a los laicos como al clero en el cumplimiento de esta reforma.⁸⁸

Como parte de la renovación litúrgica, los templos católicos fueron objeto de remozamientos para que se ajustaran a los parámetros marcados por el Concilio. En el caso de la Catedral Metropolitana de México, esta remodelación fue concebida por monseñor Miranda en 1968, tras un incendio que afectó algunas bóvedas y arcos de dicho recinto religioso.⁸⁹ Este proyecto provocó fuertes disputas, debido a que muchos opinaban que la restauración de la Catedral debía limitarse simplemente a restituir lo que el siniestro había destruido, sin agregados ni adaptaciones de ningún tipo. Ante estas objeciones, el arzobispo primado de México dispuso la realización de un estudio técnico para justificar las



adaptaciones arquitectónicas con las que se pretendía dar cumplimiento a las prescripciones dictadas por el Concilio Vaticano II.⁹⁰ Miranda valoraba como necesaria la remodelación litúrgica, pues esta favorecería la participación de los feligreses en el culto divino, impactando positivamente en su experiencia espiritual.

Por otro lado, las resoluciones conciliares en el ámbito del apostolado de los laicos también experimentaron una temprana recepción en México. Destacó el hecho de que el 24 de febrero de 1965, los dirigentes nacionales de la orden de los Caballeros de Colón —organización católica conservadora establecida en México hacia 1905 y que hasta entonces desempeñaba su actividad de manera sumamente reservada— se dirigieron a la prensa por primera vez para declararse una agrupación apolítica.⁹¹ Este fue un hecho representativo de los cambios que la atmósfera católica estaba viviendo a propósito del Concilio, pues los miembros de la Orden admitieron que su nueva actitud se debía a que “como católicos, debemos observar fielmente las disciplinas conciliares”.⁹²

Por su parte, en su edicto cuaresmal de febrero de 1965 el cardenal Garibi se refirió al énfasis que puso el Concilio en el ministerio apostólico de los laicos, por considerar que estos, en tanto miembros de la Iglesia, también poseían una responsabilidad divinamente asignada. Por tal razón, el prelado motivó a la feligresía a incorporarse a la Acción Católica para que, a través de esa organización, pudiera ejercer más eficientemente la labor señalada por el Concilio. Asimismo, debido a que la familia también era considerada un medio para el desempeño de este apostolado, monseñor Garibi elogió la actividad del Movimiento Familiar Cristiano, otra asociación católica de laicos.⁹³

Ahora bien, aunque el Concilio no emitió una declaración dogmática con respecto a la maternidad espiritual de la Virgen María sobre la Iglesia —como deseaban los obispos mexicanos—, el papa Pablo VI, en su alocución de clausura de la tercera sesión del Concilio el 21 de noviembre de 1964,



sí se pronunció en tal sentido al proclamar a María “Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título”.⁹⁴ Dicha declaración pontificia fue celebrada en México el 12 de diciembre de ese año, en misa pontifical presidida por monseñor Miranda en la Basílica de Santa María de Guadalupe. Durante el sermón, el arzobispo primado sostuvo que la proclamación conciliar no expresaba sino una doctrina que en México había sido dada a conocer cuatro siglos atrás por la propia Virgen, a través de Juan Diego y de Juan de Zumárraga.⁹⁵ Por ende, el episcopado mexicano no percibió la proclamación pontificia como una innovación conciliar sino, por el contrario, como la confirmación doctrinal de una enseñanza distintiva de la catolicidad mexicana.⁹⁶

Con respecto al diálogo interconfesional, este tampoco fue objeto de gran resistencia por parte del clero mexicano, por lo menos no a nivel oficial. Monseñor Miranda, en ceremonia del 12 de diciembre de 1963, se dirigió hacia los miles de católicos congregados en la Basílica de Guadalupe y sus alrededores, afirmando que “este siglo será conocido en la historia por el de mayor unidad cristiana, porque la humanidad, después de padecer angustias, odios, temores y guerras, vuelve los ojos a Cristo”.⁹⁷ Dos años después, el obispo Salvador Quezada Limón, presidente de la Comisión Episcopal de la Fe, recomendó a monseñor Miranda que, entre el 18 y el 25 de enero, celebrara en la arquidiócesis primada la Semana de Oración por la Unión de los Cristianos, proporcionándole un cuadernillo elaborado con base en el decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II.⁹⁸

La celebración de los Juegos Olímpicos de 1968 en México fue una coyuntura que la Iglesia mexicana aprovechó para intensificar el programa ecuménico. Uno de los impulsores más prominentes del ecumenismo en México fue el presbítero Ignacio Díaz de León Sánchez (1926-2010), originario de



San Luis Potosí y perteneciente a la orden de los Misioneros del Espíritu Santo. En 1968, este sacerdote presidió la Comisión Ecuménica de Servicios Religiosos para los Juegos de la XIX Olimpiada, la cual además estaba compuesta por el reverendo Rolf Lahusen, luterano; el rabino Meir Masliah Melamed, judío; el doctor Pablo de Ballester, ortodoxo griego; y el reverendo Robert Jones, episcopal.⁹⁹ La finalidad de esta comisión era asistir espiritualmente a deportistas y asistentes de las Olimpiadas, razón por la cual se proyectó la construcción de improvisadas capillas a inmediaciones de la Villa Olímpica, la elaboración de un programa de servicios religiosos y la impresión de un folleto informativo, que señalara la ubicación de los centros de culto de todas las confesiones religiosas presentes en la Ciudad de México.¹⁰⁰

Díaz de León además entabló contacto con el Centro de Estudios Ecuménicos de México, cuyo secretario ejecutivo era precisamente el reverendo Lahusen, y con el Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Suiza. En ese mismo año, este presbítero recibió con entusiasmo la noticia de que la Comunidad ecuménica de Taizé, en Francia, estaba por donar 250 mil ejemplares del Nuevo Testamento a México, si bien temía que los católicos mexicanos pudieran interpretar dicho gesto como una forma de proselitismo protestante.¹⁰¹ Esta última preocupación suya denotaba que, pese a lo decretado por el Concilio, buena parte de la feligresía del país seguía exhibiendo prejuicios antiprotestantes. Una vez terminados los Juegos Olímpicos, Díaz de León procuró relacionarse con los secretariados diocesanos de ecumenismo de todo el país, para trabajar en conjunto con ellos e instaurar vínculos con las iglesias evangélicas.¹⁰²

Como se apuntó en el capítulo anterior, el Concilio no sólo promovió un diálogo entre la Iglesia romana y las otras denominaciones cristianas, sino que también contempló un acercamiento hacia las religiones no cristianas, y aun hacia los ateos. En México, debido a la atmósfera anticomunista que impregnaba entonces a la Iglesia, la posibilidad de un



acercamiento hacia el comunismo fue percibida con recelo. Sin embargo, el principio de “distinguir entre el error y el que lo profesa” —es decir, entre un sistema de pensamiento, que puede ser “intrínsecamente malo” como se creía que era el comunismo, y sus partidarios, que no necesariamente tenían que ser considerados malvados— que había sido enunciado por Juan XXIII en *Pacem in Terris*, se hizo patente en afirmaciones como la siguiente, realizada en la revista *Señal* en marzo de 1963: “como cristianos que somos, debemos amar a los comunistas, que son nuestros hermanos. Pero también como cristianos que somos, para el comunismo no podemos tener más que repudio radical”.¹⁰³

Esta postura, aunque seguía siendo anticomunista, era menos visceral y tendía a abrirse al diálogo con los marxistas, razón por la cual halló resistencia entre los sectores más intransigentes. Estos últimos incluso llegaron a considerar que los católicos que adoptaban una posición más moderada eran, por consiguiente, partidarios del socialismo. Un artículo publicado en *Señal* en agosto de 1965, por Ignacio Martín del Campo, refleja esta situación:

Finalmente, algunas personas, particularmente las aferradas a posturas del siglo XIX, al no hallar en nosotros un rabioso anticomunismo del tipo que acabamos de repudiar, nos tildan de simpatizantes o semirojillos. Nos calumnian, ya que no somos ni rojos ni reaccionarios. Nuestra fe es siempre y solo esta: solo el CRISTIANISMO, vivido —no sólo predicado— salvará al mundo. Porque... sí, hay que maldecir las tinieblas, pero, más que todo, dar la mano fraternal al que anda en ellas.¹⁰⁴

Asimismo, si el Concilio implicó un cambio en la actitud de los católicos con respecto al comunismo, también incidió en la percepción que aquéllos tenían sobre la relación entre la Iglesia y el Estado. Cabe recordar que, posterior al conflicto cristero, la Iglesia había limitado su injerencia en



asuntos políticos y sociales, con el fin de evitar poner en riesgo la continuidad del *modus vivendi*. Pese a ello, la jerarquía no abandonó la tradicional postura de reprobación hacia el liberalismo político, particularmente hacia el laicismo. Así, Blancarte afirma que la “separación de la Iglesia y el Estado era, por lo tanto, tolerada como un mal menor, pero se le condenaba como doctrina y se prohibía a los católicos defender esa tesis, apoyándose en el *Syllabus*”.¹⁰⁵

Según este autor, durante la década de 1950 el clero mexicano impulsó un proyecto social basado en la doctrina social de la Iglesia, que aunque no pretendía revertir el proceso iniciado con la instauración de las reformas liberales de mediados del siglo XIX, sí buscaba restaurar la preponderancia de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida social.¹⁰⁶ Este proyecto no planteaba necesariamente la proscripción legal de las otras confesiones religiosas —emulando la situación que predominaba en México previo a la emisión de las leyes de Reforma—, pero sí suponía un rechazo hacia las denominaciones no católicas —el antiprotestantismo de la época constituye la máxima expresión de dicha actitud—, así como “una condena espiritual a la concepción liberal de la religión”.¹⁰⁷

Ahora bien, dado que el Concilio reconoció la legitimidad de la libertad religiosa, renunciando así al antiguo paradigma de un Estado confesional católico que excluyera el ejercicio de cualquier otra religión, la Iglesia mexicana también comenzó a mostrar una nueva actitud, marcada por “una mayor tolerancia hacia el mundo temporal y una mayor aceptación del proceso de secularización, siempre y cuando este no pasara de ciertos límites”.¹⁰⁸ Así pues, la jerarquía mexicana se mostró más abierta hacia la idea de colaborar con el Estado mexicano en la construcción de una mejor sociedad, aunque también asumió una posición crítica con respecto a la atención que el régimen brindaba a las problemáticas de carácter social.



Por supuesto que la sensación de optimismo generada por el Concilio también se propagó en México, surgiendo muchas interpretaciones radicales sobre temas de los que la asamblea no se había pronunciado de forma explícita. Por ejemplo, muy tempranamente se difundió la opinión de que, posterior al Concilio, la Iglesia permitiría algunas prácticas antes restringidas, como el divorcio, la contracepción y el matrimonio de los sacerdotes. Ante este panorama, monseñor Francisco Orozco Lomelín, obispo auxiliar y vicario general de la arquidiócesis primada de México, suscribió a principios de octubre de 1965 un instructivo en el que orientaba a los católicos sobre dichos temas y hacía hincapié en que las decisiones tomadas por la asamblea, y aprobadas por el papa, se encontraban inspiradas por el Espíritu Santo y, por consiguiente, carecían de error alguno.¹⁰⁹ Unos días después, monseñor Miranda —quien se encontraba en Roma atendiendo la última sesión conciliar— se contactó privadamente con Orozco Lomelín para elogiar su instructivo, en vista de “las publicaciones y actividades tan funestas que en estos días, con ocasión del Concilio, han sembrado tanta confusión en México, y en especial en la arquidiócesis”.¹¹⁰

Cabe, por último, hacer una breve mención sobre la figura de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (1952-1982), pues este no sólo fue uno de los clérigos mexicanos más destacados y controvertidos de la época estudiada, sino que también fue el prelado mexicano que más activamente participó en el Concilio. Es necesario señalar que, durante la campaña anticomunista del periodo preconiliar, monseñor Méndez Arceo había compartido la opinión general de la jerarquía mexicana con respecto al socialismo. Por ejemplo, al igual el resto de los obispos, este prelado percibió con desconfianza la implementación de los libros de texto gratuito.¹¹¹ Además, en su exhortación pastoral del 24 de junio de 1961, había declarado que un ciudadano católico “no puede votar por un candidato que sostenga o favorezca los principios comunistas, aunque esto fuese solapadamente”.¹¹²



Empero, la experiencia conciliar contribuyó a renovar sus puntos de vista, pues llegó a asumir posturas más radicales, asociadas a la teología de la liberación, mismas que le valieron el sobrenombre de *El obispo rojo*.

Los planteamientos hechos por monseñor Méndez Arceo en el Concilio ya revelaban una actitud de corte progresista. Por ejemplo, el prelado expresó ante la asamblea que la Iglesia y el Estado cumplen con diferentes cometidos, mismos que no necesariamente son antagónicos.¹¹³ De igual manera, propuso que la psiquiatría debía incorporarse a la formación de los sacerdotes “como medio de purificación de las almas”.¹¹⁴ Sin embargo, la participación de Méndez Arceo en el Concilio disgustó a grupos conservadores, quienes juzgaron como heterodoxas las propuestas del obispo. Tal fue el caso de la Liga Defensora del Culto a la Madre de Dios, con sede en la Ciudad de México, cuya directiva denunció en 1964 a Méndez Arceo, por presuntamente oponerse a que el Concilio realizara declaraciones dogmáticas sobre la Virgen María y por haber solicitado a la asamblea que se atenuara la condena histórica hacia la masonería.¹¹⁵

La nueva actitud del obispo de Cuernavaca, sin embargo, “era una excepción a la regla”, pues “el episcopado mexicano se comportaba de una manera pasiva frente a los cambios y para algunos de ellos sus preocupaciones parecían ser otras que la renovación eclesial”.¹¹⁶ Así, monseñor Méndez Arceo tuvo que enfrentar oposición incluso dentro de su misma diócesis, tal y como lo demuestra el siguiente incidente. En 1968, un grupo de católicos de Tlaltenango, Cuernavaca, se manifestaron en contra de las disposiciones del prelado, quien había dictado la realización de ciertas modificaciones en los altares y en las imágenes de los templos de la diócesis.¹¹⁷

Este grupo decidió cerrar las puertas del Templo de San Jerónimo, ubicado en esa misma población, al mismo tiempo que constituyeron una comisión especial para impedir que las innovaciones promovidas por el obispo repercutie-



ran de igual manera en las parroquias de Tecatla, Coatlán del Río y San José de Cuernavaca. Además, afirmaron que a monseñor Méndez Arceo “no le gustan los santos o la Virgen María”, acusación que, de manera implícita, asociaba al prelado con la tradición iconoclasta típica del protestantismo. Más adelante, el Movimiento Cívico Tradicionalista de México, en 1972, y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos Guadalupanos, en 1979, solicitarían en vano al episcopado mexicano que este obispo fuese destituido.¹¹⁸

Pese a la tradición intransigentista que había caracterizado a la Iglesia mexicana desde el siglo XIX, la jerarquía se sometió a las disposiciones del Concilio sin mayor manifestación de repudio o de ruptura con Roma. Si bien dichas resoluciones fueron aplicadas con cierta reticencia y de forma gradual, por lo menos los preceptos conciliares que reformaban aspectos más palpables, como la cuestión litúrgica, fueron rápidamente asimiladas y promovidas por el episcopado mexicano. Sin embargo, los planteamientos del Concilio en materia social no tuvieron gran resonancia hasta 1968, cuando la acogida de los mismos se evidenció, tal y como se verá a continuación.

Recepción de los postulados sociales del Concilio en México

Se puede decir que 1968 fue la fecha culminante de la adopción de los planteamientos conciliares en materia social, pues en ese año se verificaron tres acontecimientos significativos en ese sentido: la emisión de una carta pastoral colectiva sobre la cuestión social en el país, el movimiento estudiantil —que fue respaldado por algunos clérigos progresistas— y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Enseguida, se expondrá brevemente la relevancia y significación de estos tres acontecimientos y procesos coyunturales.



En primera instancia, fue emitida la *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país*, suscrita por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). Este organismo fue fundado en 1955 con la finalidad de afianzar la autoridad de la jerarquía eclesiástica y de asegurar una experiencia colegial en el seno de la Iglesia mexicana, institución debilitada debido a los conflictos religiosos de las décadas de 1920 y 1930.¹¹⁹

Dicho documento apareció como una forma de respaldar y adaptar los postulados de la X Asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrada en Mar del Plata, Argentina, en 1966, así como los de la encíclica *Populorum Progressio*, emitida por el papa Pablo VI en 1967.¹²⁰ De igual manera, se inspiraba en los planteamientos sociales del Concilio Vaticano II, a los que hace constante referencia. A través de la carta pastoral, el episcopado mexicano manifestó que “para conducir espiritualmente a los cristianos, nos preocupa conocer mejor sus necesidades, las condiciones sociales en que viven, para servirles mejor con espíritu de amor”.¹²¹ De tal manera, la jerarquía del país motivaba a que se realizaran profundas transformaciones sociales, con el fin de evitar el aumento indefinido de “la potencia de los fuertes y la servidumbre de los débiles, orillando a la mayoría a una reacción violenta”.¹²²

Igualmente, la carta pastoral afirmaba que “el principio clave de la mentalidad conciliar” era que la misión de la Iglesia radicaba, en parte, en “impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”.¹²³ Con ello, se admitía que una de las máximas innovaciones del Concilio consistía en que este retomaba las vindicaciones sociales reclamadas por los sectores menos favorecidos, lo que orillaba a la toma de una postura crítica con respecto al sistema político-económico predominante. Así, la carta pastoral criticaba tanto al capitalismo, por plantear una “utopía de un liberalismo individualista disfrazado de libre competencia”, como al socialismo, al que no se refirió nunca de manera



explícita, limitándose a identificarlo con aquellos “sistemas totalitarios que sacrifican la libertad humana en aras de un pretendido progreso puramente material”.¹²⁴

Sobre este último punto, cabe señalar que, asumiendo el espíritu conciliar, la carta pastoral evitó lanzar una condena categórica hacia el comunismo. Por el contrario, manifestaba que “nadie debe hacerse fuerte en su ortodoxia para condenar a los demás, ni es lícito a un cristiano tratar de imponer su criterio, pasando por alto el actual magisterio de la Iglesia”¹²⁵. El documento no sólo fomentaba el diálogo entre los propios católicos, sino también “con los hombres de buena voluntad”, impulsando una pastoral social “llena de simpatía apostólica hacia todos”.¹²⁶

Otro de los aspectos más significativos de la carta pastoral es la postura que el episcopado mexicano asumió con respecto a la mujer. Destaca la crítica hecha hacia la “mentalidad tradicional”, pues “el sitio de la mujer actual ya no es el círculo cerrado de los suyos”, sino que se había incorporado a otros espacios, como al ámbito cultural y al sector público.¹²⁷ En este sentido, la jerarquía denunció la discriminación hacia la mujer y la desigualdad de género que predominaba en el país.

El documento concluía exhortando a los mexicanos a emprender acciones eficaces con el fin de lograr la integración del país y su desarrollo económico. De tal modo, se puede afirmar que la carta pastoral del episcopado mexicano adaptaba los principios sociales del Concilio a la realidad nacional, asumiendo una postura crítica y fomentando no sólo un cambio en la mentalidad de los católicos, sino también una transformación en las estructuras socio-económicas mexicanas.¹²⁸ La base de esta transformación era la doctrina social de la Iglesia, enarbolada como la vía a seguir para lograr el progreso del país en todos los ámbitos.

El segundo proceso trascendente de 1968 fue el movimiento estudiantil, el cual destacó por exhibir la crisis por la que atravesaba el sistema político mexicano durante esa dé-



cada. Al respecto, cabe hacer tres precisiones sobre el Estado que emanó de la revolución mexicana y que prácticamente perduró a lo largo de todo el siglo XX. En primer lugar, que el régimen revolucionario, que se empezó a tejer con Carranza y más tarde con Calles, tendió a ser “un Estado fuerte, centralizado, «democrático» en su discurso, pero autoritario en la práctica”.¹²⁹ Aunque los revolucionarios pretendían haber heredado el liberalismo democrático de Madero, caracterizado por su énfasis en el “sufragio efectivo” y en el antirreeleccionismo, en realidad “manipularon la prensa, instalaron a sus «adictos» en los puestos políticos (y militares), eliminaron a sus enemigos y arreglaron las elecciones”.¹³⁰ Se puede decir que el régimen revolucionario heredó del porfiriato tanto su característico autoritarismo, como sus prácticas antidemocráticas.

En segundo lugar, cabe indicar que el régimen pretendió abarcar a todos los sectores de la sociedad mexicana, así como a las distintas facciones revolucionarias —muchas veces hostiles entre sí—, mediante la instauración de un partido político único que procurara sostener los intereses de todos: el Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado en 1929. Desde su creación, este partido —refundado en 1938 como Partido de la Revolución Mexicana, y en 1946 como Partido Revolucionario Institucional— legitimó ideológicamente su poder hegemónico aludiendo a su procedencia revolucionaria, pretendiendo sostener y dar cumplimiento a las reivindicaciones políticas y sociales de la Revolución mexicana.

En tercer lugar, que el discurso del partido oficial —institución que prácticamente encarnaba a todo el sistema político mexicano— experimentó un notable viraje ideológico a principios de la década de 1940. Así, mientras que durante el gobierno de Cárdenas el partido había exhibido características que lo identificaban con la izquierda, a partir del gobierno de Manuel Ávila Camacho, entre 1940 y 1946, “una nueva generación política, más civil y conservadora,



enarboló un nuevo proyecto político, muy difícil de calificar como «revolucionario».¹³¹ Este nuevo proyecto abandonó aspectos fundamentales del radicalismo revolucionario, como la tesis callista del anticlericalismo o la cardenista de la educación socialista. Pese a ello, el discurso que apelaba al presunto carácter revolucionario del régimen y del partido oficial se mantuvo, por lo menos hasta finales del siglo XX.

De tal modo, el movimiento estudiantil que emergió en 1968 quedaba inserto en un contexto de crisis de este sistema político autoritario, antidemocrático y conservador, incapaz de atenuar la desigualdad económica y de asegurar el bienestar social para todas las capas de la población. Al asumir una posición crítica con respecto al régimen, la rebelión estudiantil fue objeto de animadversión por parte de los sectores más conservadores, quienes consideraron que los grupos estudiantiles se encontraban infiltrados por agentes socialistas. Por ejemplo, la Unión Nacional Sinarquista (UNS)¹³² se pronunció en agosto de ese año, afirmando que “lo que parecía un movimiento reivindicador, ha caído en la insolencia subversiva, alcanzando tintes de traición a la patria”.¹³³ Por su parte, el líder sindical Fidel Velázquez, uno de los principales pilares del régimen, fue aún más lejos al sugerir que “cualquier medida que tomen las autoridades para reprimir la actual situación, estará plenamente justificada y será respaldada por el pueblo, y creo que ha llegado la hora de tomarla”.¹³⁴

En contraste, algunos miembros progresistas del clero mexicano apoyaron al movimiento estudiantil a través de la *Carta al pueblo mexicano*, documento publicado en el periódico *Excelsior* en septiembre de 1968.¹³⁵ Dicho documento, además, fue respaldado por algunas organizaciones católicas, como el Secretariado Social Mexicano, la Juventud Obrera Católica, la Unión de Mutua Ayuda Episcopal y la Acción Católica Obrera.¹³⁶ Por otro lado, el ingeniero José Álvarez Icaza, presidente del Centro de Comunicación Social (CENCOS)¹³⁷ y auditor laico en el Concilio Vaticano II, se



pronunció asumiendo una postura contraria a la de la UNS, pues afirmó que “no se puede reducir el problema de la juventud mexicana a solamente ver marxistas involucrados, aunque ciertamente sí lo estén”.¹³⁸ De igual manera, elogió la conciencia crítica de los estudiantes, al afirmar que “los jóvenes mexicanos están comenzando a despertar ante la problemática del país, y si este comienzo es impedido, ellos se verán obligados a usar el camino de la violencia”.¹³⁹

Asimismo, después de los hechos del 2 de octubre de ese año, monseñor Méndez Arceo mantuvo un activo apoyo hacia los estudiantes, visitando a los presos políticos y promoviendo públicamente su liberación.¹⁴⁰ Este prelado afirmó también que de la rebelión estudiantil “hay que considerar positivo y consolador el hecho de que los jóvenes hayan despertado así a una conciencia política y social, y que aporten a México una esperanza que es nuestro deber alentar”.¹⁴¹

Por su parte, el Comité Episcopal emitió el 9 de octubre el *Mensaje Pastoral sobre el movimiento estudiantil*, documento en el que se asumía una postura moderada y un tanto ambigua con respecto a la rebelión, pues “en un primer momento parecía identificarse con las posiciones gubernamentales”.¹⁴² Dicho mensaje, no obstante, reconocía que “la violencia y la ausencia de paz se encontraban también en el origen de la rebelión estudiantil”¹⁴³, por lo que las reivindicaciones políticas y sociales exigidas por los estudiantes, no se podían considerar completamente injustificadas.

Finalmente, el tercer proceso destacable de 1968 fue la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar entre agosto y septiembre de 1968 en Medellín, Colombia, como se mencionó en el capítulo precedente. Se debe señalar que, para entonces, algunos de los obispos asistentes ya sostenían posiciones más radicales, asociadas a la izquierda. Por ejemplo, monseñor Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife en Brasil (1964-1985), afirmó ante la prensa la necesidad de instaurar un sistema socialista en América Latina, aunque clarificando que



“el esquema socialista que estaremos probablemente obligados a encontrar allí [en Medellín] no será ni el de la URSS, ni el de China comunista, ni el de Cuba”.¹⁴⁴ Para monseñor Cámara, el socialismo latinoamericano debía basarse en la encíclica *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII, razón por la que preconizaba “una acción no violenta, lo que, sin embargo, no quiere decir que debemos permanecer con los brazos cruzados y limitarnos a las palabras”.¹⁴⁵

Por su parte, entre los miembros de la jerarquía mexicana que asistieron a Medellín, se encontraban los ya mencionados Miguel Darío Miranda, Octaviano Márquez y Toriz, y Sergio Méndez Arceo, así como Manuel Pérez Gil y González, obispo de Mexicali, Ernesto Corripio Ahumada, obispo de Antequera, y Samuel Ruiz García, obispo de Chiapas.¹⁴⁶ Y aunque la clerecía había instituido la Reflexión Episcopal Pastoral como una estrategia que permitiera la adaptación de los planteamientos de Medellín a la realidad social mexicana, en ningún momento se precisó una línea de acción definida, por lo que la Iglesia aparentemente siguió su curso normal.¹⁴⁷

Sin embargo, la Conferencia de Medellín cobraría importancia en los años subsiguientes, cuando a raíz del Primer Congreso Nacional de Teología: Fe y desarrollo, convocado por la Sociedad Mexicana de Teología en 1969, se introdujo en México la teología de la liberación, ya referida en el capítulo precedente. Analizar el curso de la Iglesia mexicana durante la década de 1970 escapa, sin embargo, a la temporalidad delimitada en la presente investigación. Basta con señalar que la Iglesia, que desde el siglo XIX se había mostrado intransigente ante el mundo moderno, experimentó un cambio radical entre 1962 y 1968, mismo que no estuvo libre de accidentes, resistencias y retrocesos.



Consideraciones finales

La historia de la Iglesia en México durante los siglos XIX y XX puede dividirse de manera muy general en tres etapas principales: la fase antiliberal, más característica de la era decimonónica; la fase anticomunista, que abarca la primera mitad del siglo XX; y la fase conciliar, que va de 1962 hasta la actualidad. No obstante, esta propuesta de periodización sólo esboza tendencias generales, pues el intransigentismo católico presentó continuidades y pervivencias, aun después del propio Concilio Vaticano II.

Durante la etapa antiliberal, la Iglesia se opuso a las reformas que los regímenes liberales impulsaron a partir de 1855. Este rechazo contó inicialmente con el respaldo de Roma, pues el propio papa Pío IX se pronunció en contra de la legislación liberal mexicana. Y aunque Porfirio Díaz moderó el tono anticlerical del discurso gubernamental, nunca pretendió invalidar la separación entre la Iglesia y el Estado.

El conflicto se reanudó durante la revolución mexicana, tanto en su fase armada como en la institucional. En la primera etapa, los constitucionalistas sostenían una ideología anticlerical radical, misma que derivó en el cierre de templos y en la expulsión de sacerdotes del país. Y, en la segunda etapa, el grupo revolucionario encabezado por Calles buscó limitar la preponderancia del clero hasta lograr su eventual erradicación. Esta última circunstancia derivó en la llamada Guerra Cristera, conflagración que marcó el curso de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las décadas subsiguientes.

A partir de la cristiada, la Iglesia limitó su injerencia en asuntos públicos, evitando así afectar el *modus vivendi* al que había llegado con el régimen mexicano desde finales de la década de 1930. Sin embargo, el clero no abandonó su tradicional tendencia intransigentista, misma que en el periodo postrevolucionario se tradujo en una postura profundamente anticomunista.



Sin embargo, cabe destacar que dicha postura manifestó particularidades en las diversas épocas en que se sostuvo. Así, mientras que en la década de 1930 Roma había fomentado una posición anticomunista, al equiparar la situación de persecución que por ese tiempo se vivía en México y Rusia, hacia 1960 fue la propia jerarquía mexicana la que inició una campaña anticomunista. Dicha tendencia fue producto tanto de la revolución cubana, como de una serie de posturas asumidas por el entonces presidente Adolfo López Mateos, mismas que despertaron suspicacia por parte de la Iglesia.

La campaña anticomunista, que alcanzó su punto culminante en 1961, se vio interrumpida por el Concilio Vaticano II, evento que involucró a todos los obispos del país. El clero mexicano se sometió a la renovación que promovió el Concilio, aunque de manera moderada y no sin reticencias, particularmente de los sectores más intransigentes. Si bien las reformas en los ámbitos más visibles, como en la liturgia, se aplicaron en general de manera inmediata, los postulados sociales del Concilio no tuvieron un impacto real sino hasta 1968. En ese año, con la emisión de la *Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país*, el movimiento estudiantil y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, la Iglesia mexicana entró de lleno en la dinámica postconciliar.

Ahora bien, la transición que llevó a la Iglesia mexicana de una postura intransigentista a una posición renovadora, no se generó de manera uniforme en todas las regiones del país. Martín de la Rosa apunta que las diócesis mexicanas presentaban notables diferencias entre ellas, pues “existen diócesis con escasos recursos económicos y otras con ingresos de consideración; diócesis con pocos sacerdotes mientras que unas cuantas agrupan a un alto porcentaje de curas”.¹⁴⁸ Asimismo, la experiencia conciliar no impactó de igual manera en todos los prelados mexicanos: el ímpetu renovador de monseñor Méndez Arceo contrastaba notablemente con el tinte conservador de monseñor Márquez y Toriz, por poner un ejemplo.



Por ese tiempo, la arquidiócesis de Monterrey se encontraba bajo la dirección pastoral del arzobispo Alfonso Espino y Silva (1952-1976), figura fuertemente conservadora cuyo ministerio episcopal, no obstante, coincidió con la atmósfera renovadora del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín. Monterrey entonces exhibía una serie de características peculiares, derivadas de su posición económica como centro industrial, su cercanía con los Estados Unidos y el propio devenir histórico de la Iglesia regiomontana. En el siguiente capítulo se analizará la situación de la Iglesia en Monterrey en vísperas del Concilio Vaticano II, particularmente durante el periodo que va desde el ascenso de Juan XXIII al pontificado (1958), hasta la apertura de la primera sesión del Concilio (1962).





Capítulo 3.

Clerecía, élites e intransigentismo: la Iglesia en Monterrey en vísperas del Concilio Vaticano II (1958-1962)

Monterrey no es sólo trepidar de máquinas, chisporrotear de fraguas, ulular de sirenas y humear de chimeneas: Monterrey no es sólo materia y técnica. Monterrey es ante todo y sobre todo espíritu y corazón, virtudes religiosas, morales y cívicas, espíritu de rancio abolengo cristianísimo, un haz de inquietudes apostólicas, un anhelo constante y operoso por realizar la justicia social, un pueblo de hijos fidelísimos de la Iglesia.

Monseñor Alfonso Espino y Silva,
arzobispo de Monterrey

La madrugada del 9 de octubre de 1958 falleció en Castel Gandolfo, Italia, el papa Pío XII, lo que representó el fin de una era en la historia de la Iglesia católica. En Monterrey ya se había tenido noticia sobre el crítico estado de salud del papa por lo menos desde el 6 de octubre, pues en ese día monseñor Alfonso Espino y Silva exhortó a los feligreses para que no dejaran de rezar por el obispo de Roma, disponiendo que durante los siguientes tres días se hicieran rogativas públicas en todos los templos de la arquidiócesis.¹ Tras el fallecimiento del pontífice, el arzobispo regiomontano informó al clero y a la feligresía de Monterrey de tal acontecimiento mediante una circular, donde expresaba que el “mundo está de duelo: lloran los fieles la muerte de su padre entrañablemente amado y de su jefe supremo que con su



inteligencia casi angélica, con su corazón tan amplio como el mundo y con mano dulce y firme rigió con extraordinario acierto los destinos de la santa Iglesia de Dios, durante los 19 años de su pontificado gloriosísimo”.²

Además, el arzobispo regiomontano mandó, entre otras cosas, que en todos los templos se tocara la campana mayor cada media hora, como símbolo de duelo, encomienda que se realizaría todos los días, de 6 de la mañana a 8 de la noche, hasta que el pontífice fuese sepultado. Asimismo, se celebraron funerales de pontifical en todas las parroquias y capellanías de la arquidiócesis, y se estableció que los feligreses guardaran tres días de duelo, evitando todo tipo de fiestas y diversiones.

Tres semanas después y una vez concluido el cónclave, el 30 de octubre monseñor Espino comunicaba a la arquidiócesis el nombramiento del cardenal Angelo Giuseppe Roncalli como nuevo papa de la Iglesia católica, así como la voluntad de este de ser llamado Juan XXIII. Para solemnizar tal acontecimiento, el 4 de noviembre, día de la coronación del nuevo pontífice, se llevó a cabo una ceremonia especial en la catedral de Monterrey, donde también se cantó un *Te Deum* y a la que fueron convocados fieles, sacerdotes, religiosos, organismos diocesanos de Acción Católica, grupos parroquiales, asociaciones confederadas y congregaciones piadosas.³

De esta manera, aunque en ese momento quizá no haya sido evidente para nadie, la arquidiócesis de Monterrey también experimentó el tránsito hacia una nueva etapa en el seno del catolicismo, pues con el fallecimiento del papa Paccioli, y el posterior ascenso de Roncalli al pontificado, la Iglesia se halló ante una coyuntura que terminaría por reformar su faz de forma definitiva, como se ha visto en los capítulos precedentes.

En este apartado se revisará la situación que prevalecía en Monterrey durante el pontificado de Juan XXIII, específicamente en el lapso que abarca desde su elección papal hasta el inicio del Concilio Vaticano II. En primera instan-



cia, se examinarán brevemente los antecedentes del catolicismo en Nuevo León, cubriendo desde la época virreinal hasta mediados del siglo XX. Enseguida, se esbozará la vida y labor pastoral del propio arzobispo Espino y Silva —por haber sido cabeza de la arquidiócesis regiomontana durante el periodo estudiado— y se abordará la situación general de la Iglesia local a inicios del pontificado roncalliano. Posteriormente, se apuntarán las condiciones en que se encontraba el Seminario de Monterrey y las principales acciones emprendidas por la Iglesia para fomentar el incremento de las vocaciones sacerdotales. Asimismo, se estudiará la *Carta pastoral sobre el comunismo*, suscrita por Espino en 1961, así como el impacto social y cultural que tuvo este documento en la sociedad regiomontana. Además, se determinará la relación que existía entre la clerecía local y la élite empresarial de Monterrey, para finalmente hacer referencia al anuncio del Concilio Vaticano II y a las expectativas que se generaron a nivel local en torno a dicho acontecimiento.

Panorama histórico del catolicismo en Nuevo León: una interpretación sobre su consolidación (1596-1952)

La presencia de la Iglesia católica en Nuevo León puede ser rastreada hasta la época virreinal, pues su llegada ocurrió a la par que estaban teniendo lugar los procesos de exploración y colonización de los territorios del norte del Virreinato de la Nueva España. Cuando el 20 de septiembre de 1596 Diego de Montemayor, en compañía de algunos vecinos procedentes de Saltillo, fundó la ciudad de Nuestra Señora de Monterrey como capital del Nuevo Reino de León, cuidó de designar un espacio para la construcción de la Iglesia mayor, bajo la advocación de la “Limpia Concepción y Anunciación de Nuestra Señora”.⁴ Al poco tiempo arribaron los primeros misioneros franciscanos a la ciudad, mismos que establecieron hacia 1603 el convento de San Andrés, si bien la identidad de estos religiosos es todavía objeto de discusión.⁵



Muy tempranamente, la labor de los misioneros se vio estimulada por la llegada de indígenas tlaxcaltecas, mismos que desde 1591 habían recibido la anuencia de las autoridades de la Nueva España para colaborar con los españoles en la colonización de los territorios septentrionales. Las dos devociones marianas más importantes de Monterrey, Nuestra Señora de la Purísima Concepción y Nuestra Señora del Roble, así como tres de las principales advocaciones de tema cristológico del noreste mexicano, el Santo Cristo de la Capilla, el Señor de Tlaxcala y el Señor de la Expiración, tienen un origen indiscutiblemente tlaxcalteca.⁶

No obstante, a lo largo de la época virreinal la presencia de la Iglesia católica en el Nuevo Reino de León fue sumamente endeble. El gobernador Antonio Fernández de Jáuregui, en su descripción del reino fechada en 1735, detallaba la austera posición en la que se encontraba el clero secular, entonces compuesto únicamente por cinco sacerdotes que administraban la Iglesia parroquial, construcción “cuyo adorno es muy corto” y “además de ser obra muy tosca [...] no tiene torre, sírvele una sola campana”.⁷ La situación del clero regular no era mejor: el convento de San Andrés se encontraba asistido sólo por dos religiosos franciscanos “que escasamente se pueden mantener”, mientras que el Colegio de San Francisco Javier, establecido en 1702 y administrado desde 1714 por religiosos de la Compañía de Jesús, estaba “destechado en lo más” y, desde la muerte del padre Marcelino de Bazaldúa, “no hay ningún padre que en él habite”.⁸

Puede afirmarse que la débil posición del catolicismo en el Nuevo Reino de León obedeció primordialmente al escaso apoyo que la élite del reino brindó para expandir y consolidar el poderío de la Iglesia en la región. Antonio Peña Guajardo afirma que “a los miembros de la élite local no les convenía la presencia franciscana, puesto que el objetivo de los religiosos era el de congregar indios en misiones y despojar de la fuerza de trabajo a los terratenientes locales”.⁹ La captura y explotación de la población indígena se apoyaba en



la premisa de que la región tenía que ser pacificada y, si los misioneros hubiesen logrado atenuar el estado permanente de guerra mediante la evangelización de los indígenas, los intereses de la élite se habrían visto afectados.

Así, la Iglesia en el Nuevo Reino de León —territorio que durante casi toda la época virreinal se mantuvo bajo jurisdicción de la diócesis de Guadalajara— permaneció en un estado marginal. La situación apartada de la región con respecto a la sede episcopal y su condición fronteriza fueron factores que también contribuyeron a frenar la consolidación del catolicismo en el reino. Las visitas pastorales por parte del obispo de Guadalajara eran tan esporádicas, que cuando tenían lugar eran celebradas efusivamente por el clero regiomontano, de tal manera “que se hizo adagio la expresión popular «cada venida de obispo», para significar lo distante de un acontecimiento de otro”.¹⁰

Sin embargo, el 15 de diciembre de 1777, a petición del rey Carlos III, el papa Pío VI desmembró de Guadalajara los actuales territorios de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y parte de Texas, para erigir una nueva diócesis, con sede en la villa de San Felipe de Linares. En la práctica, la ciudad episcopal siempre fue Monterrey, pues el primer obispo, Fray Antonio de Jesús Sacedón, falleció en este lugar de camino a Linares —sin haber alcanzado a llegar a su destino—, y el segundo obispo, Fray Rafael José Verger, se estableció en Monterrey y solicitó que ésta fuese designada como sede de la diócesis, lo que finalmente sucedió en 1792.¹¹

Pese a ello, la élite regiomontana siguió mostrando desinterés, ahora ante los intentos de consolidación de la nueva diócesis. Así, cuando Andrés Ambrosio de Llanos y Valdés, tercer obispo de Linares (1792-1799) planificó la urbanización de la parte norte de Monterrey y la construcción de una nueva catedral, el proyecto fue mirado “con escepticismo no sólo por parte de algunos vecinos principales, sino por las autoridades mismas. El ayuntamiento se propuso a obstaculizarla, con argumentos triviales”, y así “Monterrey perdió



una oportunidad para expansionarse”.¹² A decir de Moisés Alberto Saldaña Martínez, este hecho demostró que “la Iglesia nunca pudo afianzar su poder en la localidad”.¹³

No obstante, una vez consumada la Independencia el catolicismo continuó siendo la religión de toda la población. Así, imitando a la Constitución Federal de 1824, la Constitución política del estado de Nuevo León¹⁴, sancionada en 1825, estipulaba en su artículo 8° que “la religión de Nuevo León es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. El Estado la protege con leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.¹⁵ De tal modo, no es extraño que durante casi toda la primera mitad del siglo XIX, el gobierno del estado haya incluso amparado y fomentado el culto a algunas devociones locales, tal como la del Señor de la Expiración en la villa de Guadalupe.¹⁶ Sin embargo, durante esa misma época se suscitaron algunas tensiones en la relación entre la Iglesia local y el gobierno de Nuevo León, debido a la primera aplicación de las políticas liberales, ya descritas en el capítulo anterior, cuando Manuel María de Llano encabezaba el gobierno estatal, entre 1833-1834.

Las políticas liberales se retomaron y agudizaron tras el triunfo de los Planes de Monterrey y de Ayutla (1855). Así, cuando en 1856 entró en vigor la Ley Lerdo, muchas propiedades de la Iglesia en Nuevo León fueron desamortizadas. Y a partir de 1857, el gobernador Santiago Vidaurri comenzó a implementar íntegramente la legislación liberal en el estado, lo que trajo como consecuencia la oposición por parte de la clerecía regiomontana. El octavo obispo de Linares, Francisco de Paula Vereá y González (1853-1879), manifestó su animadversión hacia las disposiciones liberales de la Constitución de 1857 e instruyó al clero de la diócesis para que tomara medidas con la intención de frenar la aplicación de la nueva legislación. El 8 de septiembre de 1857, en el marco de los festejos de la Virgen de la Purísima Concepción, el obispo Vereá se negó a continuar con la tradición anual de recibir con honores a los miembros del ayuntamiento de



Monterrey en la Catedral.¹⁷ En respuesta a este hecho, Vidaurri ordenó la detención del prelado y su posterior expulsión de Nuevo León, quedando el Cabildo de la Catedral al frente del gobierno eclesiástico de la diócesis.

El clero nuevoleonés siguió defendiendo una postura intransigente ante el liberalismo político vidaurrista, si bien su resistencia fue más bien pasiva. El 14 de septiembre del mismo año, los miembros del Cabildo catedralicio manifestaron al gobernador que, aunque continuarían sosteniendo la misma posición que el obispo Vereá con respecto a las leyes liberales, nunca habían dejado de mostrar una actitud pacífica y respetuosa ante la autoridad civil, razón por la cual solicitaban que no se les considerara como subversivos.¹⁸ Vidaurri se limitó a advertirles que todos aquellos que infringieran las leyes serían castigados con penas pecuniarias o incluso con la expulsión del estado.¹⁹

El clero regular, por su parte, se mostró menos intransigente ante las autoridades civiles que la jerarquía secular. Así, el 16 de septiembre de 1857, con motivo de la celebración de la Independencia de México, los religiosos franciscanos recibieron a los funcionarios de gobierno en el Convento de San Andrés, donde se celebró misa y se entonó un *Te Deum*. El periódico oficial del gobierno de Nuevo León contrastó la actitud de los franciscanos con la del obispo Vereá, de la siguiente manera: “¿Se acabó acaso la religión? ¿Se ha perdido en algo? ¿O será que los padres franciscanos no son cristianos? Señores obispos, cuidado con engañar a los pueblos”.²⁰

Aquí es importante considerar la observación de Rocío González Maíz, quien señala que aunque Vidaurri expulsó al obispo Vereá de Nuevo León, “no se le puede calificar de radicalismo anticlerical, ya que desde que llegó al poder, el gobernador buscó la forma de conciliar su gobierno con el clero, y ante la aplicación de la legislación, que atacaba los intereses de la Iglesia, su actitud fue cautelosa”.²¹



Pero al mismo tiempo que la aplicación de la legislación liberal iba distanciando al clero del gobierno estatal, la relación entre la Iglesia y la élite económica se fue haciendo cada vez más estrecha. De tal modo, en noviembre de 1857 un grupo de señoras regiomontanas, pertenecientes a la élite local de Monterrey, había publicado un escrito en el que solicitaban al gobernador Vidaurri que revocara la orden de expulsión del obispo Vereá, permitiéndole regresar a Nuevo León.²² Asimismo, cuando en 1861 el prelado pudo regresar a Monterrey, fue recibido “con gran pompa por sus feligreses, entre los que se destacaban los más acaudalados vecinos”.²³

Durante el periodo porfirista, la política moderada del régimen con respecto a la Iglesia propició la elevación de la diócesis de Linares al rango de arquidiócesis metropolitana (1891), la construcción de varios templos en la ciudad de Monterrey, como el de Nuestra Madre Santísima de la Luz (1896) o el de San Luis Gonzaga (1898), la aparición de sociedades católicas constituidas por mujeres procedentes de la élite local y la difusión de la doctrina social de la Iglesia por parte de los grupos comerciales e industriales de Monterrey.²⁴

Es preciso apuntar que, para esta misma época, la extensión territorial de la arquidiócesis se redujo hasta coincidir exactamente con los límites políticos del estado de Nuevo León. Aunque la diócesis de Linares erigida en 1777 originalmente abarcaba los actuales estados de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y parte de Texas, gradualmente estos territorios se fueron desmembrando para constituirse en diócesis separadas. De acuerdo con Israel Cavazos Garza, “en 1836 se había separado el territorio de Texas y en 1873 había sido creada la diócesis de Ciudad Victoria, segregándole todo el estado de Tamaulipas. Poco después, en 1898, fue creada la diócesis de Saltillo”.²⁵ La arquidiócesis regiomontana no volvería a sufrir cambios jurisdiccionales notorios sino hasta 1962, cuando la mitad de su territorio pasó a constituirse en una diócesis separada, como se verá más adelante.



Por otro lado, la irrupción de la revolución mexicana perturbó brevemente este afianzamiento de la Iglesia católica en Nuevo León, pues los efectos del anticlericalismo constitucionalista se dejaron sentir en el estado. En 1914, Antonio I. Villarreal, revolucionario al mando de la división del Noreste y gobernador del estado, implementó medidas anticlericales, como la clausura de templos locales —culminando con la demolición del Convento de San Andrés— y la detención y expulsión de algunos sacerdotes.²⁶ Sin embargo, al dejar Villarreal la gubernatura a principios de 1915, las disposiciones jacobinas dejaron de aplicarse con el mismo rigor.

De tal manera, en Nuevo León el anticlericalismo constitucionalista, aunque efímero, fue incluso más drástico y visible que el jacobinismo de tiempos de Calles. En efecto, de acuerdo con Saldaña, mientras en el sur estaba teniendo lugar la Guerra Cristera con motivo de la Ley Calles, en el estado no se verificó ningún levantamiento armado, de corte integrista y contrarrevolucionario, “debido a que el gobierno implementó sólo medidas jacobinas de carácter moderado y a que la sociedad neoleonesa no presentaba las condiciones que desencadenaron los levantamientos violentos en la mayoría del resto del país, es decir, carecía de la religiosidad popular sincrética y de un sector campesino de importancia”.²⁷ Aunque la élite regiomontana ya ostentaba una religiosidad arraigada, este sector era evidentemente urbano e industrial, características contrastantes con las de la rebelión cristera, que era un movimiento en general campesino y rural, alentado además por el descontento ante la dilación del reparto agrario.²⁸

Las tensiones continuaron durante la década de 1930 cuando, pese a los arreglos de 1929 que daban fin a la Guerra Cristera, se suscitó una escalada anticlerical en todo el país, misma que también afectó a Nuevo León, aunque de nueva cuenta en forma moderada. Las coacciones al culto religioso disminuyeron hacia 1936, cuando el *modus vivendi* se comenzó a instaurar en todo el país en forma definitiva.²⁹



Tocó al séptimo arzobispo de Monterrey³⁰, monseñor Guillermo Tritschler y Córdova (1941-1952), gobernar la arquidiócesis durante buena parte de la etapa del *modus vivendi*, razón por la cual su labor pastoral estuvo orientada a estabilizar, reordenar y reforzar la presencia del catolicismo en Nuevo León. Así, bajo su ministerio episcopal, y muchas veces con el apoyo de la élite local, se construyeron los templos de la Purísima Concepción (1942), Cristo Rey (1944), San Antonio de Padua (1945), Nuestra Señora del Perpetuo Socorro (1950), Nuestra Señora de Guadalupe (1951, en el municipio de Anáhuac), Nuestra Señora de Lourdes (1952) y Nuestra Señora del Refugio (1952), así como las capillas de San Juan de los Lagos (1952), San Juan Bosco (1952) y la Medalla Milagrosa (1952). Asimismo, entre 1942 y 1945 el presbiterio de la Catedral fue ornamentado con murales realizados por el reconocido pintor Ángel Zárraga.

En este periodo, Monterrey también destacó por haber sido sede de algunos congresos católicos nacionales, lo que reflejaba la flexibilidad del régimen con respecto a las actividades de la Iglesia. En 1945 se llevó a cabo el Congreso Guadalupano, mismo que culminó con la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en su Santuario, ubicado en la colonia Independencia. Asimismo, Tritschler promovió la realización del Tercer Congreso Nacional Misionero en 1952, si bien no alcanzó a inaugurarlos, pues falleció algunos meses antes de que esta asamblea tuviera lugar. Todos estos hechos ponen en evidencia no sólo la rápida recuperación de la Iglesia regiomontana, sino también la notable influencia social que esta logró alcanzar. Así, al fallecer Tritschler en 1952, la prensa de la época destacaba cómo, durante su ministerio episcopal, se había notado “un considerable mejoramiento material y espiritual” en Monterrey.³¹

Cabe concluir el presente apartado reafirmando el supuesto de que el tránsito que experimentó la élite regiomontana, de una religiosidad nominal y pasiva a una más arraigada y participativa, explica la consolidación del catolicismo



en Nuevo León durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del XX. Tras haber esbozado los antecedentes del catolicismo nuevoleonés, se pasará enseguida a delinear el perfil biográfico y pastoral del octavo arzobispo regiomontano.

El arzobispo de la transición.

Al tiempo que fallecía el papa Pío XII, monseñor Alfonso Espino y Silva contaba con 54 años.³² Había nacido el 13 de julio de 1904 en la capital del estado de Puebla, ciudad donde recibió una educación completamente religiosa desde temprana edad, pues se formó en colegios dirigidos por teresianas, jesuitas y escolapios. Posteriormente, estudió filosofía en el Seminario Palafoxiano —grado de bachiller— y en la Universidad Palafoxiana —grado de licenciado— y, al egresar de esta última institución en 1922, viajó a Roma, donde obtuvo dos doctorados: uno en Filosofía en 1924, y otro en Teología en 1928, ambos por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.³³ En 1928, regresó a México para incorporarse a la arquidiócesis de Puebla, hasta que en 1947 fue designado y consagrado obispo de Cuernavaca, por nombramiento del papa Pío XII.³⁴

En Cuernavaca, Espino destacó por su labor constructiva, pues se encargó de remodelar tanto el obispado como el claustro de la catedral, este último con miras en albergar el seminario menor.³⁵ Asimismo, en el contexto del *modus vivendi*, Espino entabló acercamientos con las autoridades morelenses, entre ellas con el gobernador Ernesto Escobar Muñoz (1946-1952), y puede inferirse que también contó con el respaldo de la élite local de la ciudad, pues la aportación de los socios del Club Rotario de Cuernavaca contribuyó a consolidar sus proyectos arquitectónicos.³⁶

Otro acontecimiento significativo durante su ministerio episcopal en Cuernavaca fue la erección canónica de la congregación de los Legionarios de Cristo —fundada por el sa-



cerdote Marcial Maciel en 1941—, efectuada por Espino el 13 de junio de 1948.³⁷ Algunos años después, el 3 de noviembre de 1962, Maciel organizó un homenaje especial para Espino en el Colegio Mayor de los Legionarios de Cristo, ubicado sobre la Vía Aurelia de Roma, como agradecimiento por haber firmado la aprobación de su congregación. Ahí, en el salón de actos, se develó un busto del prelado, en ceremonia presidida por los cardenales Amleto Cicognani, Secretario de Estado de la Santa Sede, y José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara.³⁸ Esto demuestra que los legionarios llegaron a tener a Espino en alta estima, por haber sido pieza clave de la fundación de su congregación.

Por otro lado, menos de un lustro después de haber llegado a Cuernavaca, el 15 de mayo de 1951 la Santa Sede nombró a Espino como arzobispo titular de Léucade, disponiendo además que fuese trasladado a Monterrey, para que fungiera como arzobispo coadjutor de la arquidiócesis regiomontana, con derecho a sucesión, y administrador apostólico “sede plena”.³⁹ Para entonces, el arzobispo de Monterrey era el ya mencionado monseñor Tritschler, quien se encontraba sumamente enfermo luego de un viaje realizado a Roma en 1950.⁴⁰ Espino llegó a Monterrey el 22 de agosto de 1951, y fue recibido por Tritschler en la sala capitular de la Catedral, donde también se efectuó su ceremonia de toma de posesión como arzobispo coadjutor.⁴¹

En Nuevo León, Espino se encontró ante una realidad socioeconómica y cultural bastante diferenciada de la de la diócesis de Cuernavaca. Tan sólo en el número de habitantes, el contraste entre ambas entidades era evidente. En 1950, de acuerdo al censo nacional levantado en ese año, la población del estado de Morelos sumaba 272 842 habitantes; mientras la de Nuevo León, 740 191 habitantes.⁴² La ciudad de Monterrey, por sí sola, superaba considerablemente la cantidad de personas que habitaban en todo el estado de Morelos, pues contaba con 339 282 habitantes.⁴³

Para ese año, la capital de Nuevo León se encontraba



experimentando su segundo auge industrial —el primero había tenido lugar durante el porfiriato—, como consecuencia del fomento a la industrialización que el régimen postrevolucionario comenzó a impulsar desde la década de 1930.⁴⁴ De tal manera, a partir de 1950 la mancha urbana regiomontana comenzó a expandirse fuera de los límites del municipio de Monterrey, proceso acompañado de un exponencial aumento demográfico y de la construcción de nuevos fraccionamientos, vías de comunicación e infraestructura urbana en general.⁴⁵ Así, para finales de esta década, ya se podía hablar de la existencia de un área metropolitana, integrada por Monterrey y sus municipios aledaños más inmediatos: San Nicolás de los Garza, Guadalupe y San Pedro Garza García.

El segundo auge industrial, por otra parte, no sólo fortaleció “a las empresas y los grupos existentes”, sino que propició el surgimiento de “otras sociedades que más tarde se convertirían en los grandes grupos que hasta la actualidad dominan el panorama económico e industrial de la región, con proyección nacional e internacional”.⁴⁶ En este periodo, la élite empresarial —cuyo núcleo más preponderante era conocido a nivel nacional como Grupo Monterrey—, dominante en el plano económico, extendió su influjo al campo ideológico y cultural. La hegemonía de este estrato social se legitimó a través del discurso, pues sus actividades se asociaron con valores positivos como el trabajo, la previsión, el ahorro y el progreso.

Aquí es importante precisar que Espino se relacionó muy tempranamente con esta élite empresarial, vínculo que más tarde le valdría el apoyo de ese sector para varios de sus proyectos. Apenas siete días después de su arribo a la ciudad, el 29 de agosto de 1951, un grupo de católicos regiomontanos, entre los que se encontraba el empresario Virgilio Garza Jr., ofreció un banquete al nuevo arzobispo coadjutor en la terraza del Casino Monterrey, “en demostración de simpatía y como cordial bienvenida en virtud de su reciente nombramiento por la Santa Sede”.⁴⁷ Asimismo, para me-



diados de 1952 Espino ya se encontraba ocupando una suntuosa residencia ubicada en José Benítez 604, de la colonia Obispado, misma que había sido puesta a su disposición por parte del empresario Roberto Garza Sada.⁴⁸ Esta residencia fue descrita por la Madre Sofía Garduño Nava, fundadora de la congregación de las Misioneras Catequistas de los Pobres, de la siguiente manera: “¡Qué fresca! ¡Qué elegante! Como de un príncipe de la Iglesia, un castillo cubierto en el exterior de tupidas enredaderas”.⁴⁹

Tras el fallecimiento de monseñor Tritschler, el 29 de julio de 1952, Espino quedó al frente de la arquidiócesis regiomontana como su octavo arzobispo.⁵⁰ La labor pastoral del prelado, a partir de entonces, persiguió un doble objetivo: por un lado, el de dar continuidad al proyecto tritschleriano de afianzamiento y expansión del catolicismo en Nuevo León; y por otro lado, el de afirmar una actitud de corte intransigentista entre el clero y la feligresía nuevoleonesa. El primer objetivo se impulsó mediante la construcción de más templos, la erección de nuevas parroquias y la realización de visitas pastorales por todos los municipios de la arquidiócesis regiomontana. Así, en octubre de 1952 Espino erigió once nuevas parroquias en la ciudad de Monterrey y, en el mes de noviembre, encabezó el ya mencionado Tercer Congreso Nacional Misionero, que Tritschler había organizado sin alcanzar a inaugurar.⁵¹

Otra acción significativa en este sentido fue la reaparición del *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*, por indicaciones dadas por Espino el 20 de octubre de 1952. Este boletín había sido fundado el 1 de diciembre de 1907 mediante un edicto firmado por el tercer arzobispo de Monterrey, Leopoldo Ruiz y Flores (1907-1911), si bien su emisión se vio interrumpida al poco tiempo, debido al anticlericalismo constitucionalista. La publicación fue restituida el 31 de diciembre de 1919, por decreto del cuarto arzobispo regiomontano, Francisco Plancarte y Navarrete (1912-1920), pero sus labores volvieron a ser suspendidas hacia 1946, por



falta de recursos y personal para sostenerlo.⁵² Dado que el *Boletín Eclesiástico* daba difusión a documentos pontificios y diocesanos, así como a artículos y noticias locales de la arquidiócesis, constituía un instrumento que permitía propagar las principales líneas pastorales del arzobispo en turno, razón por la cual Espino se preocupó por reestablecer su publicación periódica inmediatamente después de haber ascendido a la cátedra episcopal de Monterrey. Además, nombró al presbítero Carlos Ramírez como director del *Boletín*, y estableció que cada sacerdote y parroquia de la arquidiócesis debía contar con una suscripción.⁵³

Con respecto al segundo objetivo de Espino, es importante señalar que su interés en imprimir un carácter intransigentista a la Iglesia regiomontana no se trataba de un esfuerzo aislado, sino que en realidad formaba parte de una tendencia generalizada en todo el país durante esa década. En 1951, monseñor Luis María Martínez, arzobispo primado de México, había convocado a una campaña moralizadora, misma que adquirió proyección nacional en 1952, cuando los obispos mexicanos, reunidos en Monterrey con motivo del Tercer Congreso Nacional Misionero, emitieron la *Carta pastoral colectiva del episcopado mexicano sobre la moralidad*.⁵⁴ De acuerdo con Blancarte, esta campaña “fue el último esfuerzo antimodernista de la jerarquía católica mexicana antes del Concilio Vaticano II”, pues se oponía, entre otros aspectos, al liberalismo y a la presunta inmoralidad difundida por los medios de comunicación, como el cine y la televisión.⁵⁵

Cabe realizar un estudio detallado sobre la participación de la arquidiócesis de Monterrey en la campaña moralizadora de la década de 1950. Ante la imposibilidad de hacerlo en este espacio, se mencionarán únicamente dos acciones significativas que Espino impulsó dentro de esta línea. En primer lugar, la organización del sínodo diocesano de 1953, convocado con la finalidad de “urgir el cumplimiento de las leyes generales de la Iglesia [...], facilitar su aplicación, determinar



lo que el derecho común deja a discreción del ordinario, y dar las leyes diocesanas para el bien de la arquidiócesis”.⁵⁶ Este sínodo emitió una serie de estatutos, dirigidos tanto al clero regular y secular, como a seminaristas y laicos, con la finalidad de reestructurar cada aspecto de la vida religiosa de la Iglesia regiomontana, orientándola de acuerdo a los planteamientos promovidos por la campaña moralizadora.

De entre los documentos formulados por el sínodo, destaca uno intitulado *Peligros que amenazan la fe y las buenas costumbres*, en el que se enlistan y describen todas las doctrinas y movimientos considerados como “errores” del mundo moderno: ateísmo, comunismo, existencialismo, evolucionismo, indiferentismo, liberalismo, materialismo, naturalismo y panteísmo. Asimismo, se instaba a tener cautela con respecto a las novelas, las historietas, el cine, la televisión y la radio, por difundir contenidos potencialmente “peligrosos” para la fe cristiana.

La segunda acción realizada por el arzobispo fue la imposición obligatoria de una cuota diocesana anual en 1956, la cual sustituyó a los diezmos y primicias que, para esa época, se recibían de forma irregular y poco sistemática. Este tributo no sólo se implementó en la arquidiócesis de Monterrey, sino en toda su provincia eclesiástica, constituida además por las diócesis de San Luis Potosí, Saltillo y Tamaulipas, entonces gobernadas respectivamente por los obispos Gerardo Anaya y Díez de Bonilla, Luis Guízar Barragán y Ernesto Corripio Ahumada. Esta medida se aplicó mediante un edicto provincial, y tenía la finalidad de recabar los fondos necesarios para sostener las actividades de la Iglesia en la región, concretamente “la enseñanza, la difusión y la defensa de la verdad evangélica, de palabra y por escrito, la organización y mantenimiento de los catecismos y de las escuelas católicas gratuitas”.⁵⁷

La cuota diocesana anual se estableció como un deber de carácter obligatorio para todos los feligreses pues, antes que nada, los recursos económicos obtenidos se emplearían



para detener el avance de doctrinas contrarias a la fe católica, particularmente el protestantismo y el comunismo. Así, en el *Instructivo acerca de la cuota diocesana*, Espino afirmaba que “gran peligro para la fe católica [...] representa la propaganda protestante y no ciertamente por la confusión e inestabilidad de sus doctrinas, sino por las obras sociales que emprenden los herejes para remediar las miserias corporales de muchos fieles, quienes por su ignorancia de la doctrina católica fácilmente son seducidos”.⁵⁸ Asimismo, sostenía que los campesinos y los indígenas, por sus precarias condiciones de vida, “están expuestos a dejar la Iglesia y adherirse al comunismo”.⁵⁹ En otras palabras, el arzobispo consideraba que los protestantes y los comunistas aprovechaban las condiciones de desigualdad en que vivían amplias capas de la sociedad para ganar adeptos, en detrimento del catolicismo.

Por esta razón, la cuota diocesana se planteó como algo necesario, pues permitiría a la Iglesia “disipar la ignorancia y levantar el nivel humano del pueblo”.⁶⁰ En esencia, esta medida seguía la misma orientación intransigentista que Espino había venido aplicando prácticamente desde que inició su ministerio episcopal en Nuevo León. Además, el hecho de que la jerarquía de la provincia eclesiástica de Monterrey pretendiera tener la autoridad de implantar tributos obligatorios a sus feligreses pone en evidencia hasta qué punto se había logrado apuntalar la influencia social de la Iglesia no sólo en Monterrey, sino en toda la región noreste.⁶¹

Sin duda, Espino fue gran promotor de la campaña moralizadora a nivel diocesano, pues él mismo era una figura caracterizada por su intransigentismo. De acuerdo con el presbítero Aureliano Tapia Méndez, contemporáneo de Espino y colaborador suyo, muchos sacerdotes de la arquidiócesis incluso llegaron a calificar al arzobispo como centralista, autoritario y tradicionalista. Posterior al fallecimiento de Espino en 1976, Tapia se refirió a la percepción generalizada que se tenía sobre el arzobispo, de la siguiente manera:



Que se me permita exaltar su piadosa memoria, como una expiación de las incomprensiones con que lo atribulamos, conscientes o inconscientes, interpretando como centralísimo personalista, su integérrimo espíritu de obediencia a la santa madre Iglesia; como autoritario su sentido genuino de la responsabilidad episcopal personal, intransferible; como tradicionalismo aferrado, su prudencia que buscaba siempre la más segura interpretación de las leyes eclesiásticas.⁶²

La tendencia centralizadora y autocrática del arzobispo Espino derivaba en realidad de la eclesiología preconiliar, que concebía a la Iglesia como *societas perfecta*, autosuficiente e independiente de la autoridad civil. El edicto provincial sobre la cuota diocesana, firmado por todos los obispos del noreste de México, asentaba que la Iglesia “como sociedad visible, perfecta e independiente de toda potestad humana en la consecución de su fin propio por medios adecuados [...] puede y debe imponer tributos a sus súbditos”.⁶³ Este modelo eclesiológico conllevaba una estructura vertical que concentraba el poder en manos del papa y de la jerarquía eclesiástica y que aseguraba así la unidad indivisible de la institución.

Pese a todo, Espino nunca dejó de ser un prelado admirado y reconocido, incluso fuera de Nuevo León, lo que quedó particularmente de manifiesto en 1955. En ese año, ante el deteriorado estado de salud de Luis María Martínez, arzobispo primado de México, circuló a nivel nacional el rumor de que Octaviano Márquez y Toriz, entonces al frente de la arquidiócesis de Puebla, había recibido comisión de la Santa Sede para consagrar a un arzobispo coadjutor con derecho a sucesión de monseñor Martínez. Entre los nombres que se rumoraban como posibles candidatos se encontraba el de Espino, por ser este “varón de esclarecido talento” de acuerdo a una nota periodística publicada en ese año.⁶⁴ Aunque finalmente Miguel Darío Miranda terminó siendo designado como coadjutor del primado de México —al sucederlo



en 1956—, los rumores de un posible ascenso de Espino al trono episcopal de la diócesis más importante del país sin duda eran reflejo del notable prestigio que su trayectoria eclesiástica había alcanzado.

En suma, si bien a Tritschler correspondió la recuperación y fortalecimiento de la Iglesia católica en Nuevo León, a propósito del *modus vivendi*, a Espino se le puede atribuir el haberle impregnado un talante antimodernista, en el marco de la campaña moralizadora de la década de 1950. De tal manera que, cuando Juan XXIII ascendió al trono papal en 1958, Monterrey ya ostentaba una Iglesia firme, influyente, respaldada por la élite local y sumamente intransigente frente al mundo moderno. Enseguida se expondrán las condiciones de la diócesis regiomontana durante los primeros años de reinado del llamado “papa bueno”.

Situación de la Iglesia regiomontana a inicios del pontificado roncalliano

Como se ha mencionado ya, el comienzo de la era roncalliana no pasó desapercibido en la arquidiócesis de Monterrey, pues el hecho fue solemnizado con distintas manifestaciones de sumisión y obediencia hacia el nuevo pontífice, por parte del clero y los católicos de Nuevo León. Luego de darse a conocer la elección del cónclave, Espino remitió en nombre de la feligresía regiomontana una felicitación a Juan XXIII, quien por su parte respondió enviando su bendición apostólica a la arquidiócesis de Monterrey.⁶⁵ El 4 de noviembre de 1958, día de la entronización del nuevo papa, se llevó a cabo una misa pontifical en la Catedral de Monterrey, ceremonia oficiada por el propio Espino, y en la que estuvieron presentes los integrantes del cabildo catedralicio, sacerdotes, religiosos de diferentes órdenes, miembros de la orden de los Caballeros de Colón, quienes escoltaron al arzobispo a su ingreso a la Catedral, y feligreses en general.⁶⁶



A principios de 1959 tuvo lugar en Monterrey otra manifestación de subordinación hacia el pontificado de Juan XXIII. Mediante una circular, emitida el 1 de abril de ese año, Espino informó a la feligresía que monseñor Luigi Raimondi, delegado apostólico en México, visitaría la arquidiócesis el día 10 del mismo mes. En dicho documento, el arzobispo recalca que, dado que el delegado apostólico era “el representante del Romano Pontífice en nuestra Patria, la visita que nos va a hacer, nos brinda una magnífica oportunidad para testimoniar nuestros sentimientos de amor, veneración e inquebrantable adhesión filial a nuestro santísimo padre el papa Juan XXIII”.⁶⁷ En la prensa regiomontana, por otra parte, se informó con anticipación sobre la visita del Delegado Apostólico, detallándose además el itinerario que seguiría el prelado durante su estancia en Monterrey.⁶⁸

Raimondi llegó a Nuevo León el 10 de abril, y fue recibido en el Aeropuerto del Norte por Espino, el Cabildo catedralicio, sacerdotes, seminaristas y alumnos de algunas escuelas católicas de Monterrey, como la Universidad Labastida y el Colegio Franco Mexicano. Ese mismo día, Raimondi visitó las obras de construcción del nuevo seminario —del que se hablará más adelante— y la Catedral, donde Espino le dio la bienvenida oficial en nombre del clero regiomontano. El delegado, por su parte, “pidió a los centenares de fieles congregados en el máximo templo de Monterrey, elevaran oraciones especiales por las necesidades de la Iglesia y por el romano pontífice, S.S. Juan XXIII. Después impartió la bendición papal, e inmediatamente, la bendición con el Santísimo”.⁶⁹

Por su parte, el empresariado regiomontano no se mantuvo ajeno a la visita del delegado apostólico. Un grupo de la élite local, compuesto por Roberto G. Sada, Ignacio Santos, Andrés Chapa, Margarita González Madero y Ricardo Margáin Zozaya, ofreció un banquete a Raimondi en el Casino Monterrey, convite al que también concurren otros preladados del país. En la mesa de honor, aparte del delegado apos-



tólico, del propio Espino y de los empresarios mencionados, figuraban Luis Bellotti, secretario de Raimondi; Alfonso María Sánchez, obispo electo de Papantla; Luis Altamirano y Bulnes, arzobispo de Morelia; Ernesto Corripio Ahumada, obispo de Tampico; Estanislao Alcaraz y Figueroa, obispo electo de Matamoros; Jesús González Montemayor, vicario general de la arquidiócesis de Monterrey; y los canónigos Antonio de P. Ríos y Job de la Soledad García Gil.⁷⁰

En este evento, el sacerdote Jesús González Montemayor dirigió un mensaje, en nombre de la clerecía regiomontana, reafirmando su adhesión al ministerio y enseñanzas del pontífice romano. Margáin, por su parte, habló en nombre de los católicos de la localidad, le dio la bienvenida al delegado y aprovechó la oportunidad para esbozar los rasgos que él consideraba característicos de la devoción regiomontana. Afirmó que, aunque “Monterrey es una ciudad donde impera el materialismo y los hombres de empresa gustan de negocios jugosos”, no era menos verdad que “aparejado a esto, está la fuerza del espíritu, la creencia, la fe y la religiosidad del pueblo”. Asimismo, expresó que “los hombres de Monterrey no se limitan al trabajo y a formar empresas [...], pues recuerdan siempre la palabra del Señor en el desierto, de que «no sólo de pan vive el hombre», y es así como fortalecen su espíritu”.⁷¹

De esta manera, se puede inferir que a través de su discurso, Margáin buscó legitimar el afán de lucro, característico del sistema capitalista en general, pues consideraba que en Monterrey la actividad empresarial no contrarrestaba la devoción católica de la población regiomontana sino que, por el contrario, la fortalecía. Así, manifestó que “al combinar la fuerza material, el músculo y la inteligencia, se funden los poderes humanos con los divinos, al comprobar la grandiosidad de la creación y el poder omnímodo del Señor, surge el apostolado, se despierta la fe y se fortalece la creencia religiosa”.⁷²



Es preciso indicar que la misma élite local de Monterrey dio hospedaje a Raimondi, pues este pernoctó en la residencia de Celina Ferrara de Santos, hija de Vicente Ferrara Ferrigno, quien había sido uno de los empresarios fundadores de la Compañía Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey.⁷³ Al día siguiente, el delegado ofició misa en la Catedral de Monterrey y, tras la ceremonia, salió de la ciudad junto con los obispos de Morelia y Tampico rumbo a Matamoros, Tamaulipas, donde realizaron la erección canónica de la nueva diócesis de dicha ciudad —que quedó como sufragánea de la arquidiócesis de Monterrey—, mediante la lectura del decreto papal y la consagración de su primer obispo.⁷⁴

La completa ausencia de atenciones hacia el delegado apostólico por parte de las autoridades civiles de Nuevo León, pese a que este fungía como portavoz del papa en México, obedecía a que, desde la época de la Reforma, el Estado mexicano no sostenía relaciones diplomáticas con la Santa Sede y, por tanto, no reconocía a Raimondi como representante diplomático del Vaticano. En este sentido, se puede decir que la visita del delegado apostólico a Monterrey puso en evidencia, una vez más, tanto el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado, como la cercanía entre esta misma institución y la élite económica regiomontana.

Sin embargo, debe quedar claro que para esta época, el gobierno mexicano ya no sostenía una política activamente anticlerical —superada desde la instauración del *modus vivendi*— y por tanto no se puede decir que el entonces gobernador de Nuevo León, Raúl Rangel Frías, haya sido anti-religioso. Prueba de ello es que el 12 de agosto de 1961, el mismo Rangel develó una estatua en honor a Fray Antonio Margil de Jesús, misionero franciscano del siglo XVII, en el municipio de Villaldama, Nuevo León.⁷⁵

En los albores de 1960, Nuevo León ya poseía 1 078 848 habitantes, de los cuales 601 085 residían en Monterrey.⁷⁶ La dinámica del segundo auge industrial continuaba en curso, traducándose en un acelerado incremento demográfico, en parte



alentado por el “flujo migratorio continuo que experimentó la ciudad de Monterrey” y que “conllevó desplazamientos poblacionales principalmente de los estados de San Luis Potosí, Coahuila, Zacatecas, Tamaulipas, aunque también del interior de Nuevo León”.⁷⁷

En contraste con estas cifras, la clerecía nuevoleonesa seguía siendo un estrato social poco numeroso. Para ese mismo año, la arquidiócesis regiomontana contaba con 123 sacerdotes, 98 de los cuales pertenecían al clero secular (véase el anexo 1), mientras que los 25 restantes eran religiosos del clero regular.⁷⁸ Entre las congregaciones y órdenes religiosas que entonces tenían presencia en Nuevo León, se encontraban: Orden Franciscana, Compañía de Jesús, Misioneras Cordimarianas, Misioneras Catequistas de los Pobres, Hijas de María Auxiliadora (salesianas), Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, Congregación de San José (Josefinos de Murialdo), Congregación de Oblatos de San José, Opus Dei, Hermanos de las Escuelas Cristianas (hermanos lasallistas), Congregación de los Hermanos Maristas y Congregación de la Misión (padres paúles). Asimismo, en todo el estado de Nuevo León existían 90 templos, de los cuales 49 eran parroquias y 41 capillas.⁷⁹

Monterrey, por ser el núcleo urbano más importante del estado, además de la sede episcopal de la arquidiócesis, concentraba a 89 sacerdotes y poseía 35 templos, 23 de los cuales eran parroquias. Además, en ese año se estaban construyendo 12 templos más en distintas zonas de la ciudad, lo que se puede explicar considerando la rápida aparición de nuevas colonias y fraccionamientos, a propósito de la expansión que la mancha urbana seguía experimentando.

Ahora bien, cabe referirse a las principales manifestaciones de la religiosidad regiomontana de la época, algunas de las cuales perviven hasta la actualidad. De acuerdo a la tipología de Walter Houston Clark, se entiende por “religiosidad” a la experiencia que tienen las personas con lo sagrado, así como al comportamiento a través del cual demuestran



dicha experiencia.⁸⁰ Así pues, la religiosidad de los creyentes se expresa mediante prácticas diversas, entre las cuales son las prácticas religiosas colectivas las que, por su naturaleza, dejan una importante cantidad de evidencia documental que permite su análisis histórico.

En este punto, es pertinente distinguir entre dos tipos de prácticas católicas colectivas que, de acuerdo con Renée de la Torre, la Iglesia mexicana promovió desde por lo menos mediados del siglo XIX: por un lado, se encontraba la actividad organizada del laicado, que vinculaba al mismo tiempo “la evangelización con el compromiso político”⁸¹; por otro lado, estaban aquellas prácticas que tendían a exteriorizar la hegemonía cultural del catolicismo y su centralidad en la identidad nacional, mediante festejos públicos y cultos religiosos masivos. Para De la Torre, ambos tipos de prácticas obedecían a la aspiración de la Iglesia de mantener su influjo social frente el liberalismo del Estado mexicano, que por su parte tendía a reducir a la religión al ámbito de lo privado.⁸²

En Monterrey, las prácticas del primer tipo se verificaron mediante múltiples asociaciones de laicos, mismas que a partir de 1930 se reorganizaron en torno a la Acción Católica. De acuerdo con Luis Fidel Camacho Pérez, ya desde finales del siglo XIX habían aparecido las primeras Sociedades Católicas en Nuevo León y, durante la década de 1920, fueron fundadas en Monterrey otras tres asociaciones católicas de gran relevancia: la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, en 1920; la orden de los Caballeros de Colón, en 1921; y la Unión de Damas Católicas Mexicanas, en 1922. Aunque estas organizaciones actuaban de forma independiente, tenían en común su inspiración en los principios de la doctrina social de la Iglesia y, en el caso de las dos últimas asociaciones, el hecho de haber sido impulsadas directamente por la élite local regiomontana.⁸³ Por otra parte, hacia 1942 es posible encontrar una delegación de la Legión Mexicana de la Decencia en Monterrey⁸⁴, organización fundada a



nivel nacional en 1933 por los propios Caballeros de Colón, y cuya finalidad era denunciar las múltiples manifestaciones de “indecencia” e “inmoralidad” presentes en espectáculos y en publicaciones diversas.⁸⁵

Para el periodo estudiado, la Acción Católica ya había reagrupado a todas estas organizaciones, y trabajaba a través de sus cuatro ramas: la Unión de Católicos Mexicanos, la Unión Femenina Católica Mexicana, la ya mencionada Acción Católica de la Juventud Mexicana y la Juventud Católica Femenina Mexicana.⁸⁶ La orden de los Caballeros de Colón y la Legión Mexicana de la Decencia, por su parte, se convirtieron en asociaciones confederadas, como se le llamaba “a todos los grupos católicos que funcionaban de manera independiente en la República Mexicana” y sobre los que la Acción Católica pasó a tener cierto control.⁸⁷

Estas organizaciones de laicos tenían la finalidad básica de fomentar los principios del Evangelio en la sociedad mexicana a través de conferencias, cursos y actos caritativos, actividades que la Iglesia supervisaba para evitar que se presentara otra confrontación abierta entre el laicado y el Estado, como la que había llevado a la guerra cristera en años anteriores. Así, desde su fundación la Acción Católica Mexicana era dirigida por un prelado designado por la Santa Sede, y a partir de febrero de 1958 pasó a depender directamente del episcopado mexicano.⁸⁸ En el caso de Monterrey, si bien las asociaciones católicas fueron iniciadas y encabezadas por miembros de la élite, para esta época ya habían permeado significativamente hacia las clases medias y su número de adherentes era mayor.

Por lo que se refiere a las prácticas del segundo tipo, estas se presentaron a través de peregrinaciones y fiestas religiosas. Por ejemplo, Espino dio continuidad a dos peregrinaciones marianas anuales que, desde antes de su llegada a Monterrey, se venían realizando: la primera, a mediados del mes de agosto, hacia el Santuario de la Virgen de Guadalupe ubicado en la Ciudad de México; la segunda, en diciembre,



hacia el Santuario ubicado en la colonia Independencia. Es de resaltar el énfasis que se le daba en Monterrey al título mariano de Reina del Trabajo, por el carácter predominantemente industrial de la economía regiomontana⁸⁹, y que en las peregrinaciones mencionadas era común que participaran grupos de empleados y obreros, representando a sus respectivas empresas.⁹⁰

Por otro lado, anualmente, durante el triduo pascual de la Semana Santa⁹¹, la mayoría de los comercios de la ciudad lucían cerrados y las fábricas inactivas, pues los católicos regiomontanos se dedicaban exclusivamente a participar en las ceremonias religiosas concernientes a la temporada, como la tradicional peregrinación de los siete templos.⁹² Por ejemplo, en la Semana Santa de 1959, alrededor de cien mil católicos visitaron las iglesias regiomontanas, y la prensa local destacaba que “casi todos los espectáculos están desiertos. La religión, en estos días, obliga al recogimiento y los creyentes, aquellos que no hacen de la Semana Santa la fecha de la alegría, en sus viajes de descanso y recreo, rezan”.⁹³

Ahora bien, dado que una de las principales obras materiales de Espino, durante su ministerio episcopal en Monterrey, fue la edificación de un campus que albergara al seminario arquidiocesano, y que este proyecto arquitectónico se consolidó en los años inmediatamente anteriores al Concilio, en el siguiente apartado se estudiará la problemática de las vocaciones sacerdotales, así como las implicaciones que tuvo la construcción del nuevo seminario.

Las vocaciones sacerdotales y el Seminario de Monterrey

El Seminario de Monterrey es la institución de educación superior más antigua del noreste de México. Fue establecido el 19 de diciembre de 1792 por el tercer obispo de Linares, Andrés Ambrosio de Llanos y Valdés, siendo el doctor Domingo de Ugarte y Burgos su primer rector.⁹⁴ Desde entonces, y a lo largo del siglo XIX y de la primera mitad del XX,



tuvo distintas sedes, pues muchas veces las circunstancias históricas orillaron a la institución a cerrar sus puertas y a reubicarse en otros sitios. Por ejemplo, durante el periodo del anticlericalismo constitucionalista, el seminario prácticamente desapareció, hasta que en 1917 reinició sus actividades en un anexo del Templo del Roble, por iniciativa del presbítero Juan José Hinojosa (1874-1935).⁹⁵ Durante el periodo callista, volvió a suspender sus quehaceres, siendo reabierto hasta 1935, esta vez en un anexo del Templo de San Luis Gonzaga.⁹⁶

Para el tiempo en que Espino se encontraba al frente de la arquidiócesis regiomontana, el Seminario de Monterrey atravesó por una profunda crisis, pues el número de personas que aspiraban a dedicarse al sacerdocio comenzó a estancarse. Se ha dicho ya que esta crisis de las vocaciones sacerdotales fue de hecho un fenómeno generalizado en todos los países mayoritariamente católicos de la época, y que fue signo de un proceso que Hobsbawm denominó como la “revolución cultural”.⁹⁷ Así, en 1958 monseñor Alfonso Schmidt, segundo secretario del Consejo Episcopal Latinoamericano expresó durante el Primer Congreso de Rectores de Seminarios y Universidades Católicas de América Latina, celebrado en Roma, que Latinoamérica necesitaba por lo menos 135 000 sacerdotes más, pues la razón de sacerdotes en relación a los católicos latinoamericanos se encontraba por debajo del promedio mundial.⁹⁸ Por otra parte, Miguel Darío Miranda, arzobispo primado de México, manifestó durante el Primer Congreso Nacional de Seminarios, organizado en ese mismo año en la Ciudad de México, que hacían falta sacerdotes en la capital del país, pues sólo había alrededor de 800.⁹⁹

Para el caso de Nuevo León, la situación era la siguiente: en 1960, la razón de católicos por cada presbítero era de 9 000 feligreses por sacerdote.¹⁰⁰ En algunos municipios, la insuficiencia de sacerdotes era sumamente notable, como en el caso de Galeana e Iturbide que, aunque juntos poseían



una población aproximada de 38, 000 habitantes, eran atendidos únicamente por dos presbíteros. Por su parte, Monterrey, que para ese año ya superaba los 600 000 habitantes, contaba solamente con 89 sacerdotes. El seminario de la arquidiócesis poseía entonces 180 seminaristas menores, además de que había 40 seminaristas mayores formándose en el Seminario de Montezuma, en Nuevo México, y otros 5 en el Colegio Pío Latino Americano, en Roma.¹⁰¹

Consciente de esta crisis de las vocaciones sacerdotales, en 1958 Espino expresó que “de todos los ámbitos de la arquidiócesis constantemente nos llega el angustioso clamor pidiendo sacerdotes. [...] Sufre nuestro corazón de Padre y Pastor ante esos llamados apremiantes, viéndonos en la imposibilidad de atenderlos”.¹⁰² De acuerdo con el arzobispo regiomontano, la principal causa de la crisis era el vertiginoso incremento poblacional que el estado de Nuevo León estaba experimentando, pues en una circular emitida en 1961 explicaba que “nos damos cuenta de que el número de sacerdotes en la arquidiócesis es sumamente reducido ante una gran población que crece cada día a ritmo acelerado”.¹⁰³ Sin embargo, el prelado también consideraba que la irrupción de doctrinas ajenas al catolicismo, particularmente el comunismo, el protestantismo y el naturalismo¹⁰⁴, contribuían a acentuar la problemática vocacional. Apuntaba que:

A todo esto hay que agregar el ataque constante de las fuerzas externas que desvirtúan la acción del sacerdote: el comunismo ateo, que pretende desquiciar todo el orden social, que niega todas las verdades de la fe y pretende borrar de la mente y del corazón de los hombres hasta la misma idea de Dios; las sectas protestantes que van de casa en casa, en acecho y ataque constante por arrancar de los fieles la santa fe católica, apostólica y romana; la arrasadora acción del naturalismo que amenaza extirpar de raíz el espíritu cristiano de nuestra sociedad.¹⁰⁵



De tal modo, para hacer frente a la crisis, el arzobispo implementó dos medidas significativas. En primer lugar, la construcción de un campus que albergara al seminario de la arquidiócesis pues, con todo, el anexo en el templo de San Luis Gonzaga era reducido y sumamente austero. El presbítero Juan José Casas Marines describe la situación de tal recinto, de la siguiente manera: “En San Luis Gonzaga era un seminario muy pobre cuando entramos. No había agua caliente para bañarnos. Muy pobre. Si antes aguantamos ahí, muchos no aguantaron. A mí me tocó un dormitorio de techo de lamina”.¹⁰⁶

Para la realización de esta obra, Espino contó con el apoyo de la élite local, pues en 1955 Juanita Llaguno Cantú, hermana del empresario Jesús Llaguno Cantú, donó a la arquidiócesis de Monterrey un terreno de once hectáreas ubicado en el municipio de San Pedro Garza García para la construcción del nuevo plantel.¹⁰⁷ Dado que la propiedad donada por los Llaguno Cantú se encontraba en las inmediaciones del cerro de las Mitras, y próxima a la zona donde el arroyo del Obispo confluye con el río Santa Catarina, el Seminario se construyó en un espacio ubicado entonces prácticamente a las afueras de la mancha urbana de Monterrey.¹⁰⁸

En segundo lugar, Espino estableció la conmemoración anual del Día del Seminario, “para que reflexionemos con la serenidad que lo requiere el problema gravísimo de la escasez de sacerdotes, que es de vida o de muerte eterna para muchas almas”.¹⁰⁹ Dicha jornada tenía el propósito de que los feligreses se abocaran tanto a la oración por el aumento de las vocaciones sacerdotales, como a la cooperación monetaria para la construcción del nuevo plantel. De esta manera, con una semana de anticipación, los párrocos tenían la obligación de recordar a los fieles sobre el Día del Seminario, y se comenzaron a repartir sobres especiales para que en ellos fueran depositadas las donaciones voluntarias. Además, en las puertas de cada templo se colocaban mesas, atendidas por socios de la Acción Católica, para que las personas que así



lo desearan, se inscribieran y se comprometieran a hacer un donativo mensual destinado a las obras del nuevo campus.¹¹⁰

Durante el Día del Seminario —que, aunque se conmemoraba anualmente, no tenía asignada una fecha fija—, en todos los templos de la arquidiócesis se repetían las siguientes jaculatorias¹¹¹, recomendadas por Espino: “¡Señor, danos sacerdotes! ¡Señor, danos muchos sacerdotes! ¡Señor, danos muchos y muy santos sacerdotes!”.¹¹² Asimismo, en ese día tenían lugar otras expresiones de apoyo a la causa de las vocaciones sacerdotales. Por ejemplo, el 12 de marzo de 1959 se rezó una misa vocacional, compuesta por el presbítero Rubén E. Ríos, en los templos de la Purísima, San Antonio, San Francisco, Nuestra Señora de la Luz y Sagrado Corazón de Jesús. En este último templo, un grupo de 300 niños rezó por el aumento de las vocaciones sacerdotales, empleando las jaculatorias recomendadas por Espino.¹¹³

Por otro lado, un grupo de señoras regiomontanas, integrantes de la Comisión Diocesana Pro Seminario, fundada el 8 de noviembre de 1920 con el nombre de Sociedad de San José¹¹⁴, se dieron a la tarea de contribuir para el acondicionamiento y equipamiento del nuevo plantel. Esta comisión, en colaboración con el Núcleo de Arte Teatral, dirigido por Elisamaría Ortiz Calderón, organizó la presentación de la obra *Proceso a Jesús*, drama religioso escrito por el dramaturgo italiano Diego Fabbri en 1955. La puesta en escena se llevó a cabo en el Teatro María Tereza Montoya los días 24 y 25 de abril de 1959, y los fondos recabados se destinaron al nuevo seminario.¹¹⁵

El 10 de abril de 1959 tuvo lugar la ya aludida vista del delegado apostólico a Monterrey. Este conoció personalmente las obras de edificación del nuevo seminario mediante un recorrido que hizo acompañado por el arzobispo Espino, el arquitecto Vicente Molina y el ingeniero José Santos Valle —estos últimos encargados de las obras de construcción—, así como por algunos sacerdotes y prelados de otras partes del país.¹¹⁶ De acuerdo con el presbítero Rubén E. Ríos, en



esa ocasión Espino se refirió al nuevo seminario, delante del delegado apostólico, con una de sus frases más icónicas: “Mis queridos hijos: el seminario es la pupila de mis ojos y el corazón de mi corazón”.¹¹⁷

Raimondi, a su vez, informó a la Sagrada Congregación de Seminarios y Estudios Universitarios, con sede en Roma, sobre las avanzadas obras del seminario regiomontano. De tal manera, en ese mismo mes de abril de 1959 el cardenal Giuseppe Pizzardo, prefecto de dicha congregación, envió al arzobispo Espino una carta en la que extendía su reconocimiento por la labor realizada. El cardenal elogiaba no sólo el estado avanzado de las obras, sino también la ubicación del nuevo plantel, pues “los seminaristas podrán alojarse en un ambiente sereno, luminoso y ventilado —sumamente útil para la salud— donde con mayor tranquilidad podrán aplicarse a sus deberes de piedad y estudio”.¹¹⁸

La primera etapa del proyecto arquitectónico consistió en la construcción del seminario menor, el cual contaba con capilla, aulas, comedor, dormitorios, biblioteca, laboratorios de física, química y odontología, consultorio médico, albercas y canchas deportivas. El arzobispo Espino, además de diseñar los planos del campus, también concibió y dirigió la gran cantidad de obras artísticas que este alberga en su interior (véase el anexo 2). Entre estas obras, destacaban dos vitrales monumentales. El primero, llamado *Cristo Rey de Monterrey*, fue colocado al final del corredor principal, y mide 4.80 por 4.80 metros. Consiste en una imagen de Jesucristo con sus manos extendidas sobre el cerro de la Silla, el cerro de las Mitras y la Sierra Madre Oriental, y fue obra del artista Efrén Ordóñez en 1952. El segundo, llamado simplemente *La última cena*, se colocó en el comedor, mide 9.50 por 1.50 metros, y fue realizada por el artista William Dal Negri.

El seminario menor fue ornado con otras obras artísticas de Ordóñez. En el vestíbulo, por ejemplo, se colocó un óleo sobre lino, de 30 por 1.80 metros, titulado *María, Reina del Universo*. Asimismo, este artista pintó al óleo las figuras



de los apóstoles de Jesús en las persianas de la capilla, mismas que aproximadamente medían ocho metros de largo cada una; así como la imagen de Cristo crucificado colocada sobre el presbiterio. Además, en un muro de 7 por 4.50 metros se colocaron dos relieves de bronce de su autoría, uno representando a Jesucristo con un pescador, y otro a la anunciación de la Virgen María. Por tanto, no sorprende que la prensa de la época afirmara que Efrén Ordóñez dedicó “su inspiración, sus conocimientos y su entusiasmo al embellecimiento artístico del Seminario arquidiocesano de Monterrey”.¹¹⁹

Se puede decir que el nuevo campus del Seminario de Monterrey era reflejo del influjo social que la Iglesia regiomontana poseía para esta época, pues por su arquitectura moderna y funcional, aunada a su vistosa ornamentación artística, contrastaba notablemente con las otras sedes que el seminario había tenido prácticamente desde sus orígenes. El 21 de diciembre de 1959 las instalaciones del seminario menor entraron en funcionamiento¹²⁰, si bien el *Boletín Eclesiástico* aclaraba que los trabajos continuarían “hasta terminar con la construcción del seminario mayor, destinado a los alumnos de Teología que ahora hacen sus estudios en Roma y en el Seminario de Montezuma, Nuevo México”.¹²¹

Al año siguiente, el 21 de junio de 1960, Espino viajó a Roma, acompañado por su sobrino el ingeniero Francisco Espino, y por los presbíteros Carlos Álvarez Ortiz y Aureliano Tapia Méndez, para efectuar la visita *Ad Limina Apostolorum*¹²², como se le denomina a la visita que todos los obispos del mundo hacen periódicamente a la Santa Sede para entrevistarse con el papa e informarle personalmente sobre la situación de sus respectivas diócesis. Espino fue recibido por el papa Juan XXIII el 30 de junio y, durante la audiencia privada, informó al pontífice sobre la construcción del nuevo campus del Seminario de Monterrey.¹²³ Cabe mencionar que durante su estancia en Roma, Espino se hospedó en el Colegio Mayor de los Legionarios de Cristo.¹²⁴



El arzobispo regiomontano, además, entregó un álbum con fotografías del nuevo Seminario al cardenal Giuseppe Pizzardo, quien a su vez extendió una segunda carta al prelado, reiterando su reconocimiento por las obras de construcción, pues consideraba que “la perfecta funcionalidad de la nueva sede del seminario —adaptado al ambiente y al clima de la región—, así como su línea moderna, su sencillez y riqueza” hacían del campus “uno de los más hermosos seminarios de nuestro tiempo”.¹²⁵ Espino, por su parte, informó a la arquidiócesis sobre su visita *Ad Limina* mediante una circular emitida el 22 de agosto de ese año, describiendo su audiencia con el papa de la siguiente manera:

Y cuando tuvimos la gracia singular de ser recibidos en audiencia privada por nuestro santísimo padre el papa y conversar a solas con él, después de tratarle los asuntos del gobierno de la arquidiócesis, le hicimos saber que la arquidiócesis de Monterrey lo ama y lo venera entrañablemente y juzga como un timbre de gloria su inquebrantable adhesión a su augusta y sagrada persona; y fuimos pidiéndole sus más amplias bendiciones para nuestros amadísimos y celosos sacerdotes tanto diocesanos como regulares, para el seminario arquidiocesano, para las comunidades religiosas, para los apóstoles seculares de la Acción Católica y de las agrupaciones confederadas, para todas las asociaciones piadosas y para todos los fieles en particular para los profesionistas, industriales, comerciantes, empleados, obreros, para los enfermos y para los niños.¹²⁶

No obstante, pese a los esfuerzos a favor de la formación sacerdotal, para 1962 Espino seguía considerando que el problema de las vocaciones sacerdotales en Nuevo León era de “suma gravedad”, pues en una circular emitida en ese año afirmaba que “aunque ha aumentado el número de alumnos, sin embargo, los niños y jóvenes que escuchan el llamado divino, corresponden con generosidad e ingresan



al seminario, son en número insuficientes para las ingentes necesidades de la arquidiócesis”.¹²⁷ Por tanto, el arzobispo solicitaba a la feligresía que, con motivo del Día del Seminario de ese año, se siguiera rezando por el aumento de las vocaciones sacerdotales, y continuara la cooperación económica para solventar los gastos que el seminario generaba.

Es de señalar que para entonces todavía no se había iniciado la edificación del Seminario mayor, pues Espino exhortó a los feligreses a cooperar “con alguna cantidad para ayudarnos en la obra de construcción del seminario mayor que, con el favor de Dios, pensamos pronto poder comenzar”.¹²⁸ Esta segunda etapa del proyecto arquitectónico no empezó a construirse sino hasta agosto de 1962, a escasos dos meses de ser inaugurada la primera sesión del Concilio Vaticano II.

Con respecto a la dinámica educativa y disciplinaria del Seminario en el periodo preconiliar, se puede decir que esta era muy rigurosa y tendiente a enfatizar el distanciamiento entre los seminaristas y el mundo, tal y como lo estipulaba el Concilio de Trento.¹²⁹ Los estudiantes vivían en el campus del seminario prácticamente aislados del exterior, pues no podían ver a sus familiares más que unas pocas veces al año, y ni siquiera tenían permitido leer otro periódico que no fueran las revistas editadas en el propio seminario, la más importante de las cuales se llamaba *Omnnes in Unum*.¹³⁰ Además, incluso cuando visitaban sus propias casas, los seminaristas tenían estrictamente prohibido comer fuera del seminario.¹³¹

La ascética formación sacerdotal que Espino fomentó en la arquidiócesis constituye un indicio más de la intransigencia del arzobispo frente al mundo moderno. De acuerdo con el presbítero Rubén E. Ríos, profesor de esta institución durante la época estudiada, la disciplina en el Seminario “era muy rígida y militar, como lo exigía el señor Espino, aunque éramos menos rígidos, ya que el señor Espino era demasiado rígido”.¹³² La instrucción preconiliar aseguraba la subordinación de los sacerdotes a las decisiones de los superiores y de la jerarquía eclesiástica, pues de acuerdo con el presbítero Casas



Marines, “a nosotros nos dijeron: «tu no vas a enseñarle al viejo, al párroco: él te va a enseñar». A nosotros nos enseñaron la obediencia ciega.”¹³³

Antes de concluir el presente apartado, es preciso hacer una breve observación con respecto al gobierno del Seminario de Monterrey durante este periodo. Presumiblemente, algunos sacerdotes de la arquidiócesis llegaron a considerar que el arzobispo Espino ejercía tal control sobre el seminario, que incluso opacaba la autoridad del propio rector, el presbítero Juvencio González Álvarez, quien ocupó la rectoría entre 1954 y 1972. Tapia se refirió a este hecho tras el fallecimiento de Espino, al afirmar en tono apologético que “pudimos juzgarlo centralista, que mermaba la autoridad del rector, pero en el fondo era que se reservaba en conciencia las más graves decisiones de gobierno, como el último responsable de cada vocación al sacerdocio.”¹³⁴

Una vez expuesto lo referente a las vocaciones sacerdotales y al nuevo Seminario, cabe enseguida abordar una de las más significativas manifestaciones de la intransigencia del arzobispo Espino durante el período analizado: el combate contra el comunismo.

El anticomunismo católico regiomontano: la carta pastoral de 1961 y sus efectos

La crisis de las vocaciones sacerdotales fue sólo una de las múltiples expresiones de la “revolución cultural” de la década de 1960. De acuerdo con Hobsbawm, esta también se manifestó en la cada vez más activa participación de los jóvenes en los movimientos sociales y culturales de la época, en el cuestionamiento de la moral sexual de herencia victoriana y en la metamorfosis que experimentó la estructura tradicional de la familia.¹³⁵ La Iglesia católica siempre percibió esta “revolución cultural” de forma negativa, razón por la cual no resulta extraño que, en su edicto cuaresmal de 1959, el arzobispo Espino se haya referido a todos estos cambios con un tono intransigentista:



Y por eso el mundo está lleno de iniquidad. [...] Existe la plaga del amancebamiento y el hombre y la mujer, olvidándose de su dignidad de hombres y de cristianos, viven en un estado bochornoso de pecado que es un desafío constante a la justicia de Dios. [...] Y se pasean impunemente las banderas negras y fatídicas de la disolución, del ateísmo y de las sectas de la herejía. La inmoralidad en canciones y en imágenes satura el ambiente. Se ofende a Dios con pecados públicos y escandalosos contra la decencia y la honestidad en representaciones teatrales, en los cines, en los bailes, en las albercas, en las calles, en las plazas y hasta el mismo aire que respiramos está saturado de podredumbre que nos asfixia.¹³⁶

Ante este panorama, la delegación regiomontana de la Legión Mexicana de la Decencia siguió denunciando la supuesta inmoralidad presente en las películas de la época. A través de su boletín titulado *Apreciaciones cinematográficas*, mismo que era publicado regularmente en la prensa local, la películas eran clasificadas en seis categorías: clase A, “buenas para todos”; clase B1, “para mayores y también para jóvenes”; clase B2, “para mayores con inconveniencias”; clase B3, “para mayores con serias inconveniencias”; clase C1, “no deben verse”; y clase C2, “prohibidas por la moral cristiana”. Esta labor de censura cinematográfica era percibida por los miembros de la Legión como una forma de apostolado, pues se trataba de “un esfuerzo emprendido en nuestros días para formar el criterio moral de los fieles en materia de cine y permitirles disfrutar limpiamente del espectáculo que se les ofrece”.¹³⁷ El arzobispo Espino, en calidad de asistente de la delegación regiomontana de la Legión, ejercía control sobre esta organización, pues tenía la autoridad de aceptar renunciaciones y de renovar a la directiva cuando lo estimaba conveniente.¹³⁸

Sin embargo, se puede afirmar que para principios del pontificado roncalliano, el anticomunismo se constituyó en la principal expresión del intransigentismo católico regio-



montano. La campaña anticomunista, que la Iglesia mexicana impulsó a nivel nacional con motivo del triunfo de la revolución cubana de 1959, también se dejó sentir en Nuevo León, donde el arzobispo Espino se convirtió en uno de sus principales promotores.

Aquí es importante precisar que la sociedad regiomontana ya había dado importantes muestras de una actitud anticomunista desde por lo menos la década de 1930. En 1936, en el contexto de la política obrerista de Lázaro Cárdenas, se suscitaron en Monterrey una gran cantidad de huelgas y protestas, mismas que los empresarios atribuyeron a presuntos comunistas infiltrados entre los trabajadores regiomontanos.¹³⁹ La élite local, organizada en torno al Centro Patronal de Nuevo León, y apoyada por asociaciones católicas como las Damas de la Caridad y la orden de los Caballeros de Colón, promovió una campaña anticomunista que culminó el 5 de febrero de ese año, con una gran manifestación que tuvo lugar en las principales calles del centro de Monterrey y a la que concurrieron alrededor de 60, 000 personas.¹⁴⁰ Asimismo, ante la reforma educativa impulsada por el régimen cardenista, misma que pretendía imprimir un carácter “socialista” a la enseñanza pública, “los grupos empresariales, religiosos y sociales de Monterrey”, considerando a la educación socialista “como un ataque a la Iglesia católica”, promovieron “entre los padres de familia la suspensión de clases y la baja de numerosos educandos de las escuelas oficiales”.¹⁴¹

Más tarde, ya durante el ministerio episcopal de Espino, la Iglesia regiomontana continuó fomentando la oposición al comunismo entre los católicos. Por ejemplo, el sínodo diocesano de 1953 condenó explícitamente al comunismo, por considerar que dicha doctrina representaba un “peligro” para la fe católica.¹⁴² Además, con motivo de la persecución religiosa que el régimen comunista de China desató durante la década de 1950, misma que en 1957 derivó en la instauración de la Iglesia católica china, independiente de la Santa Sede, el 9 de marzo de 1959 el arzobispo Espino urgió a los fieles de la arquidiócesis de Monterrey para que realizaran



actos de oración y penitencia durante la Semana Santa de ese año, repitiendo la jaculatoria: “Señor, salva a la Iglesia de China y consévala unida al romano pontífice”.¹⁴³ Por lo demás, los sacerdotes desarrollaban una posición anticomunista desde su formación, pues por ese tiempo los seminaristas de Monterrey acostumbraban a rezar en la capilla del seminario, pidiendo por sus homólogos que eran coaccionados en la Unión Soviética.¹⁴⁴

El triunfo de la Revolución cubana contribuyó a revitalizar el anticomunismo regiomontano, pues a partir de dicha coyuntura, Espino replanteó y reforzó la campaña contra la doctrina marxista en Nuevo León. Es de resaltar que en algunos círculos, principalmente estudiantiles, esta revolución fue percibida de forma positiva. De acuerdo a una nota periodística de la época, la caída del régimen de Fulgencio Batista en Cuba, como consecuencia inmediata del movimiento revolucionario liderado por Fidel Castro, “fue calificada en Monterrey como el primer triunfo de la democracia en 1959”, pues en la ciudad existían “numerosos adeptos simpatizadores de la causa de Fidel Castro, que aun sin conocer al rebelde o ser de la misma nacionalidad, se inclinaron en su favor por la forma en que persistió hasta derrocar al sargento Batista”.¹⁴⁵

De igual manera, en 1962 el comité estatal del Movimiento de Liberación Nacional se pronunció a favor del régimen de la revolución cubana, invitando “a los obreros, a los campesinos, a las mujeres, a los estudiantes, a los empleados y patriotas en general a pronunciar su solidaridad con el heroico pueblo hermano de Cuba”, ya que “la Revolución cubana es invencible, [...] no podrá ser derrotada, ella vino para quedarse y el pueblo de Cuba así lo ha comprendido, sus conquistas revolucionarias son su más firme baluarte”.¹⁴⁶

Sin embargo, para los sectores más intransigentes, el ascenso de los revolucionarios en Cuba, y la posterior adopción del socialismo como ideología oficial del nuevo régimen, constituían una seria amenaza para la estabilidad política



y social de México. Otras coyunturas locales coadyuvaron a despertar la histeria anticomunista en Nuevo León. En 1961 ascendió a la gubernatura del estado Eduardo Livas Villareal, el cual causó suspicacia en una parte de la sociedad regiomontana, pues se le acusó de tener tendencias izquierdistas y de contar con algunos militantes comunistas en su equipo de gobierno.¹⁴⁷ En ese mismo año, el gobernador designó al periodista José Alvarado Santos como rector de la Universidad de Nuevo León, cargo que ocupó hasta 1963, pues renunció luego de las presiones y el desprestigio de que fue objeto por parte de las organizaciones anticomunistas de la época.

De tal manera, y emulando a otros prelados del país que, a través de diversos medios, habían comenzado a alertar a los católicos sobre la presunta penetración del comunismo en México, el 16 de julio de 1961 el arzobispo Espino emitió su propia *Carta pastoral sobre el comunismo*. Dicho documento tenía la finalidad de exponer ante los feligreses de la arquidiócesis “las verdaderas doctrinas del comunismo, sus planes y sus fines en toda su monstruosa realidad”, así como la de transmitir la necesidad de “salvar a toda costa del cataclismo universal nuestra civilización cristiana, con todos sus valores espirituales y morales que encierra, que pretende el comunismo destruir en sus mismas esencias”.¹⁴⁸

De acuerdo con Espino, Cuba se había constituido en la puerta de entrada del comunismo al resto del continente americano, pues ahora “los jefes comunistas” efectuarían “una gran ofensiva de penetración y conquista en las demás naciones de la América Latina que juzgan terreno propicio”.¹⁴⁹ En efecto, para el arzobispo los comunistas ya se encontraban maniobrando incluso en la misma arquidiócesis de Monterrey, pues afirmaba que “ya los profetas del comunismo están entre nosotros enarbolando la bandera blanca de la redención de las masas proletarias y de la justicia social”.¹⁵⁰ De tal modo, el discurso de Espino, al igual que el del resto de la Iglesia mexicana de la época, era claramente



catastrofista, ya que su finalidad era difundir el miedo entre los lectores para que estos se mantuvieran en estado de alerta y, de esa manera, evitar lo que se percibía como un potencial situación adversa para el catolicismo.

La carta pastoral partía del supuesto de que las actividades de las diversas organizaciones comunistas obedecían a un monumental plan trazado en la Unión Soviética a finales de 1960. Según Espino, “en la reunión del Comintern, celebrada en Moscú en diciembre del año pasado, se concibió el plan siniestro y aterrador de conquista a corto plazo. Sus planes de penetración están perfectamente trazados, las fases y las etapas de la campaña están determinados en todos sus detalles”.¹⁵¹ La finalidad de dicha conquista mundial era presuntamente establecer un tipo de gobierno dictatorial, mismo que “por el terror y la violencia” trataría de “arrancar de cuajo la civilización cristiana y perseguir hasta la completa destrucción a la Iglesia católica”.¹⁵² De esta manera, el autor dejó entrever su particular punto de vista con respecto a la Guerra Fría, pues para él los grandes bloques antagónicos eran la Unión Soviética —base del comunismo ateo—, por un lado, y la “civilización cristiana” y la Iglesia católica, por el otro. Dicha visión maniquea no dejaba lugar a puntos intermedios: Occidente representaba el baluarte del cristianismo y Oriente constituía su antítesis. En otra parte del documento, esta visión dicotómica se hizo aún más explícita: “el conflicto está planteado en forma absolutamente irreducible entre el cristianismo y el ateísmo, entre la civilización y la barbarie, entre la libertad y la esclavitud”.¹⁵³

Ahora bien, como se mencionó en el capítulo anterior, desde la época medieval la Iglesia católica ha utilizado dos artilugios para fomentar el miedo entre la población, los cuales son: uno, vincular con el diablo todo aquello que no se considera acorde con el cristianismo, y dos, exagerar el peligro que representaban potenciales amenazas externas. Ambas estrategias fueron ampliamente manejadas por Espino en su carta pastoral, como se verá a continuación.



En primer lugar, el comunismo fue delineado como una ideología de inspiración demoniaca. Las presuntas intenciones soviéticas de conquistar al mundo a corto plazo fueron descritas como “un plan satánico”. Los comunistas, según el arzobispo, “vienen vestidos con piel de oveja”, pero en realidad eran “lobos rapaces, devorados por el odio y la sed de destrucción”¹⁵⁴, que ocultan “la tremenda y trágica verdad de sus doctrinas perversas, de sus planes monstruosos y de sus fines satánicos”.¹⁵⁵ Más adelante, contrastó a los comunistas, a quienes consideraba “los hijos legítimos del padre de la mentira”¹⁵⁶, con la Iglesia católica, que es “maestra de la verdad”.¹⁵⁷

En segunda instancia, Espino también recurrió a la estrategia de exagerar la amenaza que el comunismo representaba. Afirmó, por ejemplo, que “el comunismo, extendido por sistema de terror y apoderado de gran parte del mundo es el enemigo de Dios más grande, poderoso e insolente, que haya existido en toda la sucesión de los siglos”.¹⁵⁸ De esta manera, el arzobispo propagó la idea de que, en toda la historia humana, el cristianismo no había tenido enemigo más firme y peligroso que el socialismo. El autor incluso consideraba que toda la actividad socialista, llevada a cabo en diversas regiones del mundo, se encontraba controlada desde la Unión Soviética, país que proporcionaba a dicha causa

[...] todos los millones de rublos que sean necesarios; sus mejores agentes expertos en luchas y revoluciones con experiencia de cuarenta años; el prestigio de sus triunfos desde los políticos por haber extendido el comunismo a más de medio mundo en los últimos quince años, hasta los científicos como sus sputniks; y una red vastísima y perfectamente organizada y dirigida por especialistas de primer orden desde Moscú.¹⁵⁹

Además de todo ello, Espino afirmó que los comunistas contaban con toda una organización mundial de espionaje, y con los medios para falsificar documentos oficiales y pa-



pel moneda de cualquier país. Asimismo, el prelado afirmó que los comunistas también procuraban atentarse contra la familia, núcleo de la sociedad tradicional, y que estos empleaban el aula de clases como un espacio para introducir sus doctrinas entre la población estudiantil.¹⁶⁰ Por otro lado, declaró que la persecución de la Iglesia sería uno de los principales objetivos de la revolución proletaria pues, como ha sido señalado, el autor percibía al comunismo como un movimiento satánico, contrario a Dios y, por consiguiente, al catolicismo. Así, afirmaba:

Y pretenderá acabar con la Iglesia con una campaña sistematizada de calumnias y falsedades contra los sacerdotes para desacreditarlos; y pretenderá separar a los fieles de los sacerdotes, a los sacerdotes de los obispos y a los obispos del papa, y por medio de una persecución violenta incautará las instituciones sociales, suprimirá las escuelas católicas, quemará las iglesias, dejará a los sacerdotes reducidos a la miseria y al escarnio y los asesinará o los expulsará o los sujetará a torturas y métodos psíquicos para deformar su mentalidad y hacerlos adictos al partido.¹⁶¹

A través de su carta pastoral, el arzobispo no sólo se propuso fomentar el miedo al comunismo en la arquidiócesis de Monterrey, sino que también buscó plantear todo un proyecto social tradicional, claramente inspirado en nociones medievales. Dicho proyecto, basado en la doctrina social de la Iglesia, se formuló como una alternativa al comunismo pues, como se explicó previamente, el arzobispo consideraba que ante el presunto avance del socialismo en el mundo, la única solución consistía en preservar a la “civilización cristiana” de Occidente.

Espino manifestó estar consciente de los abusos que sufrían los trabajadores por parte de las élites económicas, quienes en su opinión dejaban de lado la justicia y la caridad para dar lugar al afán de lucro. Sin embargo, el autor consideraba que dicha situación se producía debido a que



“se había relegado al olvido el Evangelio y sus preceptos de justicia y caridad, y la doctrina secular de la Iglesia”.¹⁶² Para el arzobispo, la solución a dichas problemáticas no consistía en suprimir al sistema capitalista, sino sólo en moderarlo “según los principios de la temperancia y de la justicia y caridad hacia los demás”. La propiedad privada no era esencialmente negativa, y la prueba era, según el autor, que el propio Jesús no se había opuesto a ella *per se*, sino a su mal uso. Reformar el sistema capitalista mediante los principios evangélicos era considerado crucial, pues el arzobispo opinaba que “no nos queda otra esperanza de salvación sino el cristianismo”.¹⁶³

En el proyecto del arzobispo, la Iglesia católica jugaba un papel predominante, pues era descrita como “la mayor fuerza moral de la historia”.¹⁶⁴ Esta noción de la preponderancia universal de la Iglesia en la vida social es una clara reminiscencia medieval. Ello se evidencia en el hecho de que Espino se valió de la metáfora agustiniana de la ciudad de Dios para detallar los objetivos del orden social promovido en su carta pastoral, al afirmar que es “la Iglesia Católica la única que posee la doctrina salvadora y la fuerza misteriosa y pujante de la gracia de Dios para hacer de la sociedad terrena la *civitas Dei*, la ciudad de Dios, en la que se acate la justicia, reine la verdad, triunfe el amor y se establezca sobre la tierra el reino de Dios”.¹⁶⁵

Como se puede apreciar, el concepto de ciudad de Dios no se empleó de manera metafórica y espiritual, sino que fue utilizado para denominar a la sociedad perfecta que emanaría como fruto del predominio de la Iglesia católica. Así, aunque la ciudad de Dios en la obra de Agustín de Hipona es una alegoría que describe un estado espiritual del ser humano¹⁶⁶, el arzobispo empleó el concepto para detallar un estadio social eventual: el triunfo de la “civilización cristiana” por encima del comunismo. Dicha noción en torno a una civilización con una esencia católica, se fundamentaba en el antiguo proyecto de la Iglesia por establecer un orden cristiano universal, como se vio previamente. Así, se puede



decir que Espino reprodujo en su carta pastoral la antigua aspiración de restaurar la preponderancia de la Iglesia en la vida política y social, proponiendo que la “civilización cristiana” era la única opción para impedir el avance del comunismo.¹⁶⁷

Además, el arzobispo dio una connotación nacionalista a su proyecto social, al afirmar que ante la propagación del comunismo, los fieles se encontraban frente a una dicotomía: “o con patria haciendo flamear en nuestros corazones nuestra gloriosa bandera tricolor, o parias sin patria; o con Dios y con Santa María de Guadalupe, o con Satanás”.¹⁶⁸ De tal modo, la idea de preservar la “civilización cristiana” procuraba anclarse en el espíritu nacionalista de los lectores: combatir al comunismo equivalía a un acto patriótico. La intención del arzobispo era no sólo exaltar el celo religioso de la feligresía, apelando además a su sentir patriótico, sino también encauzar dicho celo hacia la acción. Por tanto, resulta significativo que el arzobispo recurriera a otra analogía medieval: convocó a la realización de una “cruzada” en contra del comunismo.

En efecto, para preservar a la “civilización cristiana” de los embates del socialismo, el arzobispo convocó a la realización de dos “cruzadas”: una de oración y otra de acción.¹⁶⁹ El autor se valió de una analogía entre la campaña anticomunista y las cruzadas medievales, con el fin de conminar a los lectores a tomar acciones contra la amenaza socialista. Su convocatoria pone en evidencia la intransigencia de su proyecto social pues, si bien la cruzada anticomunista no pretendía ser violenta, sí transmitía la idea de que preservar a la “civilización cristiana” implicaba luchar contra los “infieles” de alguna manera.

La cruzada de oración tenía lugar debido a que el arzobispo consideraba que la única manera de detener al comunismo era mediante la intervención de Dios. El prelado afirmaba que la cruzada anticomunista contaba con el consentimiento divino, pues afirmó que “el grito de «Dios lo



quiere» levantó y enardeció a las muchedumbres entusiasmadas a las cruzadas para la defensa del sepulcro de Cristo. Pues ahora es mucho más grave nuestra empresa [...]»¹⁷⁰ El uso del lema de las cruzadas medievales contribuía a reforzar la analogía entre estas y la campaña anticomunista convocada por el arzobispo, pues esta última pretendía emular la intransigencia de las primeras ante los “infeles”.

El hecho de que Espino afirmara que la Virgen de Guadalupe era la patrona de esta campaña anticomunista explica el que la cruzada de oración implicara, por consiguiente, una “cruzada del Santo Rosario”. El prelado dispuso a esta oración mariana como una de las principales armas de la campaña, pues argumentaba que esta había “salvado a la civilización cristiana en momentos cruciales de la historia, como cuando en Lepanto detuvo a los ejércitos de la media luna”.¹⁷¹ En este sentido, el rosario simbolizaba la resistencia de la Iglesia ante quienes consideraba infieles, por lo que su uso en la cruzada de oración contribuía a reforzar la idea de repudio al comunismo dada su presunta intención de destruir a la “civilización cristiana”.

Además, el arzobispo implementó la organización de las “horas santas para la afirmación de nuestro cristianismo”, adoración eucarística que se celebraría el segundo jueves de cada mes en todos los templos y capellanías de la arquidiócesis regiomontana, y a la que los feligreses fueron convocados para rezar por la salvación de los países comunistas, especialmente Cuba, y por la seguridad de México, amenazada por el comunismo. En estas horas santas se entregaría a cada feligrés una cruz de madera “como distintivo de esta cruzada [...] para ser llevada no sobre el pecho, como condecoración o distintivo estático, sino en las manos como instrumento dinámico, en las manos donde se lleva la espada, la bandera y el escudo”.¹⁷²

Junto con esta cruzada de oración se llevaría a cabo una cruzada de acción. Esta consistía en fomentar entre los feligreses la idea de que el cristianismo era, ante todo, una



forma de vida, por lo que los creyentes debían adoptar los principios del Evangelio en sus vidas diarias. Esto implicaba participar de los sacramentos, sostener los principios fundamentales de la fe, la esperanza y la caridad, además de adherirse a los planteamientos de la doctrina social de la Iglesia.

La *Carta pastoral sobre el comunismo* experimentó una notable difusión, pues fue leída en todas las templos de la arquidiócesis de Monterrey durante “todas las misas matutinas y vespertinas de los doce domingos siguientes a su recibo”¹⁷³, y fue publicada para ser repartida entre los feligreses, alcanzando un tiraje de alrededor de cien mil ejemplares.¹⁷⁴ Aunado a lo anterior, en los meses subsiguientes a su emisión, la carta pastoral fue reproducida por partes en el *Boletín Eclesiástico* y, a partir de octubre de ese mismo año, el presbítero Aureliano Tapia Méndez comenzó a comentarla diariamente a través de la estación de radio XET.¹⁷⁵ De tal manera, se puede afirmar que este documento llegó a ser ampliamente conocido a lo largo de la arquidiócesis regiomontana y, por tanto, ejerció una notable influencia en el modo en que la feligresía de la época concebía al comunismo, a la doctrina social de la Iglesia y, en general, al mundo de la Guerra Fría.

Las “horas santas de afirmación de nuestro cristianismo” convocadas por Espino empezaron a celebrarse en los templos de Nuevo León a partir del segundo jueves de noviembre de 1962. Desde el mes de octubre, el arzobispo había emitido una circular con la finalidad de instruir a los párrocos de la arquidiócesis para que recogieran las cruces de madera en la Secretaría de la Mitra y las bendijeran antes de proceder a repartirlas entre los feligreses.¹⁷⁶ Al referirse a la primera hora santa celebrada en noviembre, el *Boletín Eclesiástico* destacaba que “en muchas iglesias este acto religioso resultó solemnísimo y con tan grande concurrencia de fieles, que el ámbito de los templos resultó incapaz para contenerlos a todos”.¹⁷⁷



La élite empresarial de Monterrey fue sin duda uno de los sectores en los que más eco tuvo el llamado del arzobispo a la lucha contra el comunismo. En su carta pastoral, Espino había convocado de manera particular a los empresarios regiomontanos para que, mediante su adhesión a la doctrina social de la Iglesia, contribuyeran en la preservación de la “civilización cristiana” y en la construcción de la ciudad de Dios. Fundamentalmente, la propuesta de Espino revela una tendencia muy característica de la Iglesia mexicana preconciliar y que ha sido llamada por algunos autores como “opción preferencial por los ricos”.¹⁷⁸ Esta línea enfatiza el compromiso social de las élites económicas, pues considera que ese estrato posee los recursos y los medios necesarios para efectuar cambios profundos y, de esa manera, instaurar el reino de Cristo en la tierra. Por este motivo, el arzobispo regiomontano exhortó a los capitalistas de la ciudad con las siguientes palabras:

Que [...] los que tienen más, den más; que los que tienen mucho, den mucho; que los que han sido favorecidos por Dios con riquezas hagan obras de beneficencia; y los que tengan más abundantes caudales, emprendan obras de munificencia; y los que han visto multiplicarse sus riquezas en abundancia, emprendan grandes obras de magnificencia, para que se construya un nuevo orden social, donde impere la justicia y la caridad, en el que no desaparezca la pobreza, porque siempre tiene que haber pobres, sino que los pobres sean menos pobres y se acabe el cuadro sombrío de miseria.¹⁷⁹

Se ha dicho ya que la élite local había venido sosteniendo una actitud anticomunista desde la época del cardenismo. Por tanto, no sorprende que en febrero de 1961, cinco meses antes de que fuera emitida la carta pastoral de Espino, Humberto Junco de la Vega invitara a los empresarios miembros del Club Sembradores de la Amistad¹⁸⁰ a “unirse en la más intensa lucha en contra del comunismo, que se extiende



amenazador por el mundo”.¹⁸¹ Para Junco, la participación de los empresarios era importante, pues éstos no sólo contaban con los medios de difusión necesarios para la lucha, sino que también eran, desde su punto de vista, los “auténticos abanderados de la justicia social, quienes se han despojado de todo egoísmo y [en cambio, proporcionan] todo apoyo y ayuda al obrero y a la sociedad en general”.¹⁸²

Cabe señalar que, para ese año, el club estaba siendo presidido por el doctor Agustín Basave Fernández del Valle, filósofo y académico, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, y fundador del Centro de Estudios Humanísticos, de la misma institución. Basave profesaba la fe católica y estaba convencido de que la doctrina social de la Iglesia constituía la única opción capaz de rivalizar con la propuesta marxista, opinión que externó en múltiples ocasiones.¹⁸³

Otro núcleo importante del anticomunismo empresarial fue el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), universidad fundada en 1943 por Eugenio Garza Sada, en colaboración con otros capitalistas regiomontanos. En mayo de 1961, Ricardo Salas Jr., director del boletín *La voz del Tecnológico*, publicó un artículo en el que afirmaba que la justicia social era un ideal que no había podido ser sofocado por “la falsa doctrina comunista, de inhumana sojuzgación”.¹⁸⁴ Por otro lado, Virgilio Garza Jr., miembro del consejo directivo del ITESM y uno de sus fundadores, se pronunció abiertamente en contra del comunismo, en una reunión de la Unión Social de Empresarios Mexicanos, A.C., celebrada el 25 de agosto de ese mismo año en la Ciudad de México.¹⁸⁵

Además, en la edición de agosto de *La voz del Tecnológico* apareció publicado un artículo que elogiaba la actitud de los grupos juveniles anticomunistas de América Latina, al afirmar que los jóvenes debían presentar un frente común para defenderse de la “esclavitud” característica del bloque socialista.¹⁸⁶ Igualmente, afirmaba que para luchar contra el comunismo resultaba de vital importancia mejorar la cali-



dad de vida de la población, lo que se tenía que llevar a cabo “de acuerdo con los principios cristianos”. El texto concluía afirmando que “el conocimiento y la correcta interpretación de la doctrina social católica publicada hace pocos días, es lo que nos debe guiar a los latinoamericanos en la resolución de estos problemas, si queremos para América una forma de vida digna, con justicia social y de acuerdo con nuestras costumbres”.¹⁸⁷

Ahora bien, entre el 10 y el 13 de octubre de ese mismo año, Monterrey fue sede de la decimosexta Convención Nacional de Clubes Sembradores de la Amistad, asamblea cuyos trabajos principiaron con una misa oficiada por el presbítero Aquiles Menéndez en el templo de la Purísima.¹⁸⁸ Esta convención emitió una *Declaración de fe cristiana*, documento a través del cual el club se convirtió en “una trincherera inexpugnable contra el avance del comunismo”.¹⁸⁹ La adopción de esta postura obedeció a la iniciativa de los representantes del Club de la Ciudad de México, quienes instaron “a la asociación, a nombre de todos los clubes, para que estos se constituyan en una tribuna que defienda al cristianismo, a la vez que se edifique como la más inquebrantable muralla a la expansión de la ideología comunista”.¹⁹⁰ En esta misma asamblea, también se abordó el tema de los libros de texto gratuito, acordándose que se rechazarían aquellos que mostraran tendencias comunistas.¹⁹¹

El conflicto en torno a los libros de texto gratuito representó, de acuerdo con Blancarte, “uno de los enfrentamientos más áspers entre la Iglesia y el Estado de manera indirecta, por medio de organizaciones civiles y políticas”.¹⁹² En efecto, aunque la Iglesia no protagonizó la lucha en contra de los libros de texto, sin duda jugó un papel ideológico importante, al perfilar y sostener los principales argumentos que las organizaciones conservadoras emplearon para manifestar su rechazo hacia la política educativa del gobierno de Adolfo López Mateos.

En el caso de Monterrey, el arzobispo Espino había hecho referencia a la cuestión educativa en su carta pastoral, afir-



mando que el comunismo intentaba despojar a los padres de familia de su derecho de educar a sus hijos.¹⁹³ El prelado subrayó que los comunistas solo consentían un sistema educativo impuesto por el Estado, mismo que a su vez tenía que implantar de manera autoritaria programas de enseñanza, ideología y textos a utilizar.¹⁹⁴ Más adelante, Espino amonestó a aquellos padres de familia que, sin proporcionar adecuada instrucción religiosa a sus hijos, enviaban a estos a escuelas laicas.¹⁹⁵

Bajo la inspiración de estas ideas intransigentes, en enero de 1962 aparecieron en Monterrey dos organizaciones anticomunistas: la Unión Neoleonese de Padres de Familia (UNPF) y la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC).¹⁹⁶ Según un informe de la Dirección Federal de Seguridad, ambas asociaciones fueron organizadas directamente por el clero secular de Monterrey.¹⁹⁷ Aunque dicha aseveración puede ser puesta en tela de juicio, resulta innegable la influencia que tuvo el discurso eclesiástico anticomunista en la formación de este tipo de organizaciones conservadoras.

La UNPF se había comenzado a formar en noviembre de 1961, bajo la coordinación del empresario Eliot Camarena Bretón¹⁹⁸, si bien su actividad inicial fue sumamente reservada, pues se limitaba a vigilar de forma pasiva los hechos en torno a la reforma educativa lopezmateísta.¹⁹⁹ Sin embargo, cuando a principios de 1962 se acrecentó la inquietud en torno a los libros de texto, en parte alentada por la campaña anticomunista que la Iglesia estaba llevando a cabo, dicha organización salió a la luz pública²⁰⁰ y el 29 de enero, mediante un desplegado, convocó a la realización de una manifestación, a llevarse a cabo el 2 de febrero en el centro de Monterrey.²⁰¹ Esta concentración tenía el objetivo de afirmar el derecho de los padres de familia a educar a sus hijos, además de que buscaba exigir la incorporación de los mismos padres en el proceso de modificación del sistema educativo o en la implementación de uno nuevo.

El 1 de febrero, un día antes de que se realizara la mani-



festación, la comisión organizadora de la UNPF emitió otro desplegado, explicitando algunas de sus objeciones ante diversos aspectos de la reforma educativa. Por ejemplo, expresaba oponerse a la formación de grupos en el aula y a la elección de un capitán de equipo, pues consideraba que dichas prácticas enseñaban a los estudiantes a formar células de espionaje o cooperativas de tipo socialista.²⁰² De igual manera, denunciaba el hecho de que el nuevo sistema educativo preconizara al Estado “como amo y señor de todas las cosas”, lo que estimaba “propio de los países totalitarios, donde el gobierno impone su voluntad para esclavizar a los gobernados”.²⁰³ Con respecto a los libros de texto, más que criticar sus contenidos, se objetaba su carácter único y obligatorio, lo que era percibido como una imposición.

De acuerdo con la prensa de la época, la UNPF había efectuado una intensa actividad de proselitismo para asegurar el éxito de la campaña en contra del libro de texto, destacando acciones como la repartición de volantes —incluso empleando aviones para arrojarlos desde el aire—, la difusión de mensajes desde camionetas con altoparlantes, y la realización de visitas a empresas, comercios y domicilios particulares.²⁰⁴ No debe caber duda del apoyo que la élite empresarial brindó a este movimiento, pues la UNPF no solo estaba siendo dirigida por un empresario, sino que tanto las industrias como los comercios de la ciudad otorgaron el día libre a sus trabajadores, para que estos pudieran asistir a la concentración.²⁰⁵

El 2 de febrero de 1962, en punto de las 10 de la mañana, dio inicio la manifestación en la Alameda Mariano Escobedo donde, pese a la lluvia y el frío, se congregaron alrededor de 150 mil regiomontanos.²⁰⁶ Este numeroso contingente se desplazó a través de las calles Pino Suárez, Hidalgo, Morelos y Zaragoza, del centro de Monterrey, hasta llegar a la Plaza de la República, ubicada entre el Palacio Federal y el Palacio de Gobierno, donde tuvo lugar una asamblea. Entre los oradores, destacaron las participaciones del ingeniero Luis



J. Prieto, Alfredo Garza Duarte y Dolores García Téllez de Landa, quienes expusieron argumentaciones religiosas que evidenciaban la notable influencia que el discurso eclesiástico anticomunista tenía sobre el movimiento de la UNPF.

Por ejemplo, el ingeniero Luis J. Prieto afirmó que el ser humano poseía una “altísima dignidad concedida por el mismo Dios” y que, en ese sentido, la misión de los padres de familia radicaba en procrear y educar a los hijos, para que estos alcanzaran un “destino trascendente”.²⁰⁷ Alfredo Garza Duarte, por su parte, sostuvo que la función de los padres consistía en ser reflejo de la divinidad, y exhortó a los manifestantes para que no entregaran a “nuestra patria a otros tipos de modo de vivir”.²⁰⁸ Por último, Dolores García Téllez reafirmó el argumento expuesto por los anteriores oradores, al sostener que no era el Estado, sino los padres de familia los que tendrían que dar cuentas ante el “creador” por la educación que brindaban a sus hijos.²⁰⁹

Cabe indicar que Camarena, líder de la UNPF, también tomó la palabra e informó que el movimiento había recibido respaldo por parte de la Unión Nacional de Padres de Familia, con sede en la Ciudad de México.²¹⁰ En efecto, dicha organización nacional publicó ese mismo día un desplegado en el periódico *Excelsior* (más tarde reproducido en *El Porvenir*), en el que elogiaba el “gran movimiento de protesta” organizado por los padres de Monterrey, ante la política educativa implantada por el gobierno de Nuevo León, la cual fue tachada de haber sido desarrollada “en Rusia, de donde pasó a Cuba y de ahí ha llegado a nuestra patria”.²¹¹ Otro organismo nacional que brindó su apoyo a este movimiento fue el comité central del Asociación Católica de la Juventud Mexicana. El 8 de febrero, Sergio Ochoa González, presidente general de tal asociación, se contactó con los comités diocesanos del ACJM de todo el país para alentarlos a enviar telegramas de protesta al gobernador de Nuevo León y, de esa forma, secundar las demandas de la UNPF.²¹²



En respuesta a la manifestación, el gobernador Eduardo Livas Villarreal hizo frente a la asamblea, declarando que aunque coincidía con los oradores en lo referente al derecho de los padres de familia para educar a sus hijos libremente, no consideraba que la reforma educativa atentara contra dicha atribución. Además, se comprometió a recoger las peticiones hechas por los oradores, y a hacerlas llegar ante la Secretaría de Educación y ante el gobierno federal.²¹³

De acuerdo con Jesús Ávila Ávila, el conflicto entre la UNPF y la Secretaría de Educación “se diluyó con el tiempo”, pues entre 1961 y 1967 “se distribuyeron un total de 6 562 011 textos en escuelas estatales, federales y particulares”.²¹⁴ No obstante, no debe ignorarse la gran influencia que la UNPF llegó a tener en la sociedad regiomontana, a tal grado que las cartas que dirigían a Eduardo Livas Villarreal, y que se hacían públicas a través de la prensa, generalmente eran respondidas por el propio gobernador, quien mantuvo una actitud abierta al diálogo con los padres de familia, al mismo tiempo que seguía sosteniendo la aplicación de la reforma educativa lopezmateísta.

El movimiento de la UNPF contó también con el apoyo de la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC), organización surgida presumiblemente en enero de 1962²¹⁵ con la finalidad de combatir al comunismo en Nuevo León. De hecho, poco antes de la manifestación en contra de los libros de texto, los miembros de la UNPF y de la CRAC se unieron para invitar a Monterrey a Ramón Sánchez Medal, dirigente de la Unión Nacional de Padres de Familia.²¹⁶ La CRAC había surgido a raíz de la convocatoria del arzobispo Espino a la cruzada anticomunista, como lo dejan entrever el nombre mismo de la organización, así como sus planteamientos fundamentales, expresados en su declaración de principios (véase el anexo 3).

El manifiesto con dicha declaración fue emitido el 10 de mayo de 1962, y consistía en una serie de 16 tomas de posición sobre temas diversos, que iban desde el hombre, la



familia y la sociedad, hasta aspectos más específicos, como la religión, la educación y, evidentemente, el comunismo. Este documento iniciaba aclarando que el objetivo general de la CRAC consistía en luchar contra el comunismo y en “propugnar por el establecimiento de un orden social congruente con la avanzada doctrina social cristiana”.²¹⁷ Así, al aludir de manera explícita a la enseñanza de la Iglesia en materia social, se ponía en evidencia la inspiración católica del movimiento, así como la influencia ideológica que había ejercido la carta pastoral de 1961.

En efecto, en la declaración se hacía eco del planteamiento de Espino sobre la existencia de una “civilización cristiana”, al afirmarse que, aunque la CRAC no era un movimiento religioso, se reconocía que “México de hecho es cristiano, como miembro que es de la civilización occidental”.²¹⁸ Asimismo, con respecto a la reforma educativa, la declaración se circunscribía a la posición adoptada por la UNPF, al reconocer sólo una injerencia limitada del Estado en la educación de los hijos, al tiempo que afirmaba que el “Estado tiene derecho de fijar programas mínimos respecto de materias meramente instructivas y técnicas, pero los padres de familia tienen derecho preferente de educar moral e ideológicamente a sus hijos de acuerdo con sus convicciones”.²¹⁹

Entre las actividades realizadas por los miembros de la CRAC, destacaban la publicación de desplegados no firmados²²⁰, en los que se señalaban a los supuestos comunistas infiltrados en las distintas esferas de gobierno e instituciones universitarias de Nuevo León, así como a las organizaciones mexicanas presuntamente socialistas. También es de señalarse que, a lo largo de 1962, tuvieron lugar dos asambleas generales de esta asociación. La primera de ellas se llevó a cabo el 23 de septiembre en el salón Vasco de Quiroga, sede de la orden de los Caballeros de Colón, convención que contó con la presencia de más de 200 personas, entre ellas 66 delegados procedentes de 28 municipios de Nuevo León.²²¹ En este evento, se enfatizó la adhesión de la CRAC a



la doctrina social de la Iglesia, y se delinearon las líneas de acción que se tomarían para que el movimiento anticomunista ganara más adeptos. La segunda convención se llevó a cabo en el mes de noviembre en Sabinas Hidalgo, Nuevo León, y logró reunir a alrededor de 60 miembros, así como a delegados de los municipios de Villaldama y Bustamante.²²²

De la misma forma que con la UNPF, la élite local brindó su respaldo hacia la actividad desplegada por la CRAC. De hecho, entre los miembros de dicha organización figuraban algunos empresarios regiomontanos²²³, tales como su presidente Ernesto Casasús Delgado²²⁴ o el ingeniero Arturo Pérez Ayala.²²⁵ Esto parece coincidir con el testimonio de algunos personajes de la época como Máximo de León Garza, quien afirmaba que el director intelectual de la CRAC era el empresario Ricardo Margáin Zozaya; o Héctor Jaime Treviño Villarreal, quien incluso atribuyó la fundación de esta organización a Eugenio Garza Sada.²²⁶

De tal modo, el activismo anticomunista regiomontano, reflejado en el discurso y acciones de la UNPF y de la CRAC, pone en evidencia el gran poder de convocatoria que había logrado alcanzar la Iglesia local. Si durante los periodos de anticlericalismo constitucionalista y callista la resistencia de los católicos nuevoleonenses ante la legislación irreligiosa fue más bien pasiva, la época del anticomunismo preconiliar se caracterizó por la aparición de organizaciones anticomunistas, la publicación de desplegados en la presa local —que dejaban entrever posturas intransigentistas— y la adhesión de los feligreses a las prácticas religiosas impulsadas por el episcopado mexicano para combatir a la doctrina marxista.

En esta campaña anticomunista, que se prolongaría hasta poco después del Concilio Vaticano II, el apoyo que la élite local brindó hacia las posiciones eclesiásticas jugó un papel decisivo, pues incluso las dos organizaciones anticomunistas más destacadas de la época fueron encabezadas por reconocidos empresarios. Por tal motivo, vale la pena esbozar enseguida los principales rasgos de la relación que existía



entre la clerecía local y el empresariado regiomontano, cuyo punto de convergencia más evidente lo constituía la doctrina social católica.

La élite empresarial y la doctrina social de la Iglesia

Con respecto a los vínculos entre los empresarios y el ideario católico, se puede principiar señalando que en 1958, al darse a conocer en Monterrey la noticia sobre la muerte del papa Pío XII, la élite regiomontana manifestó su consternación de diversas formas. Por ejemplo, los clubes de Leones y Sembradores de la Amistad suspendieron sus actividades respectivas, con el fin de unirse al duelo por la muerte del pontífice romano.²²⁷ De igual manera, las industrias y comercios de la ciudad interrumpieron sus actividades para permitir a los trabajadores participar en los funerales de pontifical que se efectuaron en todos los templos de Monterrey.²²⁸ El 21 de octubre, unos días después de la muerte del pontífice, la Galería de Arte A.C. —fundada en 1955 por Rosario Garza Sada de Zambrano y Romelia Domene de Rangel— presentó una exposición fotográfica titulada *Pío XII, Pastor Angélico*, a modo de homenaje póstumo.²²⁹ Evidentemente Pío XII era una figura apreciada por la élite local, como lo demuestra el hecho de que, en junio de 1952, un grupo de empresarios regiomontanos, entre los que se encontraban Eugenio Garza Sada y Felipe de Jesús Benavides, fueron recibidos en audiencia por este papa en la ciudad de Roma.²³⁰

Este arraigado catolicismo no debe sorprender, pues se ha dicho ya que la élite regiomontana había sostenido una estrecha relación con la Iglesia local por lo menos desde la época de la Reforma. Este vínculo se sustentó a finales del siglo XIX en la doctrina social católica que, al mismo tiempo que era predicada por la Iglesia, fue consentida y adaptada por la clase empresarial.²³¹ Para la élite regiomontana, los principios enunciados por la Iglesia constituían una alternativa preferible a las vías de acción social preconizadas por el



anarquismo y el comunismo, pues dichas doctrinas, por su naturaleza, contravenían los mecanismos característicos del modo de producción capitalista.

En este sentido, el anticomunismo revitalizó la promoción de la doctrina social de la Iglesia en Monterrey, pues esta fue planteada como la única solución que contrarrestaría exitosamente a la doctrina marxista. Ello explica el que la enseñanza social católica constituyera el punto de convergencia entre una Iglesia interesada en combatir al comunismo por motivos doctrinales e ideológicos, y un empresariado contrapuesto al pensamiento marxista más por razones de orden económico. En otras palabras, el anticomunismo contribuyó a estrechar los vínculos entre la Iglesia y la élite local, quienes formaron una especie de alianza en contra del enemigo en común. Así pues, en 1962, mismo año en que aparecieron las dos organizaciones anticomunistas referidas en el apartado anterior, fue fundada también la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey, A.C., con el objetivo expreso de fomentar entre los capitalistas regiomontanos el estudio e implementación de los preceptos de la doctrina social de la Iglesia.²³² Esta asociación contaba con un presbítero como asesor moral, el cual era designado por el propio arzobispo de Monterrey.²³³

En esta misma línea se encontraba el Secretariado Social Arquidiocesano, organismo creado por el arzobispo Espino el 1 de octubre de 1962 con el objeto de difundir la enseñanza social católica entre los feligreses regiomontanos, a través de cursos, talleres, reuniones y retiros.²³⁴ El primer director de este organismo fue el presbítero Miguel Alanís Cantú, quien ocupó dicho cargo por espacio de treinta años, hasta 1992. Una de sus primeras actividades tuvo lugar en 1964, cuando se impartieron dos cursos, uno para sacerdotes y otro para laicos, acerca de cajas populares, cooperativismo y doctrina social católica.²³⁵

Todo lo anterior propició que la clase empresarial de Monterrey desarrollara una ideología particular de corte in-



transigentista, “que complementaba la dimensión humanista del catolicismo con la visión pragmática de las corrientes puritanas angloamericanas, donde el trabajo, el ahorro y la generación de la riqueza son muy valorados”.²³⁶ Este ideario se consolidó en la postrevolución, especialmente durante las décadas de 1940 y 1950, en el marco del *modus vivendi* y de la campaña moralizadora, lo que derivó en que la élite regiomontana incorporara otras posturas conservadoras además del anticomunismo, como el énfasis en los valores familiares tradicionales, en la moralidad y en el civismo nacionalista.

El decálogo *Soy regiomontano*, compuesto por Manuel L. Barragán en 1930, sintetiza bastante bien el pensamiento que los empresarios locales aseguraban representar: exhorta, entre otras cosas, a velar por el adelanto moral y material de la patria, a fomentar la paz y abolir todo movimiento violento, a sujetar cualquier acto lucrativo a altos principios éticos —reprobando las ganancias ilícitas—, a aprovechar los recursos y fuentes de producción disponibles, a respetar los derechos de los demás y a dedicar al trabajo todo el tiempo que haga falta, “haciendo punto omiso del número de horas que deba consagrarle”.²³⁷ Quizá con excepción del último aspecto —que consiste en un precepto de lealtad empresarial, similar al que Eugenio Garza Sada expuso en el Ideario Cuauhtémoc—, todo lo anterior coincide con las ideas plasmadas en la encíclica social *Rerum Novarum*.²³⁸

La connivencia entre empresarios e Iglesia quedó de manifiesto en el apoyo que los primeros dieron a la construcción de templos, a las obras de carácter social emprendidas por algunos clérigos y al establecimiento de algunas órdenes y congregaciones religiosas en Monterrey. Por ejemplo, la construcción del templo de san Pío X, entre 1957 y 1959, fue financiada gracias a las labores del Comité Pro Construcción y del Comité de Damas, encabezados respectivamente por Antonio Muguerra y por Celina Ferrara de Santos.²³⁹ Por su parte, la edificación del templo de San Juan Bautista La Salle, en la colonia Chepe Vera, contó hacia 1959 con “gene-



rosas aportaciones de particulares, entidades comerciales e industriales” según un señalamiento hecho por la prensa.²⁴⁰ Asimismo, el templo de Santa Lucía, ubicado en la colonia Buenos Aires, fue construido con el apoyo económico de la Compañía Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey —encabezada entonces por Carlos Prieto Fernández—, misma que financió dos terceras partes de la obra. La primera piedra de este templo fue colocada en 1964 por el propio Prieto y por su esposa, Cécile Jacqué, en ceremonia presidida por el arzobispo Espino.²⁴¹

Entretanto, la élite regiomontana también brindó apoyo a la Escuela Prevocacional, institución fundada en 1948 por el presbítero Severiano Martínez con el objetivo de brindar atención y educación a los niños sin hogar.²⁴² Por ejemplo, el 30 de mayo de 1959, los socios del Club Sembradores de la Amistad homenajearon al presbítero Martínez por su labor social, y a la vez se comprometieron a brindarle aportaciones económicas.²⁴³ También la firma encabezada por el empresario Joel Rocha le otorgó su apoyo a Martínez, pues en septiembre del mismo año, organizó un desfile de modas en el Casino Monterrey, a beneficio de la Escuela Prevocacional.²⁴⁴ La élite igualmente contribuyó en la construcción del Centro Juvenil Independencia, A.C., fundado hacia 1963 en la colonia del mismo nombre por el presbítero Rosendo Torres, vicario del Santuario de Guadalupe, y que tenía la finalidad de impartir cursos a los jóvenes para que estos aprendieran distintos oficios. La creación de este centro fue apoyada por Ricardo Margáin Zozaya²⁴⁵, quien consideraba que la obras sociales de este tipo, dirigidas hacia los jóvenes, podrían contribuir a apartarlos de la efervescencia de los movimientos estudiantiles de la época.²⁴⁶

Por otro lado, sobre el impulso que la élite local proporcionó a ciertas órdenes y congregaciones religiosas, para que estas pudieran establecerse o consolidar su presencia en Monterrey, cabe referirse específicamente a la Compañía de Jesús y a los hermanos lasallistas. En 1947 las autoridades del ITESM invitaron al padre jesuita José Severiano Soto



para que orientara espiritualmente a los estudiantes universitarios, proporcionándole casa y todos los medios de subsistencia necesarios.²⁴⁷ A este domicilio original de los jesuitas, ubicado en la colonia Altavista, se le sumó una segunda residencia inaugurada en 1954 en terrenos del ITESM, donde se acondicionó un espacio como capilla de la orden religiosa.²⁴⁸ A decir del jesuita Hermann von Bertrab, catedrático de la Facultad de Economía del ITESM durante la década de 1960, los miembros de la Compañía de Jesús inicialmente sostuvieron “excelentes relaciones con los hombres más connotados e influyentes de la ciudad”²⁴⁹, situación que cambiaría posterior al Concilio Vaticano II, como se verá en el siguiente capítulo.

Por otra parte, el escritor Fernando Rafael Casasú refiere que el empresario Jesús Llaguno Cantú coadyuvó para que los hermanos lasallistas se asentaran en Monterrey.²⁵⁰ Más adelante, en 1961, al abrir sus puertas un colegio católico en la colonia Contry, atendido por lasallistas, al acto inaugural acudió un representante de Eugenio Garza Sada, quien había sido uno de los principales impulsores de dicho establecimiento educativo.²⁵¹ Los mismos Eugenio y Roberto Garza Sada fomentaron la construcción de dos colegios católicos en la colonia Cuahutémoc, los cuales quedaron bajo la atención de hermanos lasallistas y de misioneras clarisas respectivamente.²⁵²

Un caso adicional a los dos anteriores es el de los Legionarios de Cristo. Las evidencias documentales indican que dicha congregación comenzó a tener presencia en Monterrey durante la década de 1960. Esto no debe sorprender, pues se ha visto ya que el arzobispo Espino fue quien la erigió canónicamente cuando fungió como obispo de Cuernavaca. En 1959, algunos miembros de la élite regiomontana ofrecieron un banquete a varios sacerdotes de dicha congregación, entre los que se encontraba el propio Marcial Maciel.²⁵³ Y ya en 1969, según Espino, los Legionarios disponían en Monterrey de un recinto, y se integraban de dos sacerdotes y cuatro hermanos.²⁵⁴



Ahora bien, la relación que existía entre Espino y la élite local era de mutua cordialidad, como lo evidencia el hecho de que, en su *Carta pastoral sobre el comunismo*, el arzobispo se haya referido a los empresarios elogiando explícitamente su compromiso social con los trabajadores. Afirmó que, aunque en materia social aún quedaba mucho por hacer antes de lograr una sociedad justa y caritativa, las condiciones de los obreros del mundo habían mejorado considerablemente, en parte debido a la aplicación de los principios de la doctrina social de la Iglesia. Para demostrarlo, el arzobispo se refirió a Monterrey como una ciudad ejemplar en este ámbito. El desarrollo industrial que la urbe experimentaba fue descrito en términos positivos, pues el prelado consideraba que la apertura de nuevos complejos industriales traía como consecuencia “nuevas fuentes de trabajo y bienestar para un número mayor de obreros”.²⁵⁵

Además, las empresas regiomontanas fueron descritas como socialmente responsables y comprometidas con el bienestar de los obreros, pues “han mejorado los salarios, han reconocido los derechos de los trabajadores, se han preocupado por sus necesidades; y los han hecho participantes de las ganancias de la empresa en varias formas oportunas y por medio de valiosas prestaciones sociales”.²⁵⁶ El prelado también advirtió que no sólo se erigían nuevas industrias, sino que “en nuestra ciudad constantemente se establecen obras de beneficio y asistencia social”²⁵⁷, lo que contribuía a mitigar las necesidades sociales de la población nuevoleonesa.

También Jesús González Montemayor, vicario general de la arquidiócesis regiomontana, se refirió al sentido social de los empresarios regiomontanos, exhortándolos a continuar ejerciendo su compromiso con la comunidad. En julio de 1962, González ofreció una conferencia titulada *La función social del empresario* en sesión del Club Sembradores de la Amistad, a través de la cual expresó que, quienes gozaban de privilegios económicos, estaban llamados a “cubrir las funciones sociales en servicio de sus semejantes”.²⁵⁸



Quizá el único momento en que se presentó una discrepancia entre la élite local y la Iglesia regiomontana fue cuando, a finales de 1961, el régimen de López Mateos planteó la cuestión del reparto de utilidades entre los trabajadores, a través de la reforma del artículo 123 constitucional.²⁵⁹ En efecto, la doctrina social de la Iglesia tradicionalmente ha vindicado la participación de los trabajadores en las ganancias generadas por las empresas, y el mismo Partido Acción Nacional (PAN), entidad política de clara inspiración católica, aceptó y reconoció la reforma laboral lopezmateísta. En el caso de Monterrey, la revista *Omnes in Unum* había publicado a lo largo de 1961 una serie de artículos sobre la enseñanza de la Iglesia en cuestiones sociales, y en uno de ellos se afirmaba claramente que “dentro de la reestructuración del orden social, sobre la base cristiana de la mutua cooperación, son postulados de la Iglesia: el justo salario, las instituciones de previsión y seguro social y la participación del trabajador en las utilidades de la empresa”.²⁶⁰

Se debe advertir que no todos los empresarios regiomontanos se oponían al reparto de utilidades. A principios de 1960 apareció en Monterrey la Corporación Nacional Social Cristiana de Empresarios, Profesionistas y Adherentes (Conscepa), organización que buscaba que las distintas empresas regiomontanas participaran a los trabajadores de sus ganancias.²⁶¹ Los socios de la Conscepa pretendían además la instauración de cajas de ahorro y préstamo, una cooperativa de consumo y una bolsa de trabajo, así como la construcción de viviendas para los trabajadores, esto con el fin de llevar a la práctica los postulados de la doctrina social católica. La Conscepa era presidida por el fraccionador Jorge González Cepeda, mientras que el presbítero Felipe de Jesús Zúñiga figuraba como su director espiritual.

Los miembros de esta organización realizaron un estudio sobre la participación de utilidades, en el que planteaban la reglamentación de las fracciones VI y IX del artículo 123 de la Constitución. Este texto fue enviado al presidente Adolfo



López Mateos el 4 de abril de 1960 —ocho meses antes de que este impulsara la reforma constitucional de dicho artículo— y, en los meses subsiguientes, también se envió una copia al cardenal Garibi Rivera y al arzobispo Espino y Silva.

Además, los socios de la Conscepa entablaron diálogos con distintos políticos y empresarios de Nuevo León, tales como Antonio L. Rodríguez, Raúl Rangel Frías, Eduardo Livas Villarreal, Rodolfo Junco de la Vega, Rogelio Cantú Gómez y Eugenio Garza Sada, con el objeto de instarlos a impulsar y aprobar la participación obrera en las utilidades empresariales. A Eugenio Garza Sada, por ejemplo, le expresaron lo siguiente: “Teniendo usted una visión clara y concreta del mundo actual, en que el comunismo puede suprimir nuestro actual modo de vida, con un capitalismo que no quiere ceder a la concepción social de la Iglesia, convendrá con nosotros que es necesario dar los pasos legales a esta reglamentación”.²⁶² Se puede inferir que, al menos inicialmente, este empresario no secundó el reparto de utilidades ya que, de acuerdo con Jorge González Cepeda, sus colaboradores lo disuadían de apoyar dicha causa.²⁶³

Entretanto, el comité regional del PAN, mediante un desplegado publicado el 11 de abril de 1962, manifestó estar de acuerdo con lo estipulado en la reforma del artículo 123 constitucional, enfatizando que la participación de utilidades tenía una “base en las doctrinas sociales cristianas”.²⁶⁴ También se afirmaba la necesidad de una reglamentación de la reforma laboral, para que esta pudiera aplicarse adecuadamente, lejos de quedar en “letra muerta”.

Sin embargo, los empresarios de la Cámara de la Industria de Transformación de Nuevo León, del Centro Patronal de Nuevo León y de la Cámara Nacional de Comercio de Monterrey, se opusieron a la reforma del artículo 123 mediante una declaración conjunta, argumentando que esta no garantizaba “la estabilidad de las relaciones entre patrones y trabajadores”.²⁶⁵ Con respecto a la participación de los trabajadores en las utilidades, la declaración afirmaba no



oponerse a la misma, sino a las consecuencias negativas que esa disposición pudiera tener en el manejo de las empresas privadas. De igual manera, cuestionaban otros aspectos de la reforma laboral, por considerarlos innecesarios e improcedentes.

Ante estas declaraciones, el comité ejecutivo de la sección 2 del Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social emitió un desplegado, afirmando que la postura asumida por los empresarios de los tres organismos mencionados era “más bien una defensa de sus particulares intereses, mismos que sobreestiman y colocan por encima del interés nacional y del beneficio colectivo”.²⁶⁶ Asimismo, reafirmaban que la reforma del artículo 123 constitucional era “un paso más que se da hacia la conquista de una positiva justicia social”.²⁶⁷

La oposición de la clase empresarial al reparto de utilidades sin duda contravenía un aspecto fundamental de la doctrina social de la Iglesia. De acuerdo con el presbítero Jorge Rady, a raíz de la predicación de la participación de los trabajadores en las utilidades, la Iglesia “aquí en Monterrey se echó encima a un buen sector de gentes, incluso capitalistas que ya pasaron a mejor vida y Dios les haya perdonado, y que a última hora aceptaron que teníamos razón”.²⁶⁸

Fue en este contexto de tensiones entre los empresarios regiomontanos y el Estado mexicano, con motivo de la reforma laboral lopezmateísta, en el que se suscitó el movimiento de la UNPF en contra de otra reforma impulsada por el presidente: la educativa. Cabría preguntarse si una reacción estuvo necesariamente vinculada con la otra. Para los trabajadores del Sindicato de Molinos de Jesús María, del Sindicato de Trabajadores de Molinos de Harina y Similares de Garza García, y de las secciones 2, 37 y 49 del Sindicato Textil, tanto la oposición a la reforma del artículo 123, como la resistencia a la implementación del libro de texto gratuito, fueron movimientos fraguados por la misma clase patronal, a la que acusaron de fomentar la “disolución social” y el de-



rocamiento de las instituciones y gobernantes del país.²⁶⁹

En términos parecidos se expresó la revista *Tiempo* —dirigida entonces por el presidente de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuito—, que calificó al movimiento de la UNPF como una “ofensiva reaccionaria y clerical”, producida debido a que el reparto de utilidades afectaba directamente los intereses económicos de los empresarios del Grupo Monterrey.²⁷⁰ Si bien esto no puede afirmarse con plena seguridad, tampoco es posible negar el respaldo que la élite local dio al movimiento en contra del libro de texto.

De cualquier manera, no se pretende poner en tela de juicio la veracidad o sinceridad de la devoción católica de la clase empresarial. Únicamente podría afirmarse que el conflicto en torno al reparto de utilidades, en que se vio envuelta una buena parte de ese sector, prueba que la adhesión de los capitalistas regiomontanos a la doctrina social de la Iglesia se verificaba sólo en aspectos que no afectaban directamente sus intereses económicos. Una vez expuesto lo concerniente a la relación entre el empresariado y la Iglesia, cabe enseguida esbozar cómo se vivió en Monterrey la inminencia del Concilio Vaticano II.

Anuncio y expectativas sobre el Concilio Vaticano II

En noviembre de 1958, el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* informó que la revista italiana *Palestra del Clero* había propuesto la celebración de una asamblea que reanudara las labores inconclusas del Concilio Vaticano I, con la finalidad de renovar y unificar al cristianismo, ante la “crisis mortal por que atraviesa la humanidad”.²⁷¹ Aún se desconoce en qué medida el artículo de *Palestra* influyó en los planes y propósitos del entrante papa Juan XXIII. Lo cierto es que tres meses después de su elección, el 25 de enero de 1959, frente a un grupo poco numeroso de cardenales reunidos en la basílica de San Pablo Extramuros, en Roma, el papa Roncalli dio a conocer su decisión de convocar un



Concilio ecuménico. La noticia dio rápidamente la vuelta al mundo y, al día siguiente, la primera plana de *El Porvenir* publicó el encabezado: “Convoca el papa a un Concilio para afirmar la unidad cristiana”.²⁷²

El 18 de junio de 1959, la Comisión antepreparatoria del futuro Concilio solicitó a todos los obispos del mundo que enviaran a Roma sus sugerencias sobre los temas que debían discutirse en la asamblea conciliar.²⁷³ El arzobispo Espino respondió a esta convocatoria en septiembre de ese mismo año, proponiendo que así como el Concilio Vaticano I se había ocupado de detallar las atribuciones del romano pontífice, la nueva asamblea debería continuar precisando ahora la naturaleza de la autoridad de los obispos. También sugirió que se definieran dos dogmas marianos: el de la maternidad espiritual de la Virgen sobre la Iglesia y el de su papel como mediadora universal. Además, recomendó que fuesen condenados de manera solemne los errores modernos, refiriéndose directamente al liberalismo, el comunismo, el laicismo, el modernismo, el espiritismo y el existencialismo ateo.

El prelado igualmente puso a consideración de la comisión antepreparatoria algunos asuntos disciplinarios. Con respecto a los días de precepto, opinó que se debía otorgar mayor flexibilidad para que los trabajadores pudieran laborar en dichos días.²⁷⁴ Además, recomendó que se incrementaran las facultades de los obispos, y que los movimientos de laicos quedaran sometidos a la autoridad episcopal.²⁷⁵ En todas las anteriores proposiciones se advierte el interés del arzobispo por un concilio que diera continuidad al paradigma antimodernista del Concilio Vaticano I, el cual implicaba la reprobación de doctrinas heterodoxas y una mayor centralización del poder en manos de la jerarquía eclesiástica.

En general, las primeras menciones del Concilio consignadas en la documentación arquidiocesana tendían a ser superficiales y no daban mayores detalles. Por ejemplo, en una circular emitida el 9 de abril de 1960, el arzobispo Espino



sencillamente exhortó a los feligreses de la arquidiócesis para que ofrecieran oraciones especiales por el éxito del Concilio Vaticano II, y para que invocaran a la Virgen de Guadalupe como intercesora.²⁷⁶ En ese mismo año, el vicario general Jesús González Montemayor instó a los feligreses que estaban por efectuar la peregrinación mariana anual en el mes de agosto, para que rezaran ante la Virgen de Guadalupe por el Concilio ecuménico, pues de este “tantos bienes espera el sumo pontífice”.²⁷⁷

Ahora bien, a principios de 1962 el presbítero Antonio Navarro Cortés publicó en la revista *Omnes in Unum* una editorial titulada *Tarea urgente*, texto de gran relevancia, pues constituye uno de los pocos testimonios documentales que ponen de relieve las expectativas que el Concilio Vaticano II generó en el clero a nivel local. En dicha editorial, Navarro explicó que la principal meta del Concilio era “el anhelo de Cristo de unificar a todos los hombres en un sólo rebaño, formar un solo cuerpo alimentado con la savia vigorosa de las gracias alcanzadas por la caridad del redentor.”²⁷⁸ Este sacerdote planteó que la unificación del cristianismo era imprescindible, pues “actualmente la Iglesia sufre una nueva persecución, más encarnizada, más artera y satánica. Es la hora madura para que la respuesta se oiga y se aplique el remedio”.²⁷⁹

Desde su perspectiva, el Concilio Vaticano II había sido convocado por la Iglesia para plantear una solución definitiva a la presunta amenaza que representaba el comunismo para el mundo. Esta solución consistía en llevar a cabo la unión de todos los cristianos, lo que daría otra dimensión a la doctrina del cuerpo místico de Cristo, enseñada en el Nuevo Testamento.²⁸⁰ Según Navarro, la unión requería de la participación activa de todos los laicos, quienes tendrían que colaborar con los sacerdotes en la labor requerida por el Concilio, al afirmar que el “seglar de nuestros días [...] no fue bautizado para ser recipiente pasivo, sino para colaborar en la salud y crecimiento del cuerpo a que pertenece”.²⁸¹

Una opinión similar fue la del diácono Carlos Maciel,



quien en *Omnes in Unum* publicó un artículo titulado *Concilio ecuménico, milagro del siglo XX*. Dicho escrito, que describía de manera sintética los trabajos preparatorios de la asamblea, concluía aludiendo a la doctrina marxista: “Ante la amenaza constante del comunismo hoy día, este Concilio me recuerda una vez más la voz de un respetable anciano que clamó al mundo y clama cada vez que un nuevo perseguidor levanta su mano contra Cristo: «[...] si esto es obra de hombres, se disolverá por sí sola; pero si viene de Dios, no podréis disolverla [...]»²⁸² Es notorio que estas perspectivas sobre el Concilio se encontraban influenciadas por la atmósfera anticomunista que predominaba entonces en Monterrey, por lo que se puede inferir que entre la clerecía regiomontana permeaban expectativas similares a las de Navarro y Maciel.

Es de mencionar que, en vísperas del acontecimiento conciliar, en Monterrey se llevaron a cabo algunas conferencias que subrayaban la relevancia que tendría el Concilio Vaticano II para el mundo católico. Por ejemplo, en julio de 1961, la Acción Católica organizó un curso de verano para todos sus dirigentes y, entre otras asignaturas, destacaba una titulada Historia de los concilios ecuménicos. Esta era impartida por el presbítero León Chazalon, catedrático de filosofía del Seminario de Monterrey, e incluía un abordaje de los sucesos que estaban teniendo lugar con motivo del Concilio Vaticano II.²⁸³

Por otro lado, el 15 de noviembre del mismo año, como parte de una serie de actividades que se llevaron a cabo en Monterrey para conmemorar el tercer aniversario de la coronación pontifical de Juan XXIII, el padre jesuita José Severiano Soto sustentó una conferencia titulada *Ante el Concilio Vaticano II* en el salón Vasco de Quiroga, sede de los Caballeros de Colón, evento que estuvo abierto al público en general.²⁸⁴ Asimismo, el 7 de abril de 1962, José de Jesús Hernández Chávez, otro padre jesuita, se refirió al Concilio Vaticano II en la conferencia cuaresmal que dictó ante estu-



diantes universitarios congregados en el templo de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro. En esa ocasión, Hernández explicó que todos los obispos del mundo se reunirían en Roma básicamente para “tratar de resolver los problemas actuales y a la vez para renovar la Iglesia católica”.²⁸⁵

El 28 de febrero de 1962, el arzobispo Espino promulgó un edicto cuaresmal, mediante el cual instó a los feligreses a emplear el tiempo de la cuaresma de ese año para rezar y hacer penitencia por el Concilio, cuya primera sesión estaba a unos meses de inaugurarse.²⁸⁶ Además, de manera más específica, dispuso que en todas las misas dominicales, distribuciones vespertinas y sesiones de Acción Católica, asociaciones piadosas y catequesis de los niños, se rezara la oración compuesta por el papa Juan XXIII por el éxito del Concilio.²⁸⁷ El edicto cuaresmal dejaba entrever las elevadas expectativas que se tenían sobre la realización del Concilio, pues el arzobispo afirmaba que la convocatoria realizada por el papa “produjo un estremecimiento de júbilo y de esperanzas en todos los fieles católicos, y también hizo vibrar al unísono a todos los hombres que, aun estando fuera de la Iglesia católica, anhelan los valores superiores del espíritu”.²⁸⁸

Para entonces, los católicos regiomontanos, al igual que el resto de feligreses del mundo, se encontraban todavía lejos de anticipar las reformas que engendraría el Concilio Vaticano II y que terminarían por transformar la actitud de la Iglesia católica frente al mundo moderno.

Consideraciones finales

Al estudiar la situación de la Iglesia católica en Monterrey durante los años previos al Vaticano II, es posible determinar una serie de características que ayudarán a comprender mejor el desenvolvimiento que tuvo el catolicismo regiomontano ante las reformas conciliares. En primer lugar, cabe recalcar que el ascenso y consolidación de la Iglesia en Monterrey es un fenómeno que se puede interpretar a



partir del impulso que esta históricamente ha recibido por parte de la élite local. En Nuevo León, este vínculo entre Iglesia y élites no es muy antiguo, pues se retrotrae a finales del siglo XIX, precisamente cuando la implementación de las leyes de Reforma derivó en la separación entre Iglesia y Estado. Durante prácticamente toda la época virreinal, es posible advertir un relativo desinterés de la élite local hacia las actividades de la Iglesia, lo que en parte permite explicar la endeble situación por la que atravesó el catolicismo en la región durante ese periodo.

En segundo lugar, es de destacar que, para las vísperas del Concilio, la Iglesia regiomontana se mostraba sumamente intransigente frente al mundo moderno. Esta orientación se forjó durante las décadas de 1940 y 1950, cuando el abandono de la postura anticlerical por parte del Estado postrevolucionario le permitió a la Iglesia local desarrollarse con menores limitaciones. La campaña moralizadora de la década de 1950 jugó un papel fundamental en este proceso, pues propició un afianzamiento de la tesis antimodernista en Monterrey, de corte principalmente antiprotestante y anticomunista.

Para entonces, el trono episcopal estaba siendo ocupado por monseñor Alfonso Espino y Silva, octavo arzobispo de Monterrey. La labor pastoral de Espino sin duda evidencia los rasgos del paradigma eclesiológico preconiliar, que se caracterizaba por percibir a la Iglesia como una sociedad perfecta, con una estructura jerárquica vertical y piramidal, en la que el poder se concentraba, a nivel diocesano, en los obispos, y a nivel universal, en el papa. No es de extrañar, por tanto, que Espino haya sido adjetivado por algunos contemporáneos suyos como autoritario, centralista y tradicionalista, y que incluso se haya objetado el férreo control que el arzobispo ejercía sobre el Seminario de Monterrey, y que relegaba la autoridad del propio rector.

La manifestación más importante del intransigentismo católico durante la década de 1960 fue el anticomunismo.



Esta postura fue promovida por el episcopado mexicano en todo el país, como reacción ante la revolución cubana y ante algunas expresiones progresistas del gobierno de López Mateos, mismas que levantaron suspicacias entre los sectores más conservadores. En la arquidiócesis de Monterrey, Espino se convirtió en uno de los principales impulsores de la campaña anticomunista, emitiendo en julio de 1961 una *Carta pastoral sobre el comunismo*. Dicho documento, además de fomentar el miedo hacia la doctrina marxista, también planteaba la construcción de un nuevo orden social, basado en la doctrina social de la Iglesia, que lograra contrarrestar la influencia que el comunismo estaba teniendo en el mundo. El arzobispo además convocó a la realización de dos cruzadas contra el comunismo: una de oración y otra de acción.

Al haber sido propuesta la doctrina social católica como la única vía para vencer al comunismo, esta se convirtió en punto de convergencia entre la Iglesia local y el empresariado regiomontano, mismo que también estaba interesado en combatir a la doctrina marxista, aunque por razones ligeramente distintas a las del clero católico. En su carta pastoral, Espino se había dirigido especialmente a la élite empresarial para que, a través de obras de beneficencia y caridad, colaboraran en la construcción de “la ciudad de Dios”, es decir, del nuevo orden social cristiano. De tal manera, la élite local respaldó a algunas organizaciones anticomunistas, como la Unión Neoleonesa de Padres de Familia y la Cruzada Regional Anticomunista, al mismo tiempo que pretendía la aplicación de la doctrina social de la Iglesia en el ámbito laboral.

Entretanto, el papa Juan XXIII había convocado en 1959 al Concilio Vaticano II, y a lo largo de los tres años subsiguientes, la Santa Sede se abocó a efectuar los preparativos para la realización de dicha asamblea. En Monterrey, que se encontraba entonces en plena campaña anticomunista, el anuncio del Concilio despertó la expectativa de que la asamblea convocada por el papa contribuiría a combatir al comunismo,



mediante la unificación de todos los cristianos del mundo. Si bien el Concilio efectivamente terminaría por favorecer el diálogo ecuménico entre las confesiones cristianas, y aún con las religiones no cristianas, el curso que tomaron las sesiones conciliares demostraría que la condena del comunismo distaba mucho de encontrarse entre las principales prioridades de la asamblea.





Capítulo 4.

La primera recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey: adaptación y resistencia ante la renovación conciliar 1962-1968.

¡Gracias, Señor! Por habernos concedido vivir en la hora del Concilio Vaticano II. ¡Gracias, Señor! Por haber derramado tus luces sobre la asamblea ecuménica. ¡Damos, Señor, la gracia de saber vivir ahora las doctrinas del nuevo Pentecostés! [...] Monterrey ¡presente en el Concilio! Porque donde está el pastor, está el amor de sus ovejas. La Iglesia regiomontana ¡presente en el Concilio! Porque siente y vive con su arzobispo.

Presbítero Aureliano Tapia Méndez,
párroco del templo de San Pedro Apóstol

El 11 de octubre de 1962 el orbe católico se encontraba en vilo, pues ese día el papa Juan XXIII inauguraba en Roma la primera sesión del Concilio Vaticano II. Entre los más de dos mil prelados de todo el mundo que concurrieron a la asamblea inaugural, se encontraba el arzobispo Alfonso Espino y Silva, en representación de la arquidiócesis de Monterrey. De tal manera dio comienzo el acontecimiento católico más relevante del siglo XX, mismo que en tan sólo cuatro sesiones, de 1962 a 1965, sentó las bases de una profunda transformación, cuyos efectos se pondrían de manifiesto en los años siguientes.

La arquidiócesis de Monterrey, al igual que el resto de las diócesis mexicanas, estaba entonces atravesando por una etapa de aguda oposición hacia el mundo moderno, pues



se ha dicho ya que el anticomunismo de la época no era sino una manifestación más del intransigentismo católico heredado del siglo XIX. El mismo arzobispo Espino, de clara actitud centralista y elitista, era probablemente uno de los preladados más conservadores del país. Todo esto explica que, ante el triunfo del ala progresista del Concilio Vaticano II, las principales reformas emitidas por la asamblea fueran objeto de adaptación moderada, lo que en el fondo era reflejo de una latente resistencia ante la renovación conciliar.

En este capítulo se analizarán las actitudes de la Iglesia regiomontana ante el Vaticano II, y se planteará una interpretación sobre la primera recepción de las reformas conciliares en la arquidiócesis de Monterrey. En primer lugar, se apuntará la participación de Espino en el Concilio, así como los acontecimientos más relevantes que se suscitaron en Monterrey con motivo de dicha asamblea. Enseguida, se revisará la situación del seminario arquidiocesano, y los cambios que se produjeron en esta institución tras el Vaticano II. Posteriormente, se abordará el proceso de difusión que los planteamientos conciliares experimentaron en la arquidiócesis durante el postconcilio. Asimismo, se expondrá la aplicación de las reformas litúrgica y laical, así como las concernientes al diálogo con las otras religiones y con el mundo moderno. Además, se estudiarán los efectos de la proclamación de la maternidad espiritual de la Virgen María, para finalmente describir las principales manifestaciones de la crisis postconciliar en Monterrey.

Cabe aquí hacer dos breves precisiones conceptuales. En primera instancia, el término recepción generalmente se emplea en la historiografía religiosa para referirse a la puesta en práctica de las decisiones tomadas por un concilio. Aunque esta perspectiva puede parecer reduccionista, para Karim Schelkens, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen la recepción comprende en realidad una dinámica más rica y compleja que la simple implementación de las resoluciones conciliares. Estos autores afirman que “los concilios no son



solo «recibidos» por la comunidad de la Iglesia sino que, en mayor o menor medida, estos también son agentes de recepción: reciben un pasado, adoptan una tradición y luego la transmiten, en su propia manera particular”.¹ De lo anterior se desprende que la interpretación sobre la recepción de un concilio necesariamente debe venir acompañada de una revisión sobre el paradigma preconiliar, lo que permitirá entender cómo este se ve replanteado y modificado por la asamblea. Tal fue el objetivo del capítulo precedente.

Por otro lado, ya en el contexto del Concilio Vaticano II, se entiende por primera recepción a la adaptación inicial que las disposiciones conciliares experimentaron en los años inmediatamente posteriores a la asamblea. De acuerdo con Chenu, “el periodo del inmediato posconcilio fue determinante: fue el tiempo de la «primera recepción», llamada también «recepción institucional», la fase de las primeras reformas, si bien este periodo de ejecución de las decisiones conciliares comenzó antes del final de la conclusión de los trabajos del Vaticano II”.² En el ámbito latinoamericano, se puede decir que la primera recepción se llevó a cabo en el lapso intermedio entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, en 1968, periodo en el que se definió el curso que tomaría la acogida del Concilio en las décadas posteriores.

La arquidiócesis regiomontana y su arzobispo durante el Concilio Vaticano II

El 25 de septiembre de 1962, a través de una circular, el arzobispo Espino exhortó al clero y a los feligreses regiomontanos para que siguieran rezando por el Concilio Vaticano II, indicando además que en todas las iglesias de la arquidiócesis se debía celebrar un novenario³, el cual tenía que concluir el 11 de octubre.⁴ Ese día, todos los templos debían repicar sus campanas durante diez minutos para conmemorar el inicio de la primera sesión de la asamblea conciliar. Estas dispo-



siciones habían sido dirigidas desde la Santa Sede, con el fin de que todos los católicos alrededor del mundo advirtieran la relevancia de tan significativo acontecimiento. El documento finalizaba señalando que, en ausencia de Espino, el vicario general Jesús González Montemayor quedaría al frente de la arquidiócesis de Monterrey.

En este punto, es preciso mencionar que esta sede episcopal recién había visto reducido su territorio, pues el 30 de abril de 1962 el papa Juan XXIII creó la diócesis de Linares, constituida por los municipios del sur y este de Nuevo León: Mier y Noriega, Doctor Arroyo, Zaragoza, Aramberri, Galeana, Iturbide, Rayones, Hualahuises, Montemorelos, General Terán, Linares, Los Aldamas, Doctor Coss, General Bravo y China. La nueva diócesis fue erigida el 21 de agosto del mismo año, siendo designado monseñor Anselmo Zarza y Bernal como su primer obispo.⁵

Espino viajó a Roma el 3 de octubre, mientras que la Iglesia regiomontana se encargaba de acatar todas sus instrucciones. Durante las misas que se celebraron en la medianoche del 11 de octubre, las campanas de los distintos templos de la arquidiócesis anunciaron el inicio del Concilio⁶, presentándose sólo un incidente en General Treviño, Nuevo León. En dicho municipio, el alcalde manifestó su desaprobación ante el tañido de campanas, tal y como lo informó en la prensa el columnista Mario Canales Sáenz:

El alcalde de General Treviño, antes llamado [Rancho] Punttiagudo, tuvo un fuerte altercado con un grupo de damas católicas, debido a un repique de campanas que se dejó escuchar en el pueblo el día 12 del actual, anunciando la iniciación del Concilio ecuménico en Roma. Pero cuando un tipo de esos «leídos» que no faltan en los pueblos le dijo al alcalde que el repique bien podía ser para celebrar el descubrimiento de América hecho por Cristóbal Colón hace 470 años, se le bajó la ira y repuso: «ah, ta güeno [sic], yo creía que era por otra cosa».⁷



El caso aludido bien podría interpretarse como un resabio aislado de anticlericalismo, que parece que todavía estaba latente en algunas partes de Nuevo León. Esta actitud contrastaba con la de los empresarios regiomontanos, quienes por su parte se mostraron sumamente interesados en el desarrollo del Concilio. El 29 de noviembre de 1962, en la sesión del Club Sembradores de la Amistad, el presbítero Aureliano Tapia Méndez, quien asistió como expositor invitado, disertó sobre el Concilio, sus fases, las funciones de las comisiones pontificias y la participación de algunos prelados mexicanos en la asamblea.⁸ En esa sesión del Club estuvo presente el empresario Arturo Pérez Ayala, miembro también de la CRAC, quien informó sobre la concentración masiva que se efectuaría en el centro de Monterrey en el mes de diciembre, y cuya finalidad era manifestar adhesión al Concilio Vaticano II.

Dicha concentración fue promovida por el comité organizador de la Jornada Nacional México en el Concilio⁹, agrupación que se encargó de promover manifestaciones similares en alrededor de 125 ciudades del país, entre ellas la Ciudad de México, Puebla, Guadalajara, Chihuahua, Hermosillo, Tijuana, Aguascalientes, Guanajuato y Toluca.¹⁰ Esta Jornada Nacional evidenciaba el conflicto subyacente que seguía existiendo entre la Iglesia y el Estado, pues una de las principales razones por las que se convocaba a los católicos a manifestarse públicamente era que el gobierno de México no había mandado representación oficial al Concilio, como sí lo habían hecho otros países.¹¹ En Monterrey, el comité local estaba compuesto por José Vicente Ferrara¹², Luis J. Prieto¹³ y Edelmiro Elizondo Garza, quien era Gran Caballero de Colón, y la concentración tuvo lugar en la Plaza Zaragoza el 9 de diciembre de 1962, un día después de la clausura de la primera sesión de la asamblea conciliar.¹⁴

La participación de la clase empresarial en las primeras muestras de acatamiento hacia el Concilio no sólo constituye una evidencia más de la relación existente entre la Iglesia



y la élite local, sino que también es una de las razones por las que la primera recepción del Vaticano II se dio de manera moderada. Los empresarios, que sostenían un punto de vista conservador acerca del mundo moderno, estimaban que el Concilio seguiría una línea intransigentista similar, particularmente de cariz anticomunista. Así lo dejaron entrever en los discursos pronunciados en la manifestación aludida, como se verá enseguida.

Dos de los principales oradores de la jornada fueron Luis J. Prieto y Ernesto Casasús, miembros de la UNPF y de la CRAC, respectivamente. Con respecto a la alocución de Prieto, este expresó que el Concilio se suscitaba en un momento crucial de la historia humana pues, desde su perspectiva, nunca antes el error (encarnado en el comunismo) se había enfrentado con tal ímpetu a la doctrina cristiana. Por tal motivo, consideraba que el propósito del Concilio era promover la paz y la unidad de todos los cristianos, para así “iluminar la ruta de la humanidad hacia la ciudad celeste”.¹⁵

Prieto además hizo eco del discurso anticomunista de la carta pastoral de 1961, al declarar que la reafirmación del cristianismo sólo podía tener lugar “cuando estemos dispuestos a usar esa arma [la cruz] en forma vigorosa, cuando estemos dispuestos a esculpir en nuestro espíritu de cruzado cristiano, cuando estemos dispuestos a cumplir con la responsabilidad que nos exige la historia en este momento”.¹⁶ Además, afirmó que la doctrina social de la Iglesia no había experimentado suficiente difusión en México, razón por la cual era importante darla a conocer entre la clase trabajadora, para evitar así que la doctrina marxista siguiera ejerciendo influencia en ese sector.

Por su parte, Casasús —quien, cabe recordar, fue presidente de la CRAC—, luego de describir los antecedentes, las fases y los participantes del Concilio, manifestó que la asamblea buscaba enfatizar la vigencia de la doctrina católica, fomentar la paz mundial, actualizar las normas y disposiciones eclesiásticas de acuerdo a los tiempos presentes,



y emprender la unión de todos los cristianos del mundo. Esto último permitiría, desde su punto de vista, “resistir los embates del materialismo y del comunismo que constantemente se lanzan contra la cristiandad. Entonces podemos aplastar las fuerzas del mal”.¹⁷

Tras la concentración, que congregó a alrededor de 70 mil católicos regiomontanos, los participantes se dirigieron al Santuario de la Virgen de Guadalupe, donde escucharon la misa oficiada por el arzobispo Espino, que había llegado de Roma ese mismo día. Cabe señalar que el propio gobernador de Nuevo León, Eduardo Livas Villarreal, se refirió a la manifestación de adhesión al Concilio, afirmando que esta era una expresión de la libertad de cultos que predominaba en México.¹⁸ Livas incluso había dado instrucciones a la policía para que mantuviera el orden durante el acto público, razón por la cual, al igual que a Rangel Frías, tampoco se le puede considerar como anticlerical.¹⁹

El 27 de diciembre, el arzobispo Espino publicó una circular, informando a la arquidiócesis sobre su experiencia durante la primera sesión del Concilio. En primer lugar, describió a la asamblea como “un acontecimiento de tanta importancia y trascendencia, como jamás se había registrado otro en los anales de veinte siglos de la historia de la Iglesia”.²⁰ Se ha visto en el capítulo anterior que Espino opinaba que el comunismo era el enemigo más amenazador que la Iglesia había enfrentado a lo largo de su existencia. Por tanto, si desde su perspectiva inicial el Concilio Vaticano II tendría el objetivo de combatir a la doctrina marxista, no sorprende que estimara a esta asamblea como el concilio más relevante de toda la historia del catolicismo. Más adelante, Espino hizo un comentario sobre lo que él consideraba era la principal tarea del Vaticano II:

El Concilio desarrolla su inmensa tarea apoyándose en dos polos: lo inmutable y lo mudable; lo eterno y lo contingente; las verdades y los bienes divinos y las diversas con-



tingencias de los hombres; para que reafirmando con más claridad y eficacia lo eterno y lo inmutable lo haga penetrar como savia vivificante y fecunda en toda la humanidad. Por esto ha sido necesario el estudio y aún la discusión, que no ha sido una discusión antagónica de competencias, nacionalismos, ambiciones humanas o de doctrinas, sino un esfuerzo de adaptar lo tradicional a lo actual, lo inmutable a lo contingente, en un plan de gran altura pastoral y ecuménica. Los problemas que tiene que afrontar el Concilio se han acumulado durante un siglo, desde el Primer Concilio Vaticano. Son problemas de todo género de la vida humana, individual y social, de un mundo que está evolucionando; y en el seno de la misma Iglesia, son problemas de elevación, de expansión, de atracción, de crecimiento y de santificación.²¹

Como se puede apreciar en el texto anterior, aunque el arzobispo se refirió a la necesidad de adaptar a la Iglesia católica al mundo moderno, también expresó que el Concilio tenía que reafirmar más contundentemente los aspectos considerados inmutables de la tradición católica, para poder así instaurarlos sobre toda la humanidad. Se evidencia así la ambivalencia del arzobispo, cuyos puntos de vista oscilaban entre el intransigentismo y la renovación conciliar. También es de destacar cómo Espino constató las disputas que se suscitaron entre los padres conciliares, reconociendo así la pluralidad de ideas que caracterizaba a la asamblea conciliar.

Al año siguiente, el 3 de junio de 1963, falleció en Roma el papa Juan XXIII. Ese mismo día, el arzobispo Espino informó a la arquidiócesis sobre su deceso, disponiendo que el 5 de junio se celebrara un funeral de pontifical en la Catedral de Monterrey, y que en el resto de parroquias y templos también se llevaran a cabo funerales solemnes.²² El 7 de junio, el arzobispo también ordenó que se suspendieran las oraciones por el Concilio Vaticano II, que continuamente se rezaban en todos los templos de la arquidiócesis, hasta que el nuevo pontífice decidiera si continuaría o no con la

asamblea.²³ Las oraciones por el Concilio fueron reestablecidas hasta el 9 de septiembre, después de que el nuevo papa electo, Pablo VI, confirmara que la asamblea conciliar continuaría con sus trabajos.²⁴

Espino asistió a la segunda sesión del Concilio, viajando a Italia el 13 de septiembre de 1963, y retornó a Monterrey el 6 de diciembre del mismo año. Durante esta segunda sesión, apareció en Roma el ya mencionado grupo denominado *Coetus Internationalis Patrum*, principal opositor de las reformas promovidas por el Concilio.²⁵ De acuerdo con el obispo Bernard Tissier de Mallerais, cercano a Lefebvre, el arzobispo Espino formó parte de esta organización, siendo uno de sus miembros “más firmes y más militantes”.²⁶ Sin embargo, en la rigurosa investigación realizada por el historiador Philippe Roy-Lysencourt, el nombre de Espino no figura entre los padres conciliares comprometidos con el *Coetus*, y ni siquiera aparece en la lista de obispos que, sin pertenecer a este grupo, llegaron a apoyar algunas de sus iniciativas.²⁷ Así, la afiliación de Espino a esta agrupación debe ser puesta en tela de juicio, sin bien el talante conservador del arzobispo regiomontano es un hecho indiscutible.

La participación del arzobispo de Monterrey en el Concilio, aunque igual de pasiva que la de la mayoría de los miembros del episcopado mexicano²⁸, presentó en 1964 un momento significativo. El 10 de enero de ese año, el papa Pablo VI designó a Espino como miembro de la Comisión de la Disciplina de los Sacramentos. La tarea de las comisiones era revisar y ajustar los esquemas de los documentos conciliares, de acuerdo con el juicio mayoritario emitido por los obispos durante las congregaciones generales. La comisión a la que fue integrado Espino, en particular, se ocupó de estudiar los medios para llevar los sacramentos a los feligreses y las cuestiones concernientes al matrimonio.²⁹

El 29 de febrero, el arzobispo viajó a Roma para participar en dicha comisión, y regresó a Monterrey hasta el 15 de marzo del mismo año.³⁰ Unos meses después, el 7 de sep-



tiembre, Espino volvió a Roma, esta vez para asistir a la tercera sesión del Concilio.³¹

Finalmente, en 1965 tuvo lugar la cuarta y última sesión conciliar. Es de destacar que, a esta sesión, concurrieron brevemente algunos miembros de la élite regiomontana: José Vicente Ferrara y su esposa Consuelo Fernández Fernández, así como Rodrigo Treviño Madero³² y su esposa Graciela Muguerza Pozas. Todos ellos presenciaron algunas ceremonias del Concilio Vaticano II³³, lo que reafirma tanto la religiosidad de los capitalistas de Monterrey, como el interés que estos prestaron ante el desarrollo del Concilio.

Al concluir esta última sesión, la ciudad de Monterrey, igual que tres años antes, volvió a ser escenario de masivas muestras de adhesión al Vaticano II. Debido a que el papa Pablo VI, a través de la carta titulada *Postrema sessio*, había indicado a los católicos del mundo que, al término del Concilio, recibieran a los padres conciliares con manifestaciones públicas de honor y reconocimiento, en Monterrey se conformó desde noviembre de ese año una comisión para organizar el recibimiento del arzobispo.³⁴

Espino, que había viajado a Roma el 6 de septiembre para asistir a la última sesión, indicó al clero regiomontano que el 8 de diciembre se debían celebrar misas en todos los templos de la arquidiócesis a las 4 de la mañana, para que coincidieran con la ceremonia de clausura del Concilio en Roma.³⁵ A esa hora, se debían tañer las campanas y se celebraría un rosario de la aurora³⁶, lo que según el arzobispo “a la vez será un acto de reafirmación de las mentes y voluntades de todos para acatar, obedecer y ejecutar las disposiciones conciliares”.³⁷ Por la tarde, el vicario general Jesús González Montemayor celebró una misa en el atrio de la catedral, bajo las nuevas indicaciones litúrgicas emanadas del Concilio, evento que logró congregarse a una gran cantidad de católicos regiomontanos en el atrio mismo y en la plaza Zaragoza.³⁸

El arzobispo llegó a Monterrey hasta el 14 de diciembre. Ese día se dirigió a la catedral, donde después de una ceremonia de acción de gracias, exhortó a todos los presentes para que participaran en la adopción y aplicación de las reformas conciliares en la arquidiócesis. Posteriormente, se efectuó un acto de bienvenida en la Plaza de Toros Monumental de Monterrey donde, a través de un coro hablado, los asistentes aclamaron a Juan XXIII, a Pablo VI, al arzobispo Espino y al propio Concilio Vaticano II.³⁹ Por la noche, se ofreció un banquete en el Seminario de Monterrey, donde Espino compartió la mesa de honor con los empresarios Eugenio Garza Sada, Luis J. Prieto, Leonardo González Garza, Rodrigo Treviño Madero e Ignacio Santos, así como con los canónigos Juvencio González, rector del seminario, Juan de Dios Garza y Jorge Rady.⁴⁰ De tal modo, mediante una abierta demostración de concomitancia entre las autoridades eclesiásticas y los empresarios regiomontanos, principió la etapa postconciliar en Monterrey.⁴¹ Ahora bien, habiendo expuesto la participación en el Concilio ecuménico y el respaldo hacia el mismo por parte de la Iglesia regiomontana, se procederá enseguida a analizar la situación de la formación sacerdotal durante la etapa conciliar y el inmediato postconcilio.

El Seminario de Monterrey en los albores de la era postconciliar

A principios de 1963 el seminario menor contaba con 185 estudiantes, mientras que el mayor poseía alrededor de 100.⁴² Para entonces, la percepción de Espino era que sus acciones en torno al seminario estaban gradualmente revirtiendo la problemática vocacional, tal y como lo deja entrever el tono optimista de una circular suya, fechada en marzo de ese año, donde afirmó: “Los resultados, aunque son lentos y no todavía en proporción con lo urgentemente necesario, son gracias a Dios alentadores, y abren el corazón a una gran confianza de que a la vuelta de pocos años podamos dar pastores a tantas porciones de la arquidiócesis que insistentemente



los piden y urgentemente los necesitan”.⁴³ La construcción del Seminario mayor había comenzado en agosto del año anterior en el mismo terreno en el que se había edificado el seminario menor, y según el arzobispo la obra avanzaba a “un ritmo muy acelerado”.⁴⁴

Para esta época, dicha institución siguió contando con el decidido apoyo de la burguesía local. La Comisión Diocesana Pro Seminario se encontraba entonces integrada por las señoras Ofelia Guajardo de Madero, presidenta; María Muguerza de Sada, vicepresidenta; Consuelo Clariond de Canales, secretaria; Evangelina Rodríguez de Hinojosa, tesorera; Consuelo Garza Evia de Santos, Consuelo Lagüera de Garza Sada y Esperanza Muguerza de Elosúa, entre otras mujeres de la élite regionmontana.⁴⁵ También hay constancia de que, en 1964, el empresario Carlos Prieto Fernández donó 50, 000 pesos para las obras del seminario. Luego de recibir esta donación, Espino le expresó a Prieto lo siguiente: “Me apresuro a escribirle estas letras para hacerle presentes mis sentimientos de profundo reconocimiento por este donativo que es muy valioso, tanto por venir de usted como por ser dedicado a la obra de mayor trascendencia para el futuro de la Iglesia en Monterrey, como es la construcción del seminario arquidiocesano”.⁴⁶

Al haber sido diseñados también por Espino, los edificios del seminario mayor presentaban los mismos rasgos arquitectónicos que los del menor, contando con sus propias aulas, enfermería y comedor para padres y seminaristas, además de un observatorio astronómico.⁴⁷ El espacio también se encontraba ornamentado con vitrales y siluetas de bronce, obras realizadas por el artista Efrén Ordóñez. Quizá la principal diferencia entre ambos edificios era que los seminaristas mayores disponían de dormitorios individuales, mientras que los menores tenían que compartir celdas comunes, cuyas áreas podían albergar entre 30 y 50 estudiantes.

El seminario mayor terminó de ser construido en 1964 y, el 15 de mayo de ese mismo año, el arzobispo de Monterrey



recibió una nueva carta del cardenal Giuseppe Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Estudios Universitarios.⁴⁸ A través de dicho documento, el cardenal Pizzardo extendió sus felicitaciones al arzobispo, al clero y a la feligresía regiomontana, además de que manifestó la pertinencia del nuevo plantel, ya que “las difíciles circunstancias de los tiempos presentes” exigían, en su opinión, sacerdotes que conjugaran “la recta y profunda ciencia con la santidad de costumbres”.⁴⁹ La carta de Pizzardo fue leída en la capilla del seminario el 31 de mayo de 1964, día en que los edificios del nuevo plantel fueron bendecidos por el cardenal Garibi Rivera, durante la visita que hizo a Monterrey.⁵⁰

En este periodo, se aplicaron medidas más definidas con el propósito de soslayar la problemática vocacional. El Día del Seminario siguió celebrándose anualmente, mediante la oración por las vocaciones sacerdotales y la colecta de fondos destinados al sostén de esta institución, y en 1963 se fundó el Centro Vocacional Arquidiocesano.⁵¹ Este organismo se creó con la finalidad de establecer contacto con todas las parroquias de la arquidiócesis y con todos los colegios católicos de Monterrey para, de tal modo, identificar a los posibles candidatos a ingresar al seminario.

El presbítero Fidel Martínez quedó como director de dicho centro y en julio de 1964, por mandato del propio arzobispo, implementó la realización anual del Curso de Pre Seminario.⁵² Este consistía en una escuela de verano con una duración de veinte días, que buscaba mostrar a los aspirantes a seminaristas cómo era la vida y la disciplina dentro del seminario. En este curso, dirigido por los presbíteros Fidel Martínez, David García, Román Guerrero y Abelardo Hernández, se impartían materias como matemáticas, gramática, religión y canto, así como orientación vocacional y espiritual, lo que permitía guiar a los candidatos en su discernimiento vocacional y hacer una selección más adecuada de los futuros seminaristas.⁵³ Todos estos hechos prueban que la problemática vocacional, lejos de ser



desatendida, continuó siendo una de las principales prioridades de la Iglesia regiomontana durante la época conciliar.

Con respecto al impacto ejercido por el Concilio Vaticano II en la vida del Seminario de Monterrey, es preciso comenzar por mencionar que los alumnos de esta institución estuvieron constantemente informados sobre los principales acontecimientos suscitados en la asamblea. Esto se debía a que en la revista *Omnes in Unum* llegaron a ser publicadas algunas reseñas sobre el Concilio, mismas que eran redactadas y enviadas desde Roma por los seminaristas regiomontanos que se encontraban realizando sus estudios en dicha ciudad.⁵⁴

Ahora bien, durante la última sesión del Concilio en 1965, fue emitido el decreto *Optatam Totius* —La anhelada renovación de toda la Iglesia— sobre la formación sacerdotal, mismo que desde el primer párrafo admitía introducir “innovaciones que responden a las constituciones y decretos de este santo Concilio, y a las renovadas circunstancias de los tiempos”.⁵⁵ Este decreto definía al seminario como “el corazón de las diócesis”, e instaba a que en sus programas de estudio se incluyeran “las ciencias pedagógicas, o psicológicas, o sociológicas”, además de contenidos sobre las religiones no católicas, para que los estudiantes pudieran reconocer lo que estas “tienen de bueno y de verdadero”.⁵⁶

A través de este documento, la asamblea conciliar también estipulaba que los seminaristas, lejos de vivir en el aislamiento preconizado por el Concilio de Trento, debían desarrollarse conforme a “la adecuada experiencia segura de las cosas humanas y la relación con la propia familia”.⁵⁷ Dentro de esta línea de apertura se encontraba la recomendación de que los jóvenes cultivaran diversas cualidades, “sobre todo las que se refieren al diálogo con los hombres, como son la capacidad de escuchar a otros y de abrir el alma con espíritu de caridad ante las variadas circunstancias de las relaciones humanas”.⁵⁸ Además, se planteaba que los seminaristas “se acostumbren a usar prudentemente de la libertad” y “a obrar según la propia iniciativa y responsabilidad”.⁵⁹



Todavía a principios de 1965, el Seminario de Monterrey era descrito por el presbítero Tapia como “el edificio en el que viven separados del mundo los candidatos al sacerdocio”.⁶⁰ Se ha visto en el capítulo anterior que la formación sacerdotal era sumamente estricta e inflexible, tal y como lo determinaba el paradigma tridentino y el propio arzobispo de Monterrey. El presbítero José Antonio Portillo Valadez dice: “Alfonso Espino y Silva fue muy prudente al no permitir que nuestro seminario se acelerara en introducir nuevas experiencias formativas”.⁶¹ Dejando de lado su tono apologético, el testimonio de Portillo pone de relieve la reticencia del arzobispo para instaurar en el seminario las directrices emanadas del Concilio.

No obstante, durante el periodo de la primera recepción, de forma gradual se fueron implementando algunos cambios en la vida de esta institución, producto precisamente de la renovación conciliar. En 1965, por ejemplo, se instó a los seminaristas para que hicieran apostolado los fines de semana⁶², y al año siguiente se les concedió un mes entero de vacaciones para que descansaran en sus respectivas casas.⁶³ Con esto se buscaba que los estudiantes entablaran mayor contacto con el mundo exterior, y particularmente con sus propias familias, tal y como lo establecía *Optatam Totius*. Otro acontecimiento significativo, reflejo de esta atmósfera renovadora, tuvo lugar en 1966. En ese año, la directiva de *Omnes in Unum* anunció que la revista abandonaría su nombre en latín, sustituyéndolo por uno en español.⁶⁴ Así, la edición del primer trimestre de 1967 apareció bajo el nuevo nombre de *Testimonio*, con lo cual se emulaba a la tendencia litúrgica de ir reemplazando la lengua latina por la castellana durante el culto, proceso que se estudiará más adelante.

A finales de 1966, el seminarista Patricio José Gómez Junco publicó en la revista del seminario un artículo en el cual analizaba las nuevas orientaciones que el Concilio Vaticano II había emitido en materia de formación sacerdotal. De acuerdo con este autor, el enfoque conciliar pretendía for-



mar a los seminaristas para que ejercieran adecuadamente el sacerdocio y para que logaran entablar un diálogo con el mundo moderno.⁶⁵ Sin embargo, casi al concluir el texto, Gómez Junco admitía que “aunque en pocas palabras se exprese la orientación de los estudios que el Concilio ordena, pasarán muchos años para que se pueda implantar —por lo menos en algunos aspectos—, y sobre todo para que se vea el fruto que se pretende”.⁶⁶ Esto demuestra que, durante la primera recepción, el seminario de Monterrey no experimentó una metamorfosis inmediata, sino que más bien fue abandonando el paradigma tridentino de forma paulatina. A decir del presbítero Ausencio Rivera Pérez, además de las adaptaciones ya mencionadas, al interior del seminario “más o menos seguía lo mismo”.⁶⁷

Por otro lado, los seminaristas de Monterrey protagonizaron otra expresión de la renovación conciliar en 1967. Debido a que *Optatam Totius* indicaba que el fomento de las vocaciones sacerdotales debía trascender los límites de las diócesis, y exhortaba a que hubiera interés por los demás territorios diocesanos, especialmente por aquellos “en que los operarios son llamados con más urgencia a la viña del Señor”⁶⁸, en septiembre de 1967 el arzobispo Espino dispuso la realización de una colecta especial para contribuir con la construcción del seminario de la vecina diócesis de Linares, recién creada en 1962.⁶⁹ Esta colecta, llevada a cabo por los seminaristas regiomontanos, se verificó en todos los templos de la arquidiócesis de Monterrey, contando con el beneplácito de monseñor Antonio Sahagún López, segundo obispo de la diócesis de Linares.⁷⁰

Conforme avanzaba la década, la transición hacia el paradigma del Concilio Vaticano II se fue haciendo cada vez más evidente. El 9 de febrero de 1968, día en que se conmemoraba el 175 aniversario de la fundación del seminario regiomontano, el presbítero Luis G. Franco publicó una reflexión en *El Porvenir*, en la cual evaluaba la relevancia histórica de dicha institución y describía su situación en aquel año. Re-



sulta significativo el que ya no se refiriera al seminario como un recinto cerrado y apartado del mundo. Por el contrario, opinaba que los seminaristas se encontraban “en el mundo y para el mundo, pero en lucha inquebrantable para lograr la superación de la humanidad a la que pertenecen”.⁷¹ Franco además aceptaba que “toda la antigua pedagogía vigente en los seminarios nacidos en el siglo XVI está hoy en revisión”.⁷² Sin embargo, su actitud con respecto al Vaticano II presentaba tintes de moderación, pues no dejó de criticar a aquellos formadores religiosos que, con motivo del Concilio, habían asumido posturas más progresistas e inspiradas en ideas de izquierda.⁷³

El arzobispo Espino también hizo patente la transición por la que atravesaba entonces el Seminario de Monterrey. El 15 de marzo de 1968, en una circular publicada con motivo del Día del Seminario, afirmaba que esta no era “una institución anacrónica ni envejecida por el paso del tiempo, sino llena de vida y de juventud, pues, renovándose incesantemente para adaptarse a los tiempos que le toca vivir para cumplir eficazmente su misión, sigue brindando el tesoro riquísimo de sus jóvenes sacerdotes”.⁷⁴ De igual forma, el arzobispo anunció la realización de diversas actividades conmemorativas por el 175 aniversario del seminario, además de que exhortó a los feligreses para que siguieran rezando y brindando su cooperación económica.⁷⁵

Para ese año, se habían comenzado a delinear dos distintos grupos de seminaristas: los más tradicionalistas, que se resistían a la renovación fomentada por el Concilio Vaticano II, prefiriendo la antigua disciplina y el hermetismo característicos del paradigma tridentino; y los más progresistas, que rechazaban el rigor, las restricciones y el aislamiento típicos de la era preconiliar.⁷⁶ La década de 1960 se cerró con un Seminario que se adaptaba tímidamente al paradigma del Vaticano II, al mismo tiempo que su estudiantado se polarizaba en tendencias cada vez más nítidas. Tras este repaso por las condiciones del seminario arquidiocesano, se



procederá a estudiar cómo se desarrolló la difusión de las disposiciones conciliares en territorio regiomontano.

Difusión del paradigma conciliar en Monterrey

Para dar a conocer a la feligresía católica del mundo los documentos emanados del Concilio, el papa Pablo VI decretó en 1965 la celebración de un jubileo extraordinario⁷⁷, el cual tendría lugar en todas las diócesis del planeta entre el 1 de enero y el 29 de mayo de 1966 —más tarde, el papa prolongó el lapso del jubileo hasta el 8 de diciembre del mismo año—. Durante este lapso, los católicos tendrían que asistir a los templos señalados a escuchar las instrucciones sobre los decretos y constituciones emitidos por el Concilio, para así poder hacerse acreedores de una indulgencia plenaria.⁷⁸

En Monterrey, el arzobispo dispuso que en la Catedral, en el Santuario de Guadalupe y en los templos de Cristo Rey, Nuestra Señora del Refugio, Sagrada Familia, Nuestra Madre Santísima de la Luz y Nuestra Señora del Carmen, así como en todas las parroquias foráneas, se llevaran a cabo las explicaciones sobre los documentos promulgados por el Concilio Vaticano II.⁷⁹ Más adelante, Espino determinaría que las instrucciones acerca de estos decretos se podían ofrecer en cualquier templo parroquial de la arquidiócesis, o incluso en otros sitios más apropiados.⁸⁰

Por otro lado, los feligreses de Monterrey también fueron instruidos sobre los planteamientos del Concilio a través de algunas conferencias, que fueron dictadas por distintos miembros de la clerecía local. Por ejemplo, entre el 7 y el 12 de marzo de 1966, el presbítero Ignacio Alberdi, director espiritual de la asociación de Damas de la Caridad de San Vicente de Paul, presentó en el salón anexo al templo de la Medalla Milagrosa un ciclo de conferencias titulado *La caridad y el Concilio Vaticano II*.⁸¹ Los miembros de la Compañía de Jesús, por su parte, se encontraban entre los más entusiastas difusores del paradigma conciliar.⁸² El padre jesuita



Severiano Soto dictó en marzo de 1968 unas pláticas cuaresmales sobre el Concilio a las miembros de la asociación Hijas de María y a las madres de los estudiantes del Instituto Mater.⁸³ Otro padre jesuita, Rodrigo Palomino, impartió el 14 de mayo de ese mismo año la conferencia titulada *La Iglesia según el Concilio Vaticano II* en la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.⁸⁴

En esta época, destacó el ciclo de conferencias que impartió el padre jesuita Ricardo Lombardi, fundador del Movimiento por un Mundo Mejor.⁸⁵ Lombardi, quien era uno de los predicadores jesuitas más conocidos de su tiempo a nivel internacional, había emprendido en 1966 una serie de viajes alrededor del mundo para predicar sobre el Concilio, y entre el 14 y el 16 de febrero de ese año estuvo de visita en Monterrey.⁸⁶ Durante su estancia en la ciudad, y contando con el beneplácito del arzobispo Espino, Lombardi dictó tres conferencias matutinas en la Catedral de Monterrey, exclusivas para los sacerdotes de la arquidiócesis, y tres conferencias vespertinas en el Instituto Regiomontano, dirigidas al clero regular y a un grupo selecto de feligreses.⁸⁷

Por la información reproducida en la prensa de la época, se pueden deducir algunas líneas generales de las conferencias dictadas por Lombardi. Sobre la formación sacerdotal, el jesuita consideraba que los seres humanos no obtienen la santidad en la soledad, ni en el aislamiento, sino en la comunidad⁸⁸, confirmando así la necesidad de revisar y sustituir los planes de estudios eclesiásticos inspirados en el Concilio de Trento. Por otro lado, afirmó que “la Iglesia fue fundada para los pobres”⁸⁹, anticipando el principio de la opción preferencial por los pobres, pilar de la teología de la liberación que surgiría más adelante. Lombardi también enfatizaba el cambio de paradigma que representaba el Concilio Vaticano II, al afirmar que la asamblea “actualiza a la Iglesia y rompe con muchísimas tradiciones”.⁹⁰ Así, es perceptible un muy temprano discurso progresista en el seno de la Compañía de Jesús, mismo que se acentuaría en los años posteriores,



alejándose del tono más bien moderado que la jerarquía católica adoptó con respecto a la renovación conciliar.

La visita de Lombardi a Monterrey en ningún modo pasó desapercibida para la feligresía regiomontana. Además de que la prensa local informó sobre sus disertaciones, el 15 de febrero fue transmitido en el Canal 3 un programa especial llamado *Concilio Vaticano II*, en el cual el doctor Carlos Canseco González entrevistaba en torno a dicho tema a Lombardi y a Rodrigo Treviño Madero.⁹¹ Así, se puede afirmar que durante todo el periodo de la primera recepción, los católicos de la arquidiócesis se mantuvieron informados sobre los cambios introducidos por el Concilio, principalmente debido a los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas por difundir el nuevo paradigma conciliar.

Como es de suponer, la élite local procuró acatar los preceptos conciliares, poniendo especial atención en aquellos puntos relacionados con la doctrina social de la Iglesia. Por ejemplo, al ser publicada la encíclica *Populorum Progressio* en 1967, los empresarios expresaron públicamente sus intenciones de ponerla en práctica en el ámbito laboral. A finales de marzo de ese año, José P. Saldaña, consejero coordinador del Centro Patronal de Nuevo León, manifestó a nombre de dicha organización la adhesión de la clase empresarial a la enseñanza de la encíclica, aduciendo que esta no representaba “el despojo de garantías para quienes invierten su dinero”.⁹² De acuerdo con Saldaña, una distribución más equitativa de la riqueza, en un esfuerzo que involucrara conjuntamente a los empresarios y a los trabajadores, no implicaba en absoluto “pensar en utopías, como sucede cuando se habla de un reparto *per capita* sin más condiciones que el hecho de existir en el mundo menesterosos”.⁹³ De esta velada alusión al comunismo, y de las declaraciones de Saldaña en general, se puede concluir que el respaldo empresarial a la doctrina social emanada del Concilio, en el fondo, partía de la idea —ya abordada en el capítulo anterior— de que esta evitaría una reestructuración económica y social radical de tipo socialista, misma que afectaría irremediabilmente los intereses de los capitalistas.



Adicionalmente, la Asociación Mexicana de Estudios Sociales, A.C., presidida por el empresario Ricardo Margáin Zozaya, organizó un ciclo de conferencias sobre la encíclica *Populorum Progressio*, el cual tuvo lugar entre el 3 y 4 de julio de 1967, contando con la presencia de reconocidos académicos de talla nacional e internacional, quienes asistieron como expositores invitados.⁹⁴ Además, los directivos de la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey, A.C., efectuaron algunas sesiones de estudio, para que sus miembros pudieran discutir y analizar los planteamientos de dicha encíclica papal.⁹⁵

Por supuesto, no faltaron las voces críticas ante la adhesión presuntamente simulada de la élite local a la renovada enseñanza social de la Iglesia. Tal fue el caso del periodista Armando Fuentes Aguirre, quien en mayo de ese mismo año publicó una columna que, en tono irónico, satirizaba tal situación:

El empresario cristiano llegó a su oficina. Un poco más tarde que de costumbre. Siempre llegaba puntual; ahora iba tres minutos retrasado. Pero es que el banquete de la Unión se había prolongado la noche anterior. Alguien habló largamente sobre la doctrina social de la Iglesia. [...] En fin, la cosa duró hasta ya tarde. Pero el empresario iba contento. Ese día, iba a estrenar nuevo mobiliario en su despacho. Entró, saludó a su secretaria, y admiró largamente el flamante escritorio que acababan de traer. Después, con suspiro satisfecho, se sentó en el sillón. ¡Oh, desilusión! Estaba demasiado bajo. Había que cambiarlo. Pero eso sería después, por lo pronto, a trabajar. “Señorita, por favor tráigame los tres libros de las encíclicas *Rerum Novarum*, *Mater et Magistra* y *Populorum Progressio*. Están en la última gaveta del archivero”. La secretaria los trajo. El empresario los puso en el sillón y se sentó sobre ellos. Y, ya a la altura conveniente, empezó a revisar las ventas del día anterior.⁹⁶

Entretanto, el arzobispo Espino ejerció fuerte control sobre la recepción del Concilio entre la clerecía regiomontana,



para evitar que los sacerdotes de la arquidiócesis arrojaran interpretaciones diversas sobre las disposiciones conciliares. En septiembre de 1966, por ejemplo, resolvió que los ejercicios espirituales, que los presbíteros de la arquidiócesis practicaban anualmente, se llevaran a cabo ahora con base en los documentos del Vaticano II, para que se familiarizaran más con la enseñanza conciliar.⁹⁷ De igual manera, en octubre de ese mismo año, el arzobispo dispuso que los sacerdotes del clero secular y regular asistieran al salón Don Bosco, de la Catedral, donde se impartiría un estudio sobre el decreto *Ad Gentes*, del Concilio Vaticano II.⁹⁸ De acuerdo con el presbítero Rivera Pérez, esta situación contrastaba con la de otras diócesis del país, donde los sacerdotes únicamente tenían acceso a las decisiones del Concilio a través de la prensa, lo que en su opinión derivaba en que estas se aplicaran de formas muy variadas:

Cada quien según lo que oía del Concilio lo quería poner en su parroquia. Aquí no. El señor Espino, todo estudiado, bien puesto, bien reflexionado. Por eso aquí no hubo que cerrar el Seminario ni casas religiosas, ni nada. [El arzobispo] era bien medido. No se hacían las cosas a la carrera. Aquí perseveramos muchos o casi todos. Uno que otro por ahí se salió un poco, pero casi nada. Monterrey siguió en su línea, tomando las cosas por el lado positivo.⁹⁹

Es un lugar común la afirmación de que el Concilio Vaticano II fue, ante todo, un acontecimiento de índole eminentemente pastoral. *Lumen Gentium* definió el oficio pastoral como el cuidado habitual y cotidiano de los fieles católicos, a imitación de Jesús, quien, de acuerdo con el Evangelio de Juan, se definió a sí mismo como el buen pastor (Juan 10:11).¹⁰⁰ Este documento además instaba a los presbíteros a cooperar con los obispos en su labor pastoral y, al mismo tiempo, alentaba a los laicos a asociar su trabajo con el de los pastores de la Iglesia.¹⁰¹ A esta acción coordinada entre to-



dos los miembros del “pueblo de Dios” es a lo que más tarde se le llamaría pastoral de conjunto.

En la arquidiócesis de Monterrey, el primer paso que se dio en el desarrollo de esta línea fue la organización de un curso de pastoral, convocado por el arzobispo Espino el 1 de enero de 1968. El objetivo de dicho curso era estudiar la enseñanza conciliar acerca de la pastoralidad de la Iglesia, y “echar los cimientos básicos de una pastoral de conjunto que se irá desarrollando con planeaciones y realizaciones posteriores”.¹⁰² Las pláticas fueron impartidas por tres miembros de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE) entre el 5 y 16 de febrero del mismo año, y estuvieron dirigidas a todos los sacerdotes regiomontanos del clero secular y regular, así como a un grupo selecto de laicos.¹⁰³

A raíz de este curso de pastoral, el 8 de abril de 1968 el arzobispo estableció la Comisión Promotora de Pastoral, como una entidad provisional encargada de promover una acción pastoral de conjunto en la arquidiócesis regiomontana. La comisión estaba conformada por los siguientes sacerdotes: Juan de Dios Garza, Juvencio González, Miguel Alanís, Francisco Hernández, Armando Galván y Enrique Tunesi.¹⁰⁴

Una de las tareas más importantes de esta comisión fue la de asesorar al arzobispo acerca de la integración de un consejo presbiteral, tal y como lo había dispuesto el Concilio Vaticano II en el decreto *Presbyterorum Ordinis*. De acuerdo con dicho documento, el consejo presbiteral consistía en una asamblea consultiva de sacerdotes, representantes del presbiterio, cuya función era ayudar al obispo en los asuntos de la diócesis.¹⁰⁵ Finalmente, el 30 de mayo de 1969 tuvo lugar la primera sesión del consejo presbiterial¹⁰⁶ de la arquidiócesis de Monterrey, presidida por el arzobispo Espino y conformada por diez sacerdotes.¹⁰⁷ La creación de un consejo de pastoral, dictado por el Vaticano II en el decreto *Christus Dominus*, no se comenzó a discutir en Monterrey sino hasta 1970.¹⁰⁸



En definitiva, la feligresía local no sólo fue instruida sobre las reformas eclesiásticas, sino que en parte vivió los primeros intentos del clero por aplicar dichos cambios en la Iglesia regiomontana. En los siguientes apartados, se analizará la adaptación inicial de las disposiciones *ad intra* —las reformas litúrgica y laical— y *ad extra* —la relación de la Iglesia católica con las otras religiones y con el mundo moderno— en la arquidiócesis de Monterrey.

La reforma litúrgica y los movimientos de laicos

La reforma litúrgica, aunque no la más importante, es la expresión más tangible de la renovación conciliar, y sus directrices fueron de las primeras en aplicarse alrededor del mundo, incluso antes de que concluyera formalmente el Concilio. Aunque desde la primera sesión, a finales de 1962, se había discutido la reforma litúrgica entre los padres conciliares, no se promulgó entonces ningún decreto al respecto, pues se determinó que las diversas propuestas sobre los temas a debatir volvieran a ser revisadas.¹⁰⁹ Sin embargo, ya se tenía por lo menos una idea clara sobre los cambios litúrgicos que se aproximaban, pues al morir Juan XXIII y al resultar electo Pablo VI en 1963, el arzobispo Espino declaró ante la prensa local que pronto las misas se oficiarían en español, en lugar de en latín.¹¹⁰

Fue hasta el 4 de diciembre de 1963, durante la segunda sesión del Concilio, que finalmente se promulgó la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la reforma litúrgica. Este documento entró en vigor el 16 de febrero de 1964, día en que en todos los templos de la arquidiócesis de Monterrey se leyó un edicto cuaresmal, emitido por el arzobispo Espino, el cual contenía un panorama general sobre la reforma litúrgica. De acuerdo con este prelado, el principal objetivo que perseguía el Vaticano II con esta reforma era lograr que los feligreses, lejos de seguir asistiendo al culto simplemente como espectadores, tuvieran una participación



activa en los actos litúrgicos.¹¹¹ Por tal razón, la asamblea había acordado la introducción de diversas modificaciones tanto en el ritual, como en los libros litúrgicos —el misal, el breviario, etc.—, a fin de adaptar el culto de acuerdo a las particularidades de cada región.

Aunque las innovaciones litúrgicas comprenden una serie extensa y detallada de normativas, cuatro de los puntos más importantes eran: uno, la disposición de que los idiomas de cada país se comenzaran a emplear durante la misa y durante la administración de los sacramentos, si bien el latín no se abandonaría por completo¹¹²; dos, el fomento de nuevas expresiones musicales, además del canto gregoriano¹¹³; tres, la revisión de las prescripciones sobre la construcción de los templos, así como sobre la disposición interna de su mobiliario¹¹⁴; y cuatro, el énfasis en la lectura y estudio de la Biblia¹¹⁵, actividad que hasta entonces estaba más asociada al protestantismo.

Los planteamientos de *Sacrosanctum Concilium* no se implementaron en su totalidad de forma inmediata, sino que se fueron poniendo en práctica conforme la Santa Sede fue brindando lineamientos sobre su aplicación. Así, en enero de 1964, el papa Pablo VI publicó el *Motu Proprio Sacram Liturgiam*, para dar inicio a la aplicación de la reforma en todo el mundo. En Monterrey, en acatamiento a dichas instrucciones, se comenzaron a preparar los cursos sobre liturgia que en adelante se impartirían en el seminario regiomontano¹¹⁶, y el 5 de septiembre se constituyó el Consejo Arquidiocesano de Sagrada Liturgia, cuyo propósito era promover la implementación de la reforma en toda la arquidiócesis.¹¹⁷ Este consejo estaba integrado por la Comisión de Liturgia, la Comisión de Música Sagrada y la Comisión de Arte Sagrado, y entre sus miembros figuraban clérigos, así como laicos destacados en los rubros de la música y de la arquitectura —véase el anexo 6—. En otras partes del país, como en Aguascalientes, San Luis Potosí, Puebla y Querétaro, también se formaron consejos de liturgia similares al de



Monterrey, si bien parece que ninguno poseía la suficiente autonomía como para propagar de forma más dinámica la implementación de esta reforma.¹¹⁸

Al año siguiente, el 12 de febrero de 1965, el arzobispo Espino convocó al clero secular y regular de la arquidiócesis de Monterrey a una jornada sacerdotal, cuya finalidad era estudiar las nuevas normas litúrgicas para poderlas aplicar con mayor precisión.¹¹⁹ Esta jornada se efectuó en la Catedral entre el 17 y el 18 de febrero, teniendo lugar durante la primera sesión uno de los acontecimientos más significativos de la era postconciliar: por primera vez en Monterrey, se celebró una misa en español.¹²⁰ Esta ceremonia fue oficiada por el presbítero Aureliano Tapia Méndez en el Sagrario de la Catedral, luego de haberse efectuado una mesa redonda para estudiar los cambios litúrgicos.

Es de señalarse que en esta ceremonia solamente estuvieron presentes el arzobispo y los miembros de la clerecía regionmontana. En cambio, la primera misa en español dirigida a los feligreses, se celebró el 21 de febrero del mismo año en la parroquia de San Pedro Apóstol, siendo oficiada por el vicario presbítero Jesús Salazar Almaguer, y contando con la participación de Tapia Méndez.¹²¹ Sobre el impacto que generó entre la feligresía local la sustitución del latín por el español durante el culto, Tapia expresó:

Es una impresión grandiosa, que no se puede describir, el celebrar la misa en español, pero lo más grande es ver el entusiasmo, la fe y la emoción que comunica a los fieles estar unidos al sacerdote por un mismo idioma. En mi parroquia, fue conmovedora la participación de los fieles, miles de personas contestando al celebrante, entendiendo y viviendo plenamente la misa.¹²²

El mismo día en el que concluyó la jornada sacerdotal, Espino emitió un edicto cuaresmal, en el cual informaba a la arquidiócesis que por orden de la Santa Sede, el 7 de marzo



entrarían en vigor nuevas disposiciones litúrgicas.¹²³ Entre otras reformas, a partir de ese día los sacerdotes ya no oficiaban la misa dando la espalda a los feligreses —como tradicionalmente se hacía—, sino “de cara al pueblo”¹²⁴; se emplearía la traducción al español del Ordinario de la Misa¹²⁵, que había sido editada por la Conferencia del Episcopado Mexicano; y los feligreses responderían al sacerdote y recitarían las partes del Propio de la Misa¹²⁶ “en voz alta y vigorosa como expresión de su fe robusta”.¹²⁷ Por otro lado, el latín aún no sería abandonado completamente, pues sólo se permitiría el uso del español en ciertas partes de la liturgia. El arzobispo también instó a los sacerdotes para que facilitaran las nuevas ediciones del Ordinario de la Misa a los feligreses, y para que les explicaran los motivos por los que el Concilio había decidido reformar la liturgia.¹²⁸

Debido a que ahora las misas se oficiaban de cara a la feligresía, el orden interno de los templos debió ser reconfigurado. De tal modo, Espino indicó que cada sacerdote tenía que presentar “el proyecto de modificaciones en el presbiterio y en el altar fijo y retablo de la Iglesia para que sea estudiado y resuelto satisfactoriamente”.¹²⁹ Ante esta situación, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se puso en contacto con las autoridades eclesiásticas, con el fin de revisar dichos proyectos y evitar que las modificaciones en los templos antiguos alteraran el patrimonio arquitectónico y las obras de arte religioso que estos inmuebles pudieran albergar.¹³⁰ Parece que esto incidió en que los templos construidos durante la era preconiliar experimentaran un remozamiento tardío. Tal fue el caso de la iglesia de la Purísima, cuyo altar y sus alrededores fueron modificados hasta 1974; el arquitecto Andrés Chapa Salazar llevó a cabo la remodelación litúrgica.¹³¹ Entretanto, se utilizaron altares provisionales donde fue necesario, para cumplir la disposición de celebrar la misa de cara a la feligresía.¹³²

En relación con los templos de nueva construcción, el arzobispo conminó a que “el altar quede separado de la pared



del ábside y de tal manera dispuesto que se pueda celebrar de cara al pueblo”.¹³³ Por consiguiente, los templos construidos durante la primera recepción evidencian un temprano apego hacia los lineamientos litúrgicos del Concilio Vaticano II. Por ejemplo, el templo de San Judas Tadeo, construido en el centro de Monterrey y bendecido el 28 de octubre de 1966, poseía sólo tres imágenes en el presbiterio, y su altar, de mármol verde, se encontraba ya separado del ábside.¹³⁴ De igual modo, el templo de María Reina, ubicado en la colonia Unidad Modelo y bendecido el 15 de marzo de 1968, había sido “construido de acuerdo con las normas litúrgicas conciliares, todo dispuesto a tono desde el altar mayor, sin imágenes, sólo al centro una columna donde luce un diminuto artístico sagrario. Asimismo el altar, de fino mármol rojo, y todo el decorado sobrio”.¹³⁵

En muchas ocasiones, la construcción de los templos postconciliares quedó en manos de sacerdotes jóvenes, más receptivos a la reforma litúrgica. Tal fue el caso del presbítero Alfonso Figueroa Ochoa, ordenado en 1963, quien impulsó la edificación de nuevos recintos religiosos en distintas partes de Monterrey, y quien recuerda su actividad durante aquella época de la siguiente manera: “Yo estaba muy ocupado con Santa Ana, con Santa María Reina, con el Rosario. [...] Consiguiendo dinero, que buscando varillas, que cemento, que arena, pues para construir”.¹³⁶

La aplicación de la reforma litúrgica se extendió a lo largo de la década de 1960, siendo decisiva la reelaboración del misal romano¹³⁷ en 1969, misma que por indicaciones del papa Pablo VI entró en vigor en noviembre de ese mismo año. Este nuevo misal, que el arzobispo Espino consideraba como “la culminación de las reformas que poco a poco se fueron introduciendo en la celebración de la misa”¹³⁸, estipulaba la inserción de nuevas plegarias eucarísticas, redistribuía las lecturas dominicales —enfaticando la importancia de la lectura de la Biblia—, agregaba nuevos Propios y modificaba el Ordinario de la Misa, el cual a partir de esta



reforma pasó a ser conocido como Nuevo Ordinario de la Misa (*Novus Ordo Missae*).

En México, la traducción al español del *Novus Ordo Missae* estuvo a cargo de un grupo de sacerdotes, encabezados por el presbítero Faustino Cervantes. Los primeros borradores de esta traducción fueron recibidos en Monterrey por el arzobispo Espino, quien a su vez los puso a disposición de la Comisión de Liturgia para su respectivo estudio.¹³⁹ Esta comisión finalmente envió sus sugerencias al presbítero Cervantes en julio de 1969, si bien el arzobispo señalaba no estar de acuerdo con algunas de estas observaciones.¹⁴⁰ El abandono completo del latín ocurrió posterior a 1971, año en que la Congregación para el Culto Divino de la Santa Sede notificó, con el beneplácito de Pablo VI, que ya no era más necesario usar el latín, ni siquiera parcialmente, durante la misa.¹⁴¹

Con todo y que la jerarquía regiomontana aceptó de forma irrestricta el contenido de la reforma litúrgica, no dejaron de presentarse algunos signos de resistencia entre la clerecía local. De acuerdo con Edward Larry Mayer, tanto en la arquidiócesis de Monterrey como en la diócesis de Aguascalientes hubo cierta oposición hacia la inserción de cantos e instrumentos novedosos durante el culto divino.¹⁴² En concordancia con tal aseveración, el presbítero José Abramo Torres precisó que tal fenómeno se presentó principalmente con los sacerdotes de mayor edad: “Sí se batalló con algunos, sobre todo los padres de edad, de adaptarse. Pero esto se fue dando en todo el mundo, poco a poco y con mucha comprensión”.¹⁴³

Con respecto a la reforma laical, esta había sido establecida por el Concilio a través del decreto *Apostolicam Actuositatem*, promulgado el 18 de noviembre de 1965. A grandes rasgos, el Concilio planteaba que los laicos, al ser parte integral del cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, también tienen una misión evangélica que cumplir en el mundo, al igual que los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica.¹⁴⁴



El Concilio denominaba como “apostolado” a esta misión de propagar el mensaje del Evangelio, y declaraba además que los laicos ejercían ese apostolado “con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres”, además de mediante su ejemplo, al actuar diariamente conforme a las enseñanzas de Cristo.¹⁴⁵

Aunque la aplicación de *Apostolicam Actuositatem* en Monterrey no se suscitó de forma tan sistemática como la implementación de la reforma litúrgica, sí implicó un verdadero esfuerzo de la jerarquía local por promover entre los feligreses la adhesión a las diversas asociaciones de laicos.¹⁴⁶ Así pues, hacia 1966 fue fundado el Centro Arquidiocesano del Apostolado Seglar, con sede en el antiguo Colegio del Sagrado Corazón, con la finalidad de ser epicentro de toda la actividad apostólica de los laicos regiomontanos.¹⁴⁷

A decir del presbítero Abramo Torres, la élite local prestó particular atención a la reforma laical, pues “los empresarios católicos quisieron conocer de qué se trataba el Concilio, qué era lo que a ellos les tocaba como laicos, porque hay un documento sobre los laicos. De hecho, se empezaron a dar cursos sobre el Concilio, donde se invitaba a laicos, religiosos y sacerdotes, para poderse empapar del Concilio”.¹⁴⁸ Ciertamente, entre el 24 y 26 de junio de 1965, la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey, entonces presidida por Andrés Marcelo Sada Zambrano, llevó a cabo el Curso Aplicado de Doctrina Social Cristiana, cuya primera disertación fue impartida por el presbítero Miguel Alanís Cantú, y se titulaba *El apostolado social del seglar en el mundo*.¹⁴⁹ Además, entre mayo de 1968 y febrero de 1969, la asociación de laicos Movimiento Arquidiocesano de Jornadas de Vida Cristiana llevó a cabo el Forum sobre cine en la colonia del Valle, en San Pedro Garza García. Dicho forum consistió en la exhibición de diez películas, con el objeto de propiciar entre los asistentes la discusión y el diálogo, de conformidad con lo establecido por el Concilio Vaticano II.¹⁵⁰



Los indicios sugieren que las dos organizaciones de laicos que recibieron mayor impulso durante la primera recepción fueron la orden de los Caballeros de Colón y el Movimiento Familiar Cristiano. Acerca de la primera asociación, entre noviembre de 1966 y julio de 1967, esta llevó a cabo una campaña con el objetivo de incrementar su número de socios. Dicha campaña fue presentada como una oportunidad para cumplir con los preceptos conciliares, pues la prensa de la época enfatizaba que “todos los católicos que quieren responder al llamado del Concilio Vaticano II se aprestan a engrasar las filas de la Caballería para ejercer su apostolado”.¹⁵¹

Además, en mayo de 1967 se efectuó en Monterrey la cuadragésimo séptima Convención de Estado de Caballeros de Colón, evento al que concurrieron el delegado apostólico, Luigi Raimondi, el cardenal José Garibi Rivera y el arzobispo primado de México, Miguel Darío Miranda. Durante la sesión inaugural de esta convención, Ernesto Treviño Cantú, uno de los líderes locales de la orden, explicó que “la aplicación plena de los principios del apostolado laico es lo que busca la orden de Caballeros de Colón. [...] La Orden realiza una labor nacional que consiste en motivar al caballero dentro del apostolado seglar, que tanto apoyo ha recibido después del Concilio Vaticano II”.¹⁵²

El Movimiento Familiar Cristiano se estableció en Monterrey en 1959, y para 1965 contaba ya con alrededor de 800 matrimonios afiliados.¹⁵³ La finalidad de esta organización era fomentar un apostolado de tipo familiar, con énfasis en la actividad de la pareja matrimonial. Entre 1965 y 1968, el Movimiento Familiar Cristiano de la arquidiócesis fue presidido por el empresario Carlos G. Guzmán¹⁵⁴ y por su esposa Amalia de León, a quienes correspondió consolidar esta asociación en el marco de la primera recepción conciliar. De tal forma, en febrero de 1966 se efectuó en Monterrey una reunión regional, con miembros procedentes de las diócesis sufragáneas de Saltillo, Matamoros, Ciudad Victoria y Linares, y cuyo objetivo era afianzar y ampliar la influencia



del movimiento en toda la provincia arquidiocesana del noroeste de México. El arzobispo Espino pronunció el discurso de apertura de este encuentro, expresando que “el Concilio Vaticano II ha recomendado esta agrupación de familias y matrimonios cristianos para su mutua ayuda y beneficio del apostolado”.¹⁵⁵

Cabe hacer una breve mención de la célula provincial del Movimiento por un Mundo Mejor, fundada en el Centro Arquidiocesano del Apostolado Seglar en 1967.¹⁵⁶ Esta célula, encabezada por los presbíteros Mario Arroyo, de la arquidiócesis de Quito, Ecuador; Francisco Ulloa, de la arquidiócesis de San José, Costa Rica; y Miguel Alanís, de la propia arquidiócesis de Monterrey, nació *ex professo* con la finalidad de alentar la aceptación hacia la renovación conciliar tanto entre el clero secular y regular, como entre los laicos regiomontanos. Para lograr tal objetivo, la célula se valía principalmente de conferencias y de cursos de ejercitaciones postconciliares.¹⁵⁷

En todo caso, el arzobispo Espino percibía a la reforma laical desde una mirada todavía preconiliar pues, para él, uno de los principales objetivos que cumplían estas organizaciones era preservar la ortodoxia y denunciar los errores del mundo moderno. En un informe fechado en 1969, el arzobispo indicó al papa Pablo VI que

los pastores vigilan y comienzan a advertir a los fieles de los errores de los susodichos [protestantes, masones y comunistas]. La Acción Católica ofrece fuerte auxilio; la Legión de María, y los apóstoles laicos, que compusieron los ejercicios por un Mundo Mejor o los pequeños cursos de cristiandad «Cursillos de Cristiandad», y también el así llamado «Movimiento Familiar Cristiano».¹⁵⁸

En efecto, todavía en 1965, el empresario Luis J. Prieto, presidente diocesano de la Acción Católica Mexicana, seguía denunciando públicamente al comunismo, al tiempo que



alentaba a los feligreses a conocer mejor la doctrina católica.¹⁵⁹ En definitiva, mientras se aplicaban con relativa rapidez las reformas litúrgica y laical en la arquidiócesis de Monterrey, las disposiciones conciliares referentes a la relación de la Iglesia con los no católicos y con el mundo moderno también fueron acogidas, aunque de forma más moderada y cautelosa, dada la atmósfera intransigentista que prevalecía entonces en la ciudad. Los hechos ponen de manifiesto que posturas conservadoras tan arraigadas, como el antiprotestantismo o el anticomunismo, tardaron más tiempo en ser sustituidas por las actitudes de tolerancia y diálogo preconizadas por el Concilio, como se verá enseguida.

El diálogo con las otras religiones y con el mundo moderno

Una de las primeras manifestaciones de la nueva actitud que el pontificado de Juan XXIII asumió con respecto a las religiones no cristianas fue la modificación de la oración por los judíos, misma que desde la época del Concilio de Trento era tradicionalmente rezada durante el Viernes Santo de cada año. Esta oración latina, cuya primera frase era: “oremos también por los pérfidos judíos, para que quitando nuestro Dios y Señor el velo de sus corazones, vengan al conocimiento de nuestro Señor Jesucristo”¹⁶⁰, fue cambiada el 19 de mayo de 1959, cuando desde Roma se decidió retirar la palabra “pérfidos”, a fin de soslayar la connotación peyorativa que dicho adjetivo implicaba para el pueblo judío. En la arquidiócesis de Monterrey este cambio entró en vigor hasta el 8 de abril de 1960.¹⁶¹

Sin embargo, el Concilio Vaticano II acordó de forma más amplia el diálogo entre la Iglesia católica y las religiones no cristianas, a través de la declaración *Nostra Aetate*, promulgada el 28 de octubre de 1965. Como se explicó previamente, dicho documento proponía hacer hincapié en los aspectos que unían al catolicismo con los otros credos —aludiendo



de forma explícita al hinduismo, al budismo, al judaísmo y al islam—, alentando además el diálogo respetuoso acerca de las circunstancias que los separaban.

De acuerdo con el presbítero Abramo Torres, este diálogo interreligioso se verificó a nivel local, pues “en Monterrey propiamente, más que un diálogo muy profundo, hubo un trato como hermanos con el rabino Moisés Kaimán, que fue muy querido aquí en Monterrey, fue muy querido por todos los arzobispos de Monterrey y por los sacerdotes”.¹⁶² En efecto, a decir de Israel Cavazos Garza, al llegar el rabino Kaimán a Monterrey en 1944 para dirigir a la comunidad judía local, “muchos le ponían cierta distancia, por ignorancia y viejos prejuicios”.¹⁶³ Sin embargo, después del Concilio “obispos y curas se hicieron amigos suyos por su espíritu abierto, ecléctico, muy respetuoso de las ideas de los demás”.¹⁶⁴

Por otra parte, el papa Juan XXIII había planteado que el Concilio debía estimular la unidad de todas las denominaciones cristianas, en un esfuerzo que favoreciera la paz internacional.¹⁶⁵ Este llamado al diálogo entre la Iglesia católica y las demás confesiones cristianas quedó plasmado en el decreto *Unitatis Redintegratio* del 21 de noviembre de 1964. Dicho decreto motivaba a los católicos “a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica”.¹⁶⁶ Esto implicaba que los feligreses debían valorar las afinidades que poseían con los “hermanos separados” —como el Concilio denominaba a los cristianos no católicos, fueran protestantes u ortodoxos, abandonando definitivamente adjetivos despectivos como hereje o cismático—, y que formaban parte de un mismo patrimonio religioso común.¹⁶⁷

En Monterrey, una actividad de corte ecuménico que se comenzó a practicar durante la primera recepción fue la llamada Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, que consistía en asistir a los templos durante ocho días seguidos para rezar por la unificación de la cristiandad, tal y como lo recomendaba *Unitatis Redintegratio*.¹⁶⁸ Esta actividad, que se



empezó a celebrar anualmente desde por lo menos 1964¹⁶⁹, procuró ser una muestra de acatamiento a la inclinación ecuménica del Concilio. Así lo dejó entrever el presbítero Ignacio Díaz de León, presidente de la Comisión Episcopal sobre Ecumenismo, cuando en 1973 envió al arzobispo regiomontano cien cuadernillos, instándolo a utilizarlos durante “la campaña de oración por la unidad cristiana, como es deseo del Señor y de su Iglesia, a partir del Vaticano II”.¹⁷⁰

Dentro de esta misma línea ecuménica se encontraba el llamado que hizo Espino para conocer la situación y la relación existente entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. Esto ocurrió en 1967, cuando el arzobispo regiomontano informó que monseñor Alejo Pelypenko, obispo de la Iglesia ortodoxa de Ucrania, estaba por publicar el libro *Ruptura y unión de la Iglesia*, recomendando a los feligreses de Monterrey que lo adquirieran, para de tal manera apoyar al autor con los gastos de la edición.¹⁷¹

Pese a todo lo mencionado, Espino se resistió a abandonar su actitud antiprotestante y antiatea, misma que conservó hasta bien entrada la primera recepción del Concilio. Lo anterior puede inferirse a partir del tono de un documento emitido en diciembre de 1965, donde autorizó a los confesores de la arquidiócesis para que absolvieran a “cualquiera penitentes que a sabiendas hayan profesado externamente doctrinas heréticas, cismáticas o ateísticas, con tal que cada penitente deteste sincera y dolorosamente ante el confesor sus errores”.¹⁷² Dicho enunciado refleja una percepción prejuiciada sobre el ateísmo y sobre las religiones no católicas, cuyas doctrinas seguían siendo calificadas por el arzobispo con los adjetivos despectivos típicamente preconciiliares.

Asimismo, algunos años más tarde, en 1969, Espino envió un informe sobre la situación de la arquidiócesis al papa Pablo VI, en el cual expresaba, en un tono muy poco ecuménico, que “la mayor parte de los no católicos pertenecen a varias sectas protestantes, cuya engañosa obra de proselitismo invade entre nosotros como tipo de ecumenismo; pero



sus seguidores, junto con otros pocos israelitas y entregados de la secta masónica, constituyen sólo el tres por ciento de la población de la arquidiócesis, según el censo estatal.¹⁷³ Más adelante en el mismo informe, Espino reiteraba que “los errores de los novicios en la arquidiócesis hasta ahora comienzan a esparcirlos los seguidores de las sectas, sobre todo las sectas de luteranos, metodistas, anabaptistas, sabbatistas, mormones, etc. Posterior al Concilio, la obra de proselitismo de los protestantes se acrecienta como tipo de ecumenismo, no bien entendido por ellos”.¹⁷⁴ Lo significativo de esta última declaración es que Espino atribuyera la progresiva difusión del protestantismo a una deficiente comprensión sobre el ecumenismo por parte de los evangélicos y, en última instancia, al hecho mismo del Concilio Vaticano II.

Los editores del *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* también mantuvieron una posición reservada con respecto a los no católicos, particularmente con los protestantes. Por ejemplo, cuando en 1967 publicaron un artículo sobre la posibilidad de que se editara una Biblia ecuménica, se refirieron a las versiones protestantes de la Biblia en términos negativos, afirmando que en estas se había verificado “la supresión de libros, o de algunos versículos de determinados capítulos, porque no se acomodan a las falsas teorías de los reformadores quienes, no pudiendo ajustarlos ni siquiera a una forzada interpretación, como lo hacen con otros textos sagrados, optaron por suprimirlos de su canon”.¹⁷⁵ Esta posición contrastaba con la de *Unitatis Redintegratio*, que lejos de censurar el canon protestante de la Biblia o de considerar que este obedeciera a criterios doctrinales heréticos, elogiaba “el amor y la veneración y casi culto a las Sagradas Escrituras [que] conducen a nuestros hermanos separados el estudio constante y solícito de la Biblia”.¹⁷⁶

De acuerdo con el presbítero Rivera Pérez, el diálogo entre la Iglesia católica y el resto de denominaciones era una tendencia en boga a nivel internacional, pero que no tuvo mayores expresiones significativas en Monterrey duran-



te la primera recepción, pues “no había todavía esa línea de amistad, de comprensión, de respeto a las demás. Había más bien fuerza. Ahora no, hay mucha más comunicación, pláticas, comprensión, respeto a sus creencias. Ahora esta mucho mejor”.¹⁷⁷ En la práctica, primaba todavía la perspectiva preconiliar “unionista” que, más que al diálogo ecuménico, aspiraba al “retorno” de las iglesias disidentes al seno de Roma. Una columna, publicada en 1969 en *El Porvenir*, es ejemplo paradigmático de esta actitud. Dicho texto, firmado bajo el seudónimo de Tri-San-Sen, señalaba que el ecumenismo que los católicos estaban “obligados a practicar” consistía en invitar a los no católicos a la Iglesia romana, la única “Iglesia verdadera”.¹⁷⁸ En opinión del autor, los protestantes estaban ganando terreno en Monterrey, debido a la escasez de templos y sacerdotes católicos, y a la falta de un programa “de empuje y de ofensiva” hacia las masas de trabajadores.

Ahora bien, en la encíclica *Ecclesiam Suam* —Su Iglesia— de 1964, el papa Pablo VI había expresado: “Preséntase, pues, el problema llamado del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno. Es problema que toca al Concilio describir en su extensión y complejidad, y resolverlo, cuanto es posible, en los mejores términos”.¹⁷⁹ Es revelador que, como parte de este diálogo con el mundo moderno, el papa se haya referido explícitamente a los comunistas, atenuando la condena histórica de la Iglesia hacia la doctrina marxista. La encíclica indicaba que “nuestra reprobación es en realidad un lamento de víctimas más bien que una sentencia de jueces” y que, si bien esto complicaba el diálogo entre ambas partes, “en nuestro ánimo no existe hoy todavía ninguna exclusión preconcebida hacia las personas que profesan dichos sistemas y se adhieren a esos regímenes. Para quien ama la verdad, la discusión es siempre posible”.¹⁸⁰ La constitución *Gaudium et Spes*, promulgada por el Concilio en 1965, estableció efectivamente la necesidad de entablar un diálogo con “quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa”, incluyendo a los no creyentes.¹⁸¹



No obstante, en Monterrey el anticomunismo siguió predominando, incluso después de iniciado el Concilio Vaticano II en 1962. Las “horas santas de afirmación de nuestro cristianismo”, que formaban parte de la cruzada anticomunista convocada por el arzobispo Espino, continuaron celebrándose a lo largo de 1963.¹⁸² En ese mismo año, se suscitó un hecho sin precedentes en toda la historia del anticomunismo católico en Nuevo León: en el municipio de Sabinas Hidalgo, un grupo de habitantes interrumpió violentamente la realización de un acto juvenil, por considerar que este había sido organizado por “agitadores comunistas”.¹⁸³ Dicho acto era el Primer Festival de la Juventud y los Estudiantes Neoleoneses por la Paz, la Amistad y la Liberación Nacional, el cual había sido convocado por algunas organizaciones locales de izquierda, tales como la Juventud Comunista de Nuevo León, el Movimiento de Liberación Nacional, el Club Demócrata de Sabinas Hidalgo y el Movimiento Socialista 13 de Septiembre, y cuya realización se tenía contemplada para los días 13 y 14 de abril de 1963.¹⁸⁴

Sin embargo, el día de su inauguración, alrededor de un centenar de sabinenses acudieron a la sede del festival e incendiaron los libros, pinturas, banderas y folletos que ahí se encontraban expuestos, además de que “luego se generalizó una reyerta en la que por lo menos una docena de rijosos [sic] resultaron con golpes”.¹⁸⁵ Este hecho, conocido en la historiografía local como el *Sabinazo*, tuvo en su origen una serie de motivaciones de carácter religioso. No debe ignorarse el papel que tuvo el presbítero Pedro Morales Mondragón, párroco de Sabinas Hidalgo entre 1952 y 1976, pues “si bien no se hacía notar en las concentraciones públicas, subrepticiamente seguía influyendo en el movimiento anticomunista del pueblo”.¹⁸⁶

Tres días después de haberse verificado el Sabinazo, este presbítero manifestó ante la prensa que los jóvenes de Sabinas se encontraban alejados de la Iglesia y tendían al ateísmo, lo que desde su punto de vista “nos demuestra que es



en las escuelas superiores donde alguien trata de cambiar las ideas de los chicos, pero nosotros tenemos la confianza plena en que con el tiempo todos escogerán el derrotero de la vida”.¹⁸⁷ La misma nota periodística contenía una declaración de un grupo de señoras de Sabinas Hidalgo, quienes expresaban que las escuelas del municipio se encontraban infiltradas por docentes comunistas. Según ellas, estos maestros orillaban a los estudiantes al ateísmo, ya que “se les dice a los pequeños que Dios no existe, que no hay vírgenes y que la religión es un mito”.¹⁸⁸

El Sabinazo contó con el respaldo de la UNPF, una de las organizaciones anticomunistas más preponderantes de Nuevo León. Cuatro días después de los hechos, la UNPF publicó un desplegado titulado “¡Muy bien, sabinenses!”, a través del cual extendía una felicitación a los padres de familia de Sabinas Hidalgo, por haber “actuado con la virilidad y decisión” para hacer “huir a los agitadores arribistas”.¹⁸⁹ De acuerdo con este desplegado, los comunistas habían empleado los centros educativos de dicha población como tribuna “desde donde se atacaban” las creencias y convicciones personales de las familias de la localidad, razón por la cual, desde su perspectiva, la interrupción del festival juvenil estuvo plenamente justificada.

Es de señalar el contraste entre la actitud de los católicos anticomunistas de Sabinas Hidalgo, y la de la Santa Sede, entonces presidida aún por el papa Juan XXIII. El 11 de abril de 1963, dos días antes del Sabinazo, el papa publicó la encíclica *Pacem in Terris* —La paz en la tierra—, la cual fue dirigida no solo a la jerarquía y a los feligreses del mundo, sino también “a todos los hombres de buena voluntad”, es decir, a los no católicos. En dicho documento, el máximo líder de la Iglesia romana hacía un llamado a distinguir “entre el error y el hombre que lo profesa, aunque se trate de personas que desconocen por entero la verdad o la conocen sólo a medias en el orden religioso o en el orden de la moral práctica”.¹⁹⁰ En este sentido, el papa conminó a los feligreses a establecer



relaciones con los no católicos para, de tal manera, contribuir a acercarlos a “la verdad”.¹⁹¹

En Monterrey, mientras tanto, el columnista José D. García Yzaguirre justificaba la acción de los sabinenses en contra del comunismo, al mismo tiempo que aseveraba que “ante el marxismo leninismo no cabe ni la tolerancia ni la actitud violenta, sino la condenación abierta que disipe cualquier niebla de complicidad, y la prohibición absoluta de su militancia en Nuevo León”.¹⁹²

Aún después del Concilio, la jerarquía arquidiocesana no promovió ningún tipo de acercamiento entre católicos y marxistas. Por el contrario, aquellas figuras católicas ampliamente reconocidas por su apertura hacia ideas de izquierda, no eran percibidas de modo favorable. Aquí vale la pena comentar la postura de la Iglesia regiomontana con respecto al caso de Camilo Torres Restrepo, sacerdote colombiano que se hizo mundialmente conocido debido a sus tendencias revolucionarias, y por haber muerto en combate en febrero de 1966, luego de haberse enrolado en la guerrilla. Apenas tres meses después de su muerte, los editores del *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* publicaron un artículo, mediante el cual expresaron su reprobación hacia la actividad de Torres, quien fue descrito como un apostata de “marbete marxista”, que había engrosado “las filas del enemigo infernal”.¹⁹³ De modo que el intransigentismo anticomunista impidió a los católicos regiomontanos vislumbrar, al menos de forma inmediata, los alcances del diálogo preconizado por los papas Juan XXIII y Pablo VI y por el propio Concilio.

A pesar de lo anterior, es perceptible un considerable descenso en la actividad de las organizaciones anticomunistas regionales durante los años del Concilio Vaticano II. La CRAC, por ejemplo, publicó sus últimos desplegados en 1964, dejando prácticamente de figurar en la prensa local para el año siguiente.¹⁹⁴ Con respecto a la UNPF, se puede decir que esta diversificó sus objetivos en la era postconciliar. Así, en



1967 dicha organización lanzó una campaña en contra de la pornografía, similar a la que había emprendido la Unión Nacional de Padres de Familia en el centro del país.¹⁹⁵

Además, su postura en torno al texto gratuito se flexibilizó, pues cuando en 1968 se modificaron los contenidos de dichos libros, la UNPF simplemente pidió a las autoridades que estos “no deben ahondar diferencias y revivir viejas pugnas, que a estas alturas deben estar ampliamente superadas”.¹⁹⁶ Por otra parte, en ese año, la directiva de la organización expresó públicamente su respaldo a la política educativa del presidente Gustavo Díaz Ordaz y del gobernador Eduardo A. Elizondo.¹⁹⁷ Esto no quiere decir que la UNPF abandonó su talante conservador. Únicamente se podría argumentar que, en los años posteriores a la escalada anticomunista de 1962, el discurso y actividad de esta organización se reestructuró, dejando paulatinamente de enfatizar su preocupación por la presunta tendencia “comunizante” y “totalitaria” de los libros de texto gratuitos.

Ahora bien, los primeros feligreses en acercarse a los planteamientos de la doctrina marxista fueron los católicos más jóvenes. Según el presbítero José Francisco Gómez Hinojosa, a finales de la década de 1960 muchos estudiantes católicos, principalmente procedentes del nivel medio superior, comenzaron a interesarse por las ideas de izquierda, leyendo a autores marxistas como a Marta Harnecker.¹⁹⁸ Como se verá más adelante, fueron principalmente los jóvenes que tenían contacto con los miembros de la Compañía de Jesús quienes empezaron a abrazar dichas posturas.

A esto contribuyó la visita que hizo monseñor Sergio Méndez Arceo a Monterrey en noviembre de 1967. Durante su breve estancia en la ciudad, el prelado impartió en el teatro José Calderón la conferencia *Cristianismo y cultura*, misma que estuvo principalmente dirigida a estudiantes universitarios. Entre otras cuestiones, Méndez Arceo señaló que el catolicismo y el marxismo poseían comunes denominadores y que, si bien la Iglesia se oponía rotundamente



al ateísmo, era preciso entablar un diálogo con los ateos, de carácter comprensivo y humilde.¹⁹⁹ El prelado enfatizó que este diálogo era obligatorio para los católicos, pues él consideraba que rechazar a los no creyentes constituía un grave pecado. De acuerdo con la prensa, la conferencia fue muy concurrida, y gozó de gran aceptación por parte de los universitarios asistentes.²⁰⁰

Por otro lado, pese a que Espino no abandonó su recelo hacia la doctrina marxista²⁰¹, debe quedar de manifiesto que la cruzada en contra del comunismo dejó de efectuarse a finales de la década de 1960, ya que el propio arzobispo era consciente de que el intransigentismo anticomunista no correspondía con el espíritu abierto y tolerante promovido por el Concilio. En 1971, la revista de corte integrista *El Cruzado Español*, editada en Barcelona, España, se dirigió al arzobispo Espino para solicitarle un ejemplar de su *Carta pastoral sobre el comunismo*. El prelado regiomontano respondió a la misiva, aclarando que dicho documento había sido escrito tiempo atrás, “o sea en 1961, y en la que di normas especiales para esta arquidiócesis de Monterrey para iniciar entonces una campaña especial de oración, que gracias a Dios se pudo llevar en la arquidiócesis con todo éxito”.²⁰² El hecho de que Espino se refiriera a la cruzada de oración en tiempo pasado, indica que para esa fecha dicha campaña ya no se estaba llevando a cabo.

En ese mismo año, el Centro de Intercambio de Información, en Roma, también solicitó al arzobispo regiomontano que pusiera a su disposición algunos ejemplares de su *Carta pastoral sobre el comunismo* para difundirla en el seno de su organización. Espino respondió agradeciendo el interés, advirtiendo no obstante que “la Carta se publicó hace diez años, en 1961. Por lo que me permito preguntarles si todavía la consideran oportuna, rogándoles se sirvan de indicármelo para enviarles los ejemplares que deseen”.²⁰³ La anterior aseveración sugiere que, a diez años de haber sido publicado el documento, Espino ponía en tela de juicio la vigencia de



sus planteamientos, en el marco de la renovada postura que el Concilio había asumido con respecto al mundo moderno.

Otra expresión de la nueva tendencia conciliar de apertura fue la supresión del *Index librorum prohibitorum* —Índice de libros prohibidos— el 14 de junio de 1966, por el papa Pablo VI. Dicho índice, cuya primera versión apareció en 1559, era un instrumento que pretendía censurar aquellas obras que, por sus contenidos, eran consideradas como nocivas para la integridad de la fe católica.²⁰⁴ En el Monterrey preconiliar, el *Index* poseía considerable influjo, como lo demuestran las cartas que recibía el arzobispo, a través de las cuales algunos feligreses solicitaban su autorización para leer ciertos libros prohibidos por la Iglesia.

Basta con citar dos ejemplos. En agosto de 1960, Rafael Alonso y Prieto, profesor de Economía del ITESM, pidió permiso para emplear en sus cursos algunos libros inscritos en el *Index*.²⁰⁵ Por otra parte, Leticia Ester Villaseñor, estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, solicitó en 1963 el consentimiento del arzobispo para leer la obra de Jean-Paul Sartre, con el fin de poder elaborar un trabajo semestral.²⁰⁶ La noticia de la abolición del *Index* fue publicada en el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* hasta el mes de octubre de 1966 y, a partir de entonces, la jerarquía local quedó despojada del control que otrora ejercía sobre los textos que eran leídos por los católicos regiomontanos.²⁰⁷

Con respecto a la masonería, la Iglesia regiomontana no emprendió ningún tipo de diálogo, pues las condenas previas se mantuvieron vigentes. Puede mencionarse un incidente que permite constatar lo anterior. El 22 de junio de 1964, el señor Pedro Ortegón Jr., comerciante del municipio de Candela, Coahuila, se puso en contacto con el arzobispo de Monterrey, debido a que el presbítero Mariano Martínez, párroco encargado de los templos de San Juan Bautista, en Lampazos de Naranjo, Nuevo León, y de San Carlos Borromeo, en Candela, le impidió ser padrino en una boda y lo



excomulgó, por haber ingresado a la logia masónica de Lampazos. En su oficio, Ortegón pedía al arzobispo ser restituido, aduciendo que su ingreso a la masonería no suponía en ningún modo una renuncia a su fe católica, por lo demás profesada por su familia por generaciones.

Ortegón aludió a la apertura propiciada por el Concilio para justificar su petición, de la siguiente manera: “Esto no lo creo conveniente ni legal, mucho menos en estos momentos en que el papa Pablo VI por medio del Concilio Ecuménico, trata de unificar a todas las religiones del mundo, buscando un sólo beneficio en favor de la humanidad”.²⁰⁸ Espino respondió a Ortegón avalando las medidas tomadas por el presbítero Martínez, pues el Código de Derecho Canónico de 1917 estipulaba que los masones debían ser excomulgados, quedando por tanto despojados del derecho a asistir al culto divino y de adorar los sacramentos.²⁰⁹

En suma, se puede notar cómo la primera recepción de las reformas conciliares relativas al diálogo con las Iglesias no católicas, con las religiones no cristianas y con los no creyentes, no sólo estuvo expuesta a una latente resistencia, sino que además se desarrolló de forma más irregular que, por ejemplo, la aplicación de la reforma litúrgica. Aunque el miedo al comunismo perdió el protagonismo que el discurso eclesial le había concedido en vísperas del Concilio, y muchos estudiantes católicos comenzaron a valorar positivamente algunos de los rasgos del marxismo, en general la Iglesia regiomontana no dejó de ser anticomunista, al menos no durante la primera recepción. En realidad, y de acuerdo con el presbítero Gómez Hinojosa, la Iglesia local no entablaría un verdadero diálogo con los marxistas sino hasta más de veinte años después de concluido el Concilio. A decir de este sacerdote, todavía en 1989 la relación entre cristianos y marxistas en Monterrey era incipiente, lo que pone en evidencia la lentitud de dicho proceso a nivel arquidiocesano.²¹⁰ Expuesto lo anterior, se procederá enseguida a analizar el impacto que tuvo sobre la Iglesia regiomontana



una significativa proclamación mariana emanada del Concilio.

La maternidad espiritual de la Virgen María

La enseñanza conciliar sobre la Virgen María, más que una reforma, constituyó una reafirmación de la tradicional devoción católica mariana, si bien cuidadosamente formulada para evitar dar la impresión de que la naturaleza, dignidad y misión de la Virgen eran estimadas como equiparables a las de Jesucristo o a las de la Trinidad. De esta forma, la asamblea revelaba su congruencia con el diálogo ecuménico, aunque las discusiones mariológicas no estuvieron exentas de polémica. En primer lugar, porque buena parte de los padres conservadores favorecían la promulgación de un documento mariológico propio, en lugar del capítulo que apenas se le dedicó al tema en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*. Y, en segunda instancia, por los debates sobre si resultaba apropiado o no el asignar a María el título de “Madre de la Iglesia”.

Finalmente, en el apartado titulado “La santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia” de *Lumen Gentium*, el Concilio detalló el papel de la Virgen en la economía de la salvación, aclarando que su rol se encuentra subordinado al de Jesús, considerado como único mediador entre Dios y los seres humanos. Igualmente, fomentó los estudios mariológicos y la devoción hacia la Virgen, al exhortar a teólogos y predicadores para que descartaran cualquier “falsa exageración”.²¹¹ Con ello, se lograría evitar que los “hermanos separados” se llevaran una impresión equivocada sobre la doctrina católica respecto a la Virgen María. Finalmente, luego de debatir sobre los títulos marianos que se debían emplear, *Lumen Gentium* terminó acogiendo únicamente el de “Madre de Dios y Madre de los hombres”.²¹²



Así pues, la proclamación de la maternidad espiritual de la Virgen María sobre la Iglesia, es decir, como “Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores”, fue en realidad efectuada por el propio papa Pablo VI durante su discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio. El pontífice afirmó que tal título era una síntesis que “expresa el puesto privilegiado que este Concilio ha reconocido a la Virgen en la Santa Iglesia”, y sostuvo que “la promulgación de la Constitución sobre la Iglesia” fue “sellada por la proclamación de María Madre de la Iglesia”.²¹³ De tal modo, si bien el papa realizó una proclamación no consentida por los padres conciliares, la presentó como complemento o derivación de la mariología de *Lumen Gentium*.²¹⁴ Por otro lado, dado que Espino —al igual que la mayor parte del episcopado mexicano— había sugerido en los años previos al Concilio que la asamblea debía realizar una definición dogmática con respecto a la Virgen María, la proclamación del papa Pablo VI fue recibida con agrado por el arzobispo y por los católicos de Monterrey. Una expresión de la recepción de esta enseñanza mariana en Nuevo León fue el impulso que recibió el culto a la Virgen del Roble.

Se ha señalado ya que la veneración a la Virgen del Roble es una antigua devoción local, que se remonta a la época virreinal. El templo bajo su advocación se comenzó a construir en 1854, en el mismo sitio en el que, según la tradición oral, había hecho su “aparición milagrosa” este ícono mariano. El recinto fue consagrado en 1884, si bien la construcción de su cúpula concluyó hasta 1904. Sin embargo, al año siguiente, este último elemento arquitectónico se derrumbó, y de ahí en adelante el templo se fue deteriorando, de tal manera que para la época de Espino, se encontraba “próxima [su] ruina”.²¹⁵

A finales de la década de 1950, la estructura del templo fue examinada por un equipo de especialistas, quienes dictaminaron que esta se encontraba sumamente dañada, y que únicamente podrían rescatarse los muros exteriores de si-



llar.²¹⁶ Ante esta circunstancia, el arzobispo Espino proyectó la reconstrucción del inmueble, sobre lo que expresó: “Nos dimos cuenta entonces de que la providencia divina depositaba sobre nuestros hombros la grave pero a la vez dulcísima tarea de la restauración del santuario, y resolvimos proceder inmediatamente”.²¹⁷

La reconstrucción del templo del Roble inició el 2 de agosto de 1959; el presbítero Fidencio Padilla quedó al frente de las obras. El proyecto arquitectónico, aprobado por la Comisión Arquidiocesana de Arte Sagrado, había sido diseñado por el arquitecto Lizandro Peña Jr., y su ejecución quedó en manos del ingeniero Ignacio Guajardo, quien tenía amplia experiencia en la construcción de templos católicos.²¹⁸ El nuevo santuario del Roble, cuyo diseño se inspiraba en la basílica de San Pablo Extramuros, en Roma, poseía una nave central de 74 metros de largo por 17 de ancho, así como dos naves laterales, de 5.8 metros de ancho cada una.²¹⁹ Se construyó además una torre de 75 metros de altura, cuyo estilo románico se inspiraba en el de la basílica de Santa María la Mayor, también en Roma.

Por dentro, se colocó un nuevo altar y un baldaquino, este último “construido en Italia con mármoles finos y bronce labrados”.²²⁰ Asimismo, todas las columnas internas se construyeron con mármol, contando con bases y capiteles jónicos de bronce. En definitiva, según lo declaró el mismo Espino, “no se ha escatimado ningún esfuerzo para llegar a lograr tener un santuario digno de la reina de los cielos, madre, señora y reina nuestra”.²²¹ La reconstrucción del templo del Roble, junto con la edificación del nuevo Seminario, se encuentran entre las obras arquitectónicas más relevantes que se emprendieron en la arquidiócesis durante la década de 1960, y durante el ministerio episcopal del arzobispo Espino.

En 1963, el arzobispo publicó la *Carta pastoral sobre la Virgen del Roble*, en la cual declaraba que entre el 31 de mayo de ese año y el 31 de mayo de 1964, tendría lugar el “Año



Mariano del Roble". Se estipuló que, a lo largo de ese año, la imagen peregrina de la Virgen del Roble, copia del ícono original, visitaría las parroquias y capillas de todos los municipios pertenecientes a la arquidiócesis de Monterrey (véase el anexo 4), donde además se realizarían colectas especiales para las obras de reconstrucción del templo del Roble. Al final de ese año, el santuario sería consagrado, además de que la antigua imagen sería objeto de una solemne coronación pontificia, y se proclamaría oficialmente el patronato canónico de la Virgen del Roble sobre la arquidiócesis de Monterrey.²²²

Todo se llevó a cabo tal y como lo estableció la carta pastoral. Aunque todavía quedaba pendiente la terminación de la última etapa de su reconstrucción, la consagración del santuario tuvo lugar el 21 de mayo de 1964. Ese mismo día, luego de haber visitado durante un año todos los templos de la arquidiócesis, la imagen peregrina regresó a Monterrey y, en medio de una procesión, fue depositada en la capilla anexa al templo del Roble, donde se encontraba resguardado el ícono original. Este último, por su parte, fue entronizado en el altar mayor del santuario.²²³ Diez días después, el 31 de mayo, se efectuó una ceremonia solemne, en la que la imagen de la Virgen del Roble fue coronada, además de que esta fue oficialmente declarada como patrona principal de la arquidiócesis de Monterrey.

A esta ceremonia asistió como invitado de honor el cardenal José Garibi Rivera, quien había llegado a la ciudad el día anterior, y se había hospedado en casa del empresario Roberto Garza Sada y de su esposa, Margarita Sada García.²²⁴ Durante la ceremonia, el cardenal bendijo la corona y el cetro²²⁵ antes de que Espino procediera a imponerlas sobre la imagen, además de que se leyeron los dos documentos enviados por el papa Pablo VI, en los cuales se ordenaba la coronación pontificia y se proclamaba el patronato de la Virgen del Roble sobre la arquidiócesis regiomontana.²²⁶



Más tarde, se llevó a cabo un banquete en el Casino Monterrey, en honor del cardenal Garibi, al cual además del arzobispo de Monterrey, y de otros prelados procedentes de distintas partes del país, asistieron el gobernador de Nuevo León, Eduardo Livas Villarreal, y el alcalde de Monterrey, Abiel Treviño Martínez. Es de mencionar que este banquete fue ofrecido por los empresarios de la ciudad, entre los que se encontraban Eugenio Garza Sada, Roberto Garza Sada, Hernán Sada Gómez, Jesús J. Llaguno y Andrés Chapa.²²⁷ Al final del día, el cardenal visitó las instalaciones del nuevo Seminario para impartir su bendición a los edificios del campus.²²⁸ Aunque se suponía que con estos actos concluiría el Año Mariano del Roble, el arzobispo decretó que este terminaría hasta el 31 de diciembre de 1964, ya que “deseamos que la devoción a la Santísima Virgen del Roble, que ya es nuestra reina y nuestra patrona, se incremente y se consolide cada vez más”.²²⁹

Todo lo anteriormente señalado indica que el culto a la Virgen del Roble fue la principal devoción mariana que el arzobispo Espino fomentó en Monterrey, incluso desde antes de que el propio Concilio Vaticano II se pronunciara sobre temas mariológicos. Cabe ahora precisar cómo el Concilio contribuyó a afianzar dicha devoción local. A finales de 1966, Espino publicó la *Carta pastoral sobre la consagración de la arquidiócesis a la Virgen del Roble*, el segundo de sus grandes documentos de temática mariana. A través de dicha carta, el prelado exhortó a la feligresía regiomontana para que, con motivo del postconcilio, reavivaran su fervor hacia la Virgen María, al afirmar que:

Abrumado por el peso de estas gravísimas responsabilidades que recaen sobre todos, hemos vuelto nuestros ojos en demanda de ayuda y de auxilio hacia la madre santísima de Dios y madre amorosa de la Iglesia, para que nos obtenga de su divino hijo las gracias especialísimas que necesitamos en este tiempo del postconcilio, del cual depende el



porvenir de la Iglesia y la plena eficacia de la misión salvífica de Cristo en los individuos, en las familias, en las instituciones, en la sociedad y en el mundo.²³⁰

A lo largo de la Carta Pastoral, el arzobispo detalló los principales aspectos de la doctrina del Vaticano II concierne a la figura de la Virgen María, expuesta en *Lumen Gentium* y en el discurso pronunciado por el papa al final de la tercera sesión. Dado que la asamblea había insistido en que los feligreses debían promover el culto a la Virgen María, además de observar toda lo que la Iglesia había determinado en el pasado con respecto a la veneración de las imágenes, Espino dispuso otorgarle un lugar central a la Virgen del Roble en la dinámica de la primera recepción conciliar, estableciendo lo siguiente:

Y guiados por estas palabras del romano pontífice, ponemos bajo el amparo y protección de la Virgen Santísima del Roble todos los trabajos del postconcilio; y para inclinar más hacia nosotros su piedad maternal, de acuerdo con nuestro v. Cabildo, declaramos: para gloria de la Santísima y Augustísima Trinidad y en honor de la bienaventurada Virgen María, hemos determinado consagrar solemnemente nuestra arquidiócesis a nuestra celestial patrona y reina, la Virgen Santísima del Roble, y deseamos que su santa imagen sea entronizada en todos los hogares de la arquidiócesis.²³¹

Y, en efecto, dicha consagración de la arquidiócesis se efectuó en el santuario el 18 de diciembre de 1966, durante las fiestas patronales de la Virgen del Roble, en una ceremonia especial en la que, además, se pronunció la fórmula de entronización de la imagen. Ese mismo día, en todas las parroquias de la arquidiócesis se recitaron las mismas fórmulas de consagración y entronización de la Virgen del Roble, con el propósito de integrar a dicha ritual a aquellos feligreses que no pudieran asistir personalmente al santuario.²³²



Espino también instruyó a los párrocos para que solicitaran en el santuario, con anticipación, los cuadros de la Virgen del Roble que previamente habían sido bendecidos por el propio arzobispo, y para que los distribuyeran entre los feligreses, a fin de que estos pudieran llevar a cabo la ceremonia de entronización en sus propias casas.

Se puede decir que la presencia permanente de la imagen de la Virgen del Roble en las viviendas de los feligreses regiomontanos tenía una doble función: por un lado, la de estimular el fervor hacia la Virgen María, tal y como lo mandaba el Concilio; y, por otro lado, la de perpetuar entre los católicos una plena consciencia sobre la etapa postconciliar por la que la Iglesia se encontraba atravesando.

El culto a la Virgen del Roble alcanzó su punto culminante en 1974, diez años después de que el santuario fuera consagrado, de que se coronara la imagen y de que se declarara su patronato sobre la arquidiócesis regiomontana. En ese año, el santuario fue elevado al rango de basílica menor por el papa Pablo VI, contando Monterrey por primera vez con un templo de tal categoría.²³³ Con esta designación, la Santa Sede reconocía al culto a la Virgen del Roble como una devoción de gran influencia y relevancia histórica, y a su santuario, como al principal centro de culto mariano de todo el noreste de México.²³⁴ Por otra parte, pese a que en lo relativo a la devoción mariana se desarrolló una recepción y adaptación puntual en la arquidiócesis, la etapa posterior al Concilio también conllevó algunas vicisitudes o condiciones que pueden interpretarse como signos de crisis. A continuación se analizarán, en el apartado final de la presente investigación, dichas circunstancias.

La crisis del postconcilio en Monterrey

De acuerdo con Schelkens, Dick y Mettepenningen, la primera recepción del Concilio “fue el comienzo de un proceso difícil y de una creciente atmósfera de crisis. No fue, sin em-



bargo, una sola crisis, sino una multitud de factores de crisis, todos interconectados entre sí”.²³⁵ La crisis del postconcilio, que para estos historiadores inició apenas un mes después de clausurada la asamblea, conllevó un complejo debate intraeclesial acerca de qué interpretación del Vaticano II era la correcta. A raíz de esta crisis, surgieron tres principales corrientes en el seno del catolicismo —de acuerdo con la tipología de Edward Larry Mayer—: la integrista, compuesta por un grupo minoritario de católicos tradicionalistas que rechazaban de forma absoluta la validez del Concilio; la neointransigente o reformista, que reconocía la legitimidad del Concilio, aunque con reservas; y la progresista, que adoptaba los planteamientos del Concilio de forma más entusiasta, en busca de una renovación radical de la Iglesia.²³⁶

Esta situación vino acompañada de una crisis en el clero, pues tanto las vocaciones sacerdotales como las ordenaciones disminuyeron considerablemente, al mismo tiempo que los sacerdotes, formados bajo el paradigma tridentino, intentaban adaptarse al nuevo modelo sacerdotal requerido por el Vaticano II.²³⁷ Este proceso de adaptación no estuvo libre de resistencias ni de radicalismos, que mucho tenían que ver precisamente con las diversas interpretaciones del Concilio que se ponderaban.

Entre la clerecía regiomontana prevaleció una recepción conciliar de tipo neointransigente, pues mientras que la validez del Concilio nunca fue cuestionada por la jerarquía local, la aplicación de sus preceptos fue lenta y limitada, persistiendo en muchas ocasiones actitudes más propias de la era preconciliar. Por otra parte, algunos católicos regiomontanos optaron por una interpretación sumamente conservadora del Concilio, que en las décadas siguientes desembocaría de forma expresa en posturas integristas. Tal fue el caso de Octavio I. González²³⁸, quien en noviembre de 1968 fundó la revista *Integridad*, misma que era impresa en Monterrey y que circulaba a nivel nacional e internacional. Como su nombre lo deja entrever, *Integridad* poseía una



línea editorial de corte tradicionalista, si bien los editores sostenían “inquebrantable fidelidad al magisterio del papa y de los obispos en comunión con él”.²³⁹ Sin embargo, González posteriormente rechazaría el paradigma del Concilio Vaticano II, invitando en 1987 a dos presbíteros lefebvristas a la ciudad de Monterrey, y prestando su domicilio para que ahí pudieran celebrar misas al estilo preconiliar.²⁴⁰

Por el contrario, una orden religiosa en particular destacó a nivel local por asumir la enseñanza del Concilio desde una perspectiva progresista: la Compañía de Jesús. Antes del Concilio, los padres jesuitas de Monterrey eran en general un grupo intransigentista, lo que explica el que los empresarios directivos del ITESM los hubiesen acogido desde la década de 1940. El padre jesuita José de Jesús Hernández Chávez, por ejemplo, en una conferencia que dictó en 1962 a un grupo de estudiantes universitarios, se refirió a los comunistas, y al propio Marx, en términos peyorativos, al afirmar que: “Hay que sentirse con suficientes pantalones para enfrentarse contra los que atacan a Cristo, ya que como buenos cristianos y comprendiendo nuestra religión, no debemos dejarla pisotear por tantos ineptos esclavizados a un grupo de inteligentes que siguen las enseñanzas de un judío anticristiano como lo es Marx”.²⁴¹

Por su parte, Raúl Rubio Cano, antiguo miembro del Movimiento Estudiantil Profesional (MEP), asociación católica que a nivel local era dirigida por los padres jesuitas, afirmó que con “los jesuitas [...] aprendemos dinámica de grupos, oratoria y sobre todo, el hecho de que los comunistas no respetaban a la persona y que por lo tanto, había que ganar las mesas directivas del centro de educación superior para buscar así una vida humana y cristiana”.²⁴² Los jesuitas tenían gran influencia entre los católicos jóvenes, pues algunos de estos padres impartían clases en el Tecnológico de Monterrey, contando con dos centros de operaciones en los alrededores de esta institución, además de que en las cercanías de la Universidad de Nuevo León dirigían otro recinto, conocido como Obra Cultural Universitaria (OCU), y que era precisamente sede



del MEP y de otros organismos estudiantiles.²⁴³

Posterior al Concilio Vaticano II, los miembros de la Compañía de Jesús se adaptaron rápidamente al paradigma conciliar, abandonando la antigua actitud anticomunista.²⁴⁴ A nivel internacional, Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983, destacó por ser una figura progresista, interesada en la construcción de una sociedad más justa y equitativa.²⁴⁵ El Concilio Vaticano II comenzó a ser visto por los jesuitas como una fuente de principios con el potencial para remediar el hambre, la violencia, el racismo y la distribución desigual de la riqueza. Tal y como lo expresó el padre jesuita Ricardo Lombardi el 12 de julio de 1968, durante una conferencia que impartió al volver a visitar la arquidiócesis de Monterrey, en el Concilio Vaticano II “hay el material suficiente para enfocar la solución correcta de los problemas que confronta el mundo”.²⁴⁶

Pese a estos puntos de vista un tanto distanciados de los que privilegiaba la jerarquía local, todavía a finales de la década de 1960, las relaciones entre los jesuitas, el arzobispo y los empresarios regiomontanos no habían sufrido cambios notorios. En el mes de diciembre de 1967, por ejemplo, el arzobispo Espino bendijo personalmente el Centro Social Javier, nueva residencia de los padres jesuitas, ubicada en la colonia Caracol.²⁴⁷ Además, en diciembre de 1968, el padre Pablo López de Lara, superior de los jesuitas de Monterrey, ofició una misa de acción de gracias en la capilla de la familia Llaguno, con motivo del décimo aniversario de la empresa Nylon de México, S.A.²⁴⁸ Durante la homilía, el religioso enfatizó que “los empresarios cristianos tienen la responsabilidad de promover las obras materiales para, a través de ellas, llegar a las espirituales”.

No obstante, la crisis que derivó en una ruptura entre los miembros de la Compañía de Jesús por un lado, y la élite empresarial y la Iglesia regiomontana por el otro, principió en 1968. En ese año, estudiantes del Tecnológico de Monterrey y de la Universidad de Nuevo León, entre los que se encontraban algunos jóvenes católicos procedentes de la OCU, se



manifestaron en apoyo al movimiento estudiantil que había detonado en la Ciudad de México.²⁴⁹ La actitud de la Iglesia regionmontana ante estos hechos fue de desaprobación, pues aunque el arzobispo nunca se pronunció de manera formal sobre el asunto, en la edición de mayo del *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey* apareció publicada una columna, que reflejaba la postura de la jerarquía local. Dicho texto, titulado *Cunde la agitación estudiantil*, expresaba que “aquí en México, y en esta misma ciudad, hemos podido ver exhibiciones de esa agitación, que tiende a generalizarse, con los resultados negativos propios de las actuaciones desafortunadas y violentas”.²⁵⁰

De acuerdo con los editores del *Boletín*, las manifestaciones estudiantiles generalmente terminaban de forma agresiva, pues además de que se ocupaban edificios universitarios por asalto, también se destruía e incendiaba el mobiliario, lo que provocaba “dañosas pérdidas de tiempo”. Esta actitud de rebeldía, desde la perspectiva de los autores, se debía primordialmente a la educación laica y a la falta de una adecuada formación religiosa en los jóvenes, lo que los conducía a cuestionar abiertamente a las autoridades establecidas. El texto además criticaba implícitamente a los miembros de la Compañía de Jesús, y a su interpretación radical del Concilio, al decir que la rebeldía estudiantil se encontraba “actualmente agravada con el matiz de «progresismo», de ideas avanzadas, de mentalidad moderna que se va desarrollando dizque con fundamento en las disposiciones conciliares, pero en realidad, al margen del Evangelio y de las enseñanzas de la Iglesia”.²⁵¹

Ahora bien, cabe referirse a un informe que la Dirección Federal de Seguridad expidió sobre la actividad de los padres jesuitas en Monterrey durante ese año. En dicho texto, se afirmaba que el 29 de julio de 1968 los jesuitas Xavier de Obeso y Salvador Rábago, dirigentes de la OCU, llevaron a cabo un evento denominado Café Universitario, donde congregaron a estudiantes y a miembros de organizaciones de izquierda y de derecha, para emitir opiniones críticas sobre



el régimen de Gustavo Díaz Ordaz. El documento también declaraba que cuando Eugenio Garza Sada, fundador del Tecnológico de Monterrey, se enteró de los temas discutidos en este evento, retiró el apoyo que la élite empresarial brindaba a los miembros de la Compañía de Jesús.²⁵² Para tratar de verificar la historicidad de lo narrado en dicho informe, es necesario remitirse a indicios existentes en fuentes independientes, los cuales sugieren que este documento contiene material histórico fiable.

En primer lugar, es indudable que los dirigentes de la OCU organizaron, durante la primera mitad de 1968, distintas sesiones del ciclo Café Universitario, con el objetivo de debatir acerca de temas de actualidad. Por ejemplo, en marzo de ese año, durante la segunda sesión de ese ciclo, se discutió el tema Movimientos actuales de protesta a cargo del economista Jesús Puente Leyva.²⁵³ También es cierto que a estos foros organizados por la OCU concurrían personas de distintas tendencias políticas, como ocurrió en una reunión del mes de septiembre, a la que asistieron maestros universitarios de militancia izquierdista, así como “dos representantes de ultraderecha”.²⁵⁴ En este último evento, Puente Leyva volvió a ser uno de los oradores y, durante su alocución, criticó a la “élite de intelectuales corrompidos” que, con su discurso, legitimaban las acciones del sistema político dominante.²⁵⁵

Por otro lado, es un hecho que los directivos del Tecnológico de Monterrey comenzaron a inconformarse por este tipo de actividades realizadas por los jesuitas, y que esta tensión escaló hasta involucrar a la propia Provincia de México Septentrional, organismo nacional que coordinaba la labor de los jesuitas en el norte del país. El 1 de febrero de 1969, el padre jesuita Ignacio Rentería, prepósito de dicha provincia de la orden, se puso en contacto con el arzobispo Espino, comentándole lo siguiente:

Sin duda ninguna que Su Excelencia está enterado de las dificultades que han surgido en esa ciudad entre los P.P.



jesuitas y las autoridades del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Como por otra parte, la Provincia jesuítica de México Septentrional dentro de muy poco tiempo se fusionará con la de México Meridional y a su frente quedará el R.P. Enrique Gutiérrez Martín del Campo, como único provincial, me ha parecido delegar plenamente en él ya desde ahora, como oficialmente informo a Su Excelencia, toda mi autoridad para que él mismo sea el que haga el estudio conveniente de la parte que nos toca y tome las resoluciones que le parezcan conducentes para lograr su resolución.²⁵⁶

En medio de esta controversia, el 15 de febrero del mismo año el arzobispo Espino publicó su edicto cuaresmal, documento cuyos contenidos reflejaban la crisis al interior de la Iglesia. En él, el prelado afirmaba su compromiso con la línea de renovación eclesial, expresando estar trabajando “en aquello que puede y debe renovarse, como lo pide el Concilio Vaticano II”.²⁵⁷ Más adelante, y evitando cualquier alusión explícita hacia los jesuitas, señalaba que el mundo vivía tiempos de confusión ideológica, y que “en la misma Iglesia han surgido corrientes de ideas peregrinas y hasta erróneas, que llegan a nosotros por los medios de comunicación”. A decir del prelado, estas ideas eran difundidas por “falsos profetas”, quienes al sembrar “confusión desorientadora entre los fieles”, ponían “en peligro su eterna salvación”.²⁵⁸

En septiembre de 1970, el último jesuita que seguía impartiendo cátedra en el Tecnológico de Monterrey, Hermann von Bertrab, fue destituido.²⁵⁹ De acuerdo con Jorge Eugenio Ortiz Gallegos, escritor cercano a los jesuitas regiomontanos de la época, las tensiones fueron de tal magnitud que “a la pequeña pléyade de jesuitas se le acusó de comunista y el arzobispo de Monterrey, Alfonso Espino y Silva, pretendió pasar por encima de la licencia pontificia otorgada para la residencia de los jesuitas en Monterrey, exigiendo que la orden desapareciese de aquella ciudad”.²⁶⁰ Ortiz Gallegos incluso dialogó sobre la situación de los jesuitas regiomontanos con



el prepósito Pedro Arrupe en Roma, quien le respondió lo siguiente: “La libertad personal del jesuita es su responsabilidad. [...] A los jesuitas de México toca enfrentar y resolver los problemas que se les presentan. No intervendré personalmente, solamente elevaré mis oraciones por ellos”.²⁶¹

En los años siguientes, los padres jesuitas, cuya interpretación progresista del Concilio se consolidó tras la Conferencia de Medellín de 1968, fueron constantemente acusados de inducir a los estudiantes regiomontanos a la violencia y a realizar actos delictivos.²⁶² Lo cierto es que, posterior al movimiento de 1968, los estudiantes católicos asistidos por los jesuitas gradualmente fueron adoptando posturas más extremistas, que antepusieron la praxis por encima de la discusión intelectual. Hermann von Bertrab advirtió tal giro, al apuntar: “comencé a percibir un viraje claro de ese entusiasmo libertario hacia un empuje revolucionario”.²⁶³

De tal manera, en el edicto cuaresmal publicado el 10 de febrero de 1972, el arzobispo Espino aludió con lenguaje condenatorio a los jóvenes radicalizados que se habían unido a la guerrilla. Este prelado reprobó las acciones llevadas a cabo por tales grupos, a los que reducía a la condición de meros criminales, pues afirmaba que el dinero obtenido de asaltos y de secuestros se empleaba “para fomentar las guerrillas que pretenden destruir todas las estructuras sociales de nuestra patria para llevarnos a la anarquía y al caos, e implantar un orden social nuevo que no es otro que el comunismo, que es intrínsecamente perverso y esclavizador”.²⁶⁴

Más adelante en el mismo escrito, Espino reconocía la existencia de graves injusticias sociales, si bien insistía en que la única vía legítima a seguir era la de la doctrina social de la Iglesia, ya que “no hay otro camino para lograr el cambio de estructuras de la sociedad, que son las relaciones que hay entre los hombres, sino el evangélico de la observancia de la verdad, de la justicia y de la caridad”.²⁶⁵

El sector empresarial avaló la tesis del arzobispo, pues tanto José P. Saldaña, del Centro Patronal de Nuevo León,



como Eduardo Hovelman, de la Cámara Nacional de Comercio de Monterrey, comentaron ante la prensa el contenido del edicto cuaresmal de modo favorable, expresando coincidir con el hecho de que ni la violencia ni el marxismo constituían sendas adecuadas para resolver las problemáticas sociales.²⁶⁶ Esta situación se puede interpretar como una segunda escalada anticomunista, pues incluso el 27 de enero de 1972 en algunos templos de Monterrey se reactivaron las “horas santas de afirmación de nuestro cristianismo”, ceremonia anticomunista que había dejado de celebrarse posterior al Concilio Vaticano II, pero que se retomó en vista de que, tras el movimiento estudiantil de 1968, en Monterrey comenzaron a operar grupos de guerrilla urbana, inspirados en doctrinas de izquierda.²⁶⁷

En contraste, el 13 de febrero de 1972 un grupo de intelectuales locales publicó un desplegado, en el que manifestaron su reprobación ante “la violencia desatada en contra de los sacerdotes jesuitas Xavier de Obeso, Salvador Rábago y Francisco Ramos, violencia en forma de calumnias por algunos medios de comunicación”, pidiendo además “a nuestro Pastor Sr. Don Alfonso Espino y Silva, oriente a los fieles de la diócesis sobre esto que calificamos de «los signos de los tiempos»”.²⁶⁸ Este desplegado muestra que, con todo y la línea neointransigente favorecida por la jerarquía y por la élite empresarial, algunos católicos disientían de la línea del arzobispo Espino, y se inclinaban por posiciones equiparables a las de los jesuitas.

El conflicto se extendió hasta el 30 de julio de 1976, día en el que, debido a las presiones eclesiales y empresariales, los jesuitas se retiraron de la ciudad de Monterrey.²⁶⁹ Analizar a profundidad todo el desarrollo de la crisis implicaría rebasar los límites temporales y los objetivos de la presente investigación. Basta con señalar que el movimiento estudiantil de 1968 y la Conferencia de Medellín, eventos que desencadenaron las disensiones entre los jesuitas progresistas, y la jerarquía y los empresarios neointransigentes, marcaron



el fin de la primera recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey.

Consideraciones finales

Recapitulando, la primera recepción conciliar en la arquidiócesis regiomontana estuvo marcada tanto por el espíritu anticomunista de la época, como por la orientación conservadora de la jerarquía local, así como por la injerencia de la élite empresarial, factores que dieron un matiz neointransigente a la aplicación inicial de las disposiciones conciliares. La expectativa preliminar que la clerecía de la arquidiócesis tenía sobre el Concilio era que este de algún modo ratificaría la campaña de la Iglesia contra el comunismo, idea que en buena medida era compartida por los empresarios regiomontanos. Ello podría explicar, en parte, el que durante los años del Concilio, la élite de Monterrey estuviera atenta a las enseñanzas que emanaban de la asamblea, participando activamente en las manifestaciones locales de adhesión al Vaticano II. Las mismas enseñanzas sociales, contenidas en *Gaudium et Spes* y ampliadas por *Populorum Progressio*, fueron abrazadas bajo la idea de que permitirían contrarrestar la vía ofrecida por el comunismo.

Sin embargo, dado que la renovación de la Iglesia implicaba abandonar las actitudes excluyentes que habían caracterizado al discurso eclesial desde el siglo XIX, la puesta en práctica de las disposiciones conciliares se llevó a cabo de forma selectiva y desigual. Dos de las principales reformas internas de la Iglesia, la reforma litúrgica y la laical, se adaptaron de forma inmediata, con pocas resistencias por parte del clero o de la feligresía. Sin embargo, las reformas externas, referentes al diálogo con las otras religiones y con el mundo moderno —incluyendo a los marxistas—, fueron recibidas con menor entusiasmo, dando lugar a una notable renuencia. El mismo arzobispo Espino, que no tuvo una gran participación en el Concilio, no renunció a sus posiciones anticomunistas y



antiprotestantes, aunque en la práctica moderó su discurso, para no parecer opuesto al Vaticano II.

Una institución católica que permite observar esta implantación lenta del paradigma conciliar es el Seminario de Monterrey, cuyo nuevo campus se terminó de construir en este periodo. Durante la primera recepción, la formación sacerdotal no varió profundamente, pues el arzobispo Espino evitó introducir de lleno los nuevos lineamientos pedagógicos impelidos por el Concilio. No obstante, algunos hechos como la ampliación del periodo vacacional, la promoción del apostolado entre los seminaristas, o el cambio de nombre del principal boletín editado dentro de esta institución —que pasó de tener un nombre en latín a uno en español— fueron signos de una nueva atmósfera de apertura, que anunciaba el fin del antiguo modelo sacerdotal tridentino.

Por otro lado, si bien la jerarquía local y los empresarios regionmontanos adoptaron una interpretación neointransigente del Concilio, los miembros de la Compañía de Jesús, así como los jóvenes católicos que tenían contacto con ellos, optaron por un enfoque progresista, encaminado más hacia la resolución de las problemáticas sociales, y abierto al diálogo con ateos y marxistas. De hecho, los padres jesuitas destacaron por ser asiduos difusores de la doctrina del Concilio Vaticano II, al admitir una óptica análoga a la de grandes figuras católicas del ámbito nacional e internacional que llegaron a visitar Monterrey, como Ricardo Lombardi o Sergio Méndez Arceo.

Esta creciente radicalización en el discurso de los jesuitas, que alcanzó su punto culminante en 1968, no agradó ni a la jerarquía de la Iglesia, ni a la élite local, quienes trataron de frenar su influencia por todos los medios. La controversia entre los jesuitas y la Iglesia local fue síntoma de la crisis postconciliar, misma que se suscitó en todo el orbe católico a raíz de las distintas lecturas del Concilio que estaban realizándose. La ulterior expulsión de los jesuitas de la arquidiócesis de Monterrey, en la década de 1970, representó



el triunfo de un modelo de recepción conciliar que se había comenzado a tejer durante la segunda mitad de la década de 1960: aquel que privilegiaba los cambios externos, afines a la letra del Vaticano II, al mismo tiempo que preservaba actitudes propias del pasado preconiliar.





Conclusiones

Acabaré yo también con esto mi narración. Si ella ha salido bien, y cual conviene a una historia, es ciertamente lo que yo deseaba; pero si, por el contrario, es menos digna del asunto que lo que debiera, se me debe disimular la falta. Pues, así como es cosa dañosa el beber siempre vino, o siempre agua, al paso que es grato el usar ora de uno, ora de otra: así también un discurso gustaría poco a los lectores, si el estilo fuese siempre muy peinado y uniforme. Y con esto doy fin.

2 Macabeos 15:38-40

Cuando en 1965 concluyó la última sesión del Concilio Vaticano II, al interior de la Iglesia romana se inició un proceso de renovación que continúa hasta la actualidad. Si el Concilio había recibido y reinterpretado la pasada tradición de la Iglesia, ahora tocaba a la Iglesia recibir y adoptar la tradición heredada del Concilio. En la práctica, la inserción de la Iglesia en la era conciliar resultaría compleja, pues las particularidades del catolicismo en cada región incidirían en una adaptación heterogénea de las reformas del Vaticano II.

En efecto, puede afirmarse que dicha asamblea conllevó el fin de algunos paradigmas marcados por los dos concilios inmediatamente anteriores: el antiprottestantismo del Concilio de Trento (1545-1563) y el antimodernismo del Concilio Vaticano I (1869-1870). Este último paradigma, que condicionó el desenvolvimiento del catolicismo durante el siglo XIX y buena parte del XX, había derivado en dos principales posicionamientos: el intransigentismo —antiliberal y anticomunista— y el integrismo —hipertradicionalista—.



En México, ante la promulgación de las primeras leyes de corte liberal, el papa Pío IX (1846-1878) reaccionó expresando su desaprobación, y los miembros de la jerarquía mexicana se limitaron a seguir la línea condenatoria del pontífice romano. Tal fue el caso de Francisco de Paula Vereá y González, obispo de Linares, quien en 1857 se opuso a los preceptos liberales de la Constitución promulgada en ese año y, en consecuencia, fue expulsado de Nuevo León por el entonces gobernador Santiago Vidaurri.

Durante la primera mitad del siglo XX, la principal expresión de intransigentismo católico fue el anticomunismo, alentado en especial por las encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Divini Redemptoris* de Pío XI. En este último documento, el pontífice afirmaba que en México el comunismo había llegado al poder, lo que impulsó la animadversión de los católicos mexicanos hacia ciertas políticas del régimen de Cárdenas, como las reformas laboral y educativa. Más adelante, durante la Guerra Fría, el episcopado mexicano lanzó, al margen de la Santa Sede, una campaña anticomunista de impacto nacional, la cual alcanzó su clímax en 1961. En general, se puede argumentar que el anticomunismo mexicano contrastaba con la atmósfera renovadora que durante la misma época permeaba en los círculos teológicos europeos. En estos últimos ámbitos, se planteaba que la Iglesia debía dejar de lado las condenas históricas que había venido proclamando desde el siglo XIX y que, en su lugar, se tenía que favorecer un acercamiento hacia el mundo moderno.

Por su parte, en Monterrey, la jerarquía y la élite local comenzaron a estrechar vínculos desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando las Leyes de Reforma privaron a la Iglesia del respaldo que antes le era otorgado por el Estado. Esta relación se consolidó durante las décadas de 1940 y 1950, en el contexto del *modus vivendi* y de la campaña moralizadora, dando origen a una Iglesia y a un empresariado conservadores, nacionalistas y anticomunistas. Aunado a lo anterior, este vínculo contribuyó a afianzar la presencia e influencia

del catolicismo en la arquidiócesis de Monterrey, lo que se reflejó en la labor constructiva de Alfonso Espino y Silva, octavo arzobispo regiomontano. Por ejemplo, ante la crisis de las vocaciones sacerdotales que se desencadenó durante la década de 1950, este arzobispo emprendió la construcción de un amplio y moderno campus para el Seminario de Monterrey, el cual contrastaba notablemente con las modestas sedes que esta institución había tenido en el pasado. De igual manera, para fomentar la devoción hacia la Virgen del Roble, Espino proyectó la reconstrucción del templo bajo su advocación, dando lugar así a uno de los santuarios marianos mexicanos más importantes de su tiempo.

Al igual que el resto del episcopado mexicano, Espino promovió en su arquidiócesis la campaña contra el comunismo, publicando una carta pastoral sobre este tema en 1961. A través de dicho documento, el arzobispo invitó a los feligreses a efectuar una “cruzada” de oración y otra de acción, además de que conminó a la élite local a poner en práctica los principios de la doctrina social de la Iglesia para, de ese modo, frenar el presunto avance del comunismo en el país. La carta plasmaba una línea pastoral elitista, en la que la instauración de un orden cristiano universal necesariamente requería de la intervención de las clases adineradas, quienes a través de obras de caridad y de beneficencia podrían gradualmente erigir una sociedad más justa y humana. Algunos empresarios y otros habitantes de Monterrey reaccionaron favorablemente ante el contenido de la carta pastoral y, al año siguiente, establecieron dos organizaciones anticomunistas de importancia: la Cruzada Regional Anticomunista y la Unión Neoleonesa de Padres de Familia.

Así, el estudio del impacto del Concilio Vaticano II en México necesariamente debe englobar el abordaje de la campaña anticomunista de principios de la década de 1960, pues fue en ese contexto que el Concilio se convocó, se preparó y se llevó a cabo. De hecho, en México se generó la expectativa de que el Vaticano II reforzaría la condena de la Iglesia hacia



el comunismo, perspectiva que era compartida por el arzobispo Espino y por la élite de Monterrey. Por ello, se debe subrayar el papel determinante que jugó el empresariado regiomontano durante la primera recepción del Concilio en la arquidiócesis regiomontana. En efecto, dicha élite no sólo estuvo presente durante las primeras manifestaciones locales de adhesión a la asamblea conciliar, sino que además se interesó por conocer los principios emanados del Vaticano II y por participar en su respectiva aplicación.

De tal forma, el ambiente generalizado de miedo hacia el comunismo, así como la actitud intransigentista sostenida por la jerarquía y la élite local, resultaron en una primera recepción conciliar moderada y renuente a los cambios. Incluso la reforma litúrgica, que se adoptó de forma casi inmediata, conforme la Santa Sede fue brindando instrucciones sobre su aplicación, fue objeto de algunas reticencias por parte de la clerecía local. Asimismo, durante esta primera etapa la jerarquía regiomontana no emprendió verdaderos esfuerzos por dialogar con representantes de las confesiones religiosas no católicas, y mucho menos con los comunistas. Sin embargo, el tono antiecuménico y anticomunista que había caracterizado al discurso eclesiástico durante la era preconiliar fue matizado, para evitar dar la impresión de oposición hacia las reformas conciliares. Además, en el Seminario de Monterrey se introdujeron apenas algunos cambios, y su modelo pedagógico de corte tridentino no comenzó a ser revisado sino hasta finales de la década de 1960. Todos estos hechos han permitido sustentar la hipótesis formulada al principio de la investigación, que planteaba que pese a que la jerarquía local se adhirió al paradigma del Vaticano II sin mayores cuestionamientos, no dejaron de presentarse notables resistencias ante las reformas conciliares.

Únicamente los miembros de la Compañía de Jesús, así como los jóvenes católicos que se encontraban bajo su influjo, recibieron al Concilio desde una perspectiva más progresista y abierta a la renovación. Este contraste entre la

lectura conciliar hecha por la jerarquía local y la propia de los jesuitas derivó en una crisis, en la que también estuvieron involucrados algunos industriales de la ciudad. La controversia se resolvió hasta 1976, con la salida de los jesuitas de Monterrey, lo que puso de relieve una vez más el respaldo que la élite local brindó a la adaptación neointransigente del Concilio admitida por la jerarquía eclesiástica. Más adelante, durante la década de 1980, se consolidó en la arquidiócesis una tercera lectura conciliar: la integrista, que abiertamente negaba la validez de las resoluciones del Vaticano II y que, por tanto, tendía al cisma con Roma.

Pese a todo, la primera recepción del Concilio en Monterrey fue un periodo transicional entre dos concepciones distintas sobre la Iglesia católica y sobre su misión: la intransigentista y la de renovación. En efecto, así como se aplicaron diversas reformas, también es evidente la permanencia de muchos rasgos de la era preconiliar. Esta ambivalencia entre la resistencia y la adaptación del paradigma inaugurado por el Vaticano II se advierte en las declaraciones de algunos sacerdotes de la época. Por ejemplo, el presbítero Juan José Casas Marines sintetiza el periodo de la primera recepción en Monterrey de la siguiente manera:

El señor arzobispo Espino y Silva no era muy abierto. Dicen que él batalló mucho para aceptar muchas cosas del Concilio. Lo admiramos, porque a pesar de ser así, con esa mentalidad, aceptó muchas cosas. [...] Como vivimos el Concilio jóvenes, sí lo captamos muy bien. El Concilio nos cayó bien. Pero a los viejos de aquella época no les cayó bien, fue muy diferente para ellos. Nosotros lo asimilamos muy bien, y al contrario, nos cayó mejor que lo anterior. Nosotros que somos de la época anterior y posterior, dijimos: «¡qué bueno que la Iglesia es así ahora!».²⁷⁰

Quizá la principal reminiscencia preconiliar fue precisamente el anticomunismo, pues aunque la campaña contra el



comunismo se dejó de verificar tras el Concilio, ni el arzobispo ni la sociedad regiomontana abandonaron por completo su animadversión hacia la doctrina marxista. La presión ejercida sobre los jesuitas radicaba precisamente en la acusación de que estos tendían políticamente hacia la izquierda, y de que incitaban a los jóvenes católicos al radicalismo y a la violencia. La aversión hacia la izquierda siguió teniendo presencia en Monterrey durante la era postconciliar, y se reconfiguró a finales del siglo XX, tras la caída del bloque socialista y el fin del mundo bipolar.

El anticomunismo, tan distintivo de la época de la Guerra Fría, lejos de desaparecer, dio lugar a una variedad de activismos conservadores, tales como los movimientos provida y antigénero. Estas corrientes operan de forma similar a como lo hacían las organizaciones anticomunistas de la década de 1960, es decir, a través de desplegados publicados en la prensa y de manifestaciones en la vía pública. Las exigencias y señalamientos también son similares: si en el pasado se acusaba a los comunistas de pretender atentar contra la familia, la educación y el orden social tradicional, hoy en día se imputan a los estudios de género objetivos parecidos. En el fondo, la confluencia de este tipo de movimientos conservadores en el Monterrey contemporáneo es reflejo de una concepción antimodernista de la sociedad, intransigente ante los presuntos “errores” del mundo actual. Esto sugiere que el principio de entablar un diálogo “con el mundo y con los hombres de cualquier opinión”²⁷¹, preconizado por el Concilio Vaticano II, no ha sido todavía objeto de recepción plena por parte de una porción significativa de los católicos regiomontanos.

Lo anteriormente expuesto corresponde a un problema de investigación vasto, y cuyo abordaje excede los objetivos del presente trabajo. Así pues, el estudio de la recepción conciliar durante las últimas décadas del siglo XX, de los grupos integristas que rechazaron firmemente la legitimidad del Concilio, y de las continuidades que pervivieron en

el catolicismo regiomontano tras el Vaticano II, son temas pendientes de análisis, que sin duda podrán ser retomados en futuras investigaciones sobre el fenómeno religioso en Nuevo León y en el noreste de México.





ANEXOS

Anexo 1. Sacerdotes del clero secular de la arquidiócesis de Monterrey en 1960

1. Adolfo Lugo
2. Agustín Flores
3. Agustín Patiño
4. Alfonso Hinojosa
5. Antonio Navarro Cortés
6. Aquiles Menéndez
7. Armando Galván
8. Aureliano Gómez
9. Aureliano Tapia Méndez
10. Aurelio Luna
11. Benjamín García Campos
12. Benjamín Tapia
13. Bernardo Villarreal
14. Carlos Álvarez Ortiz
15. Carlos Carrillo
16. Carlos Ramírez
17. Carlos Valero
18. Cayetano Vázquez
19. Crescencio Neaves
20. Daniel Estrada
21. David García Torres
22. Eduardo Alcalá
23. Eliseo de la Garza
24. Eulalio Santos
25. Federico Lozano
26. Felipe de Jesús Zúñiga
27. Fidel Martínez
28. Fidencio Padilla



29. Francisco Hernández
30. Francisco Sánchez
31. Gerardo de la Garza
32. Gerardo Guajardo
33. Gilberto Flores
34. Guadalupe Garza Martínez
35. Guadalupe Zepeda
36. Guillermo Garza
37. Harold James Coughlin S.
38. Héctor Nares
39. Higinio Echeverría
40. Hilario Rodríguez
41. Ignacio Castellanos
42. Ildefonso Araujo
43. Isaac Hernández
44. J. de Jesús Cortés
45. J. de Jesús López Fernández
46. J. de Jesús Martínez Vázquez
47. Javier Olarra
48. Jesús Arroyo
49. Jesús González Montemayor (vicario general)
50. Jesús González Orendain
51. Jesús León
52. Jesús Martínez Banda
53. Jesús Rangel
54. Jesús Rivera
55. Jesús Valenzuela
56. Joaquín Garza Fox
57. Joaquín Tapia
58. Job de la S. García
59. Jorge Garza Salinas
60. Jorge Marcos
61. Jorge Rady
62. José Cruz Camacho
63. José Gómez
64. José López González
65. José Ochoa



66. José Pérez
67. José Villegas
68. Juan de Dios Garza
69. Juan Díaz
70. Juan Esparza
71. Juan Pablo Rodríguez
72. Juvencio González
73. Lázaro de la Garza
74. Leandro de la Garza
75. Luis Rojas
76. Manuel Campos
77. Mariano Martínez
78. Miguel Alanís Cantú
79. Moisés Moreno
80. Nabor Villegas
81. Pablo Ponce
82. Pedro Garza Cantú
83. Pedro Morales
84. Rafael Ponce de León
85. Ramón Sada
86. Roberto Infante
87. Roberto Tamez
88. Rogelio de la Garza
89. Rogelio Martínez
90. Rubén E. Ríos
91. Salvador González
92. Salvador Martínez
93. Samuel Silva
94. Serafín Mireles
95. Severiano Martínez
96. Teodoro Ricardo
97. Vicente González
98. Wenceslao Espinosa

FUENTE: AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, noviembre de 1960, no. 97. Monterrey, México, pp. 319 y 320.



Anexo 2.

Obras artísticas del nuevo Seminario de Monterrey, 1963.

Autor	Obra
Alfonso Espino y Silva	- Silueta en hierro de María (frente al edificio central del Seminario Mayor)
William Dal Negri	- Vitral de la Última Cena (comedor del Seminario Menor)
Efrén Ordóñez	<p>Cuatro siluetas en bronce:</p> <ul style="list-style-type: none"> - La anunciación del ángel a María (recibidor del Seminario Menor) - Vocación de los apóstoles (recibidor del Seminario Menor) - La misión de los Apóstoles (recibidor del Seminario Mayor) - El sacrificio de Melquisedec (recibidor del Seminario Mayor) <p>Dos murales:</p> <ul style="list-style-type: none"> - María, Reina del Universo (corredor del Seminario Menor) - María, Reina de los Evangelistas (corredor del Seminario Mayor) <p>Cinco vitrales:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Cristo, Rey de Monterrey (corredor del Seminario Menor) - Cristo Rey (corredor del Seminario Mayor) - Santo Tomás de Aquino (corredor del edificio escolar del Seminario Mayor) - La escena de Emaús (comedor del Seminario Mayor) - Los dones del Espíritu Santo (coro de la capilla) <p>Pinturas en la capilla del Seminario Menor:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ángeles protectores (puerta de la capilla) - Cristo en la Cruz (ábside de la capilla) - Los doce apóstoles, la Virgen María, San José, San Miguel, San Juan Bautista y un representante de cada coro de la letanía de los santos (uno en cada una de las mamparas laterales).

FUENTE: elaboración propia con información de *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, edición especial, 1963. Monterrey, México, p. 58.



Anexo 3. Declaración de Principios de la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC), emitida el 10 de mayo de 1962.

La CRAC se fundó para luchar contra la infiltración de las ideas comunistas, para defender nuestra mexicanidad del ataque sordo y envolvente del comunismo internacional, y para propugnar por el establecimiento de un orden social congruente con la avanzada Doctrina Social Cristiana.

Consideramos que la defensa de nuestra personalidad como pueblo mexicano, —la que conservaremos a cualquier precio— requiere tres condiciones:

- La unidad de todo nuestro pueblo por encima de las diversas tendencias políticas y religiosas, las que deben respetarse mutuamente.
- La adhesión sincera al sistema auténticamente democrático.
- La conservación de los principios tradicionales que hemos sustentado como nación de raigambre occidental.

Para estructurar un México unido e invencible, la CRAC sustenta los siguientes principios, que reflejan nuestro criterio respecto de realidades nacionales:

1.- EL HOMBRE

El hombre es un compuesto de materia y espíritu. Tiene derecho y obligación de satisfacer sus necesidades materiales y cumplir su destino espiritual. La dignidad del hombre está por encima de todas las cosas y de todas las instituciones creadas por el hombre mismo, llámese Estado, Partido, Negociación, Sindicato, etc.

2.- LA FAMILIA

La familia es la célula de la sociedad, dotada de fines esenciales, obligaciones y derechos anteriores y superiores a toda ley humana, que deben ser respetados por toda autoridad.



3.- LA SOCIEDAD

La sociedad se compone de personas humanas que conviven por su propia naturaleza de seres sociables. Necesariamente existen diversas clases sociales cuyo origen parte de naturales diferencias de cultura, costumbres o posición económica. Hacerlas desaparecer sería anti-natural, pero sí debemos acortar las distancias que las separan moral y económicamente, para alcanzar una más grata y fructífera convivencia como miembros de la familia humana.

4.- EL ESTADO

El Estado emana de la sociedad, por lo tanto debe estar al servicio de esta y no como su opresor. Tiene como única meta el bien común, el cual implica la justicia, la defensa del orden y la libertad, y la protección de la persona humana. Los hombres constituidos en funcionarios del Estado deben abandonar su criterio partidista para gobernar a todo el pueblo sin distinción de credos políticos.

5.- EL GOBIERNO

Somos un pueblo demócrata y defenderemos nuestras actuales instituciones que si bien adolecen, como toda obra humana, de deficiencias y defectos, son nuestras instituciones, y a ellas debemos obediencia y respeto mientras cumplan su función específica en la realización del bien común. Nuestras relaciones con las autoridades legítimas deben ser francas y respetuosas trocando el vicio de la constante censura por un señalamiento constructivo y directo de sus errores, y un respaldo sincero a sus aciertos.

6.- LA POLÍTICA

Nuestro movimiento no es político. Sin embargo, consideramos que deben existir varios partidos políticos y ninguno de ellos oficial, para que pueda haber una auténtica democracia, y estos deben tener igual oportunidad de llevar a la vida pública sus respectivos programas, ideas y hombres.

7.- UNIFICACIÓN

Para acabar con la división entre nosotros los mexicanos es indispensable borrar rencillas, olvidar ofensas, eliminar mutuas



desconfianzas y recelos y dejar de pretender que unos grupos políticos o ideológicos destruyan a los otros. La unificación debe consumarse, no tratando de ignorar a los disidentes como si la unificación de una parte bastara para considerar que hay una unificación total, sino buscando la verdadera concordia en los esfuerzos hacia el bien común, independientemente de la diversidad de ideologías que deben ser fruto precisamente de una libertad auténticamente democrática.

8.- MEXICANIDAD

Nuestra mexicanidad está constituida por nuestra historia, tradiciones, costumbres, idioma, fe cristiana y territorio, y sobre todo por los valores humanos de nuestro pueblo. Debemos exaltar, por todos los medios, el valor, la belleza y la grandeza de todo esto que constituye nuestro mexicanismo, pero sin caer en los “falsos nacionalismos” que van contra la hermandad e igualdad esencial de todos los hombres sobre la tierra.

9.- HISTORIA

La historia no se escribe para provocar divisiones en las generaciones futuras, sino para conocer los verdaderos sucesos acaecidos en el transcurso de la vida de nuestra comunidad. Dicho conocimiento debe servirnos para recoger experiencias pasadas, evitar los errores cometidos y aprovechar los aciertos habidos. Baste a los niños de edad escolar conocer los hechos escuetamente, sin sembrar prejuicios, y dejemos para su edad adulta conocer las demás circunstancias que les permitan juzgar con criterio sereno y desprovisto de prejuicios, la verdad histórica.

10.- HÉROES PATRIOS

Héroes patrios son aquellas personas que realizaron hazañas o actividades transitorias o sostenidas , y que dieron por fruto la consecución de la libertad, de la justicia, del progreso o de cualquier logro para el bien común. Debemos juzgarlos única y exclusivamente en cuanto a dichas hazañas o actividades, realizadas por amor a su pueblo, prescindiendo de sus defectos que como seres humanos tuvieron, y de sus particulares modos de pensar. El



común denominador de nuestros héroes patrios debe ser el amor a su patria y su intención de obrar el bien común. Debemos pues terminar con la costumbre de tener diferentes héroes para los diferentes grupos ideológicos, y reconocer a cada uno sus méritos dentro de ese denominador común, evitar la constante confusión en nuestras nuevas generaciones y la lógica consecuencia de tomar indebidamente partido en el culto a los héroes de nuestra patria.

11.- LA REVOLUCIÓN

La revolución mexicana es un hecho histórico que vino a cambiar las formas de vida del pueblo mexicano. Tuvo su principio, su fin y sus frutos, mas no debemos seguirla invocando para ahondar divisiones o para justificar actitudes, a veces equivocadas, de los mexicanos del presente. Lo importante es que sus principios democráticos y de justicia social, que no se han cumplido integralmente, se realicen en su totalidad.

12.- CONSTITUCIÓN

La Constitución es la ley del Estado mexicano que define su organización y formula los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Su observancia debe ser escrupulosa por parte de todos los mexicanos, de todo cuanto no contenga disposiciones contrarias al derecho natural, o a la voluntad de las mayorías que se hayan visto impedidas para hacer llegar su voz y sus gestiones ante los órganos adecuados. La constitución debe entenderse como una ley fundamental reformable, que el pueblo se da a sí mismo y no una imposición caprichosa de grupos transitoriamente en el poder.

13.- JUSTICIA SOCIAL

Pugnamos por un cambio radical del actual orden social para crear un nuevo orden inspirado en los principios de la Justicia Social Cristiana. Aún cuando siempre habrá diferencias sociales, que son fruto de las diferencias individuales innatas en el hombre, afirmamos que todos los hombres tienen el mismo derecho a las oportunidades para encauzar su vida y satisfacer sus legítimas aspiraciones como seres humanos. Los bienes de la tierra los creó Dios para toda la humanidad y deben disfrutarlos todos los hombres con justicia y equidad.



14. LA RELIGIÓN

Nuestro movimiento no es religioso, ni depende de jerarquía eclesiástica alguna. El individuo tiene absoluta libertad de sustentar cualquier credo religioso y practicarlo privado y públicamente siempre y cuando la práctica del mismo no vaya contra los principios básicos del orden social, ni en perjuicio de terceros. Reconocemos sin embargo que México de hecho es cristiano, como miembro que es de la civilización occidental, pero consideramos que ningún sacerdote o ministro de cualquier culto religioso conviene que ocupe puestos de elección popular, ya que su misión está en el terreno espiritual. Por cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, estas deben desarrollarse en un plano de mutuo respeto y armonía para el logro de sus fines específicos, sin detrimento de sus respectivos derechos y poderes soberanos.

15.- EDUCACIÓN

El pueblo mexicano tiene derecho a recibir gratuitamente del Estado, y este obligación de darle instrucción primaria, secundaria y superior. El Estado tiene derecho de fijar programas mínimos respecto de materias meramente instructivas y técnicas, pero los padres de familia tienen derecho preferente de educar moral o ideológicamente a sus hijos de acuerdo con sus convicciones, a cuyo objeto debe haber absoluta libertad y facilidades por parte del Estado para el establecimiento de planteles educativos particulares, siempre y cuando cumplan con el programa mínimo de instrucción fijada por el Estado. Los programas oficiales deben incluir un mínimo de educación moral inspirado en los principios sustentados durante siglos por las naciones occidentales, sin que esto suponga la enseñanza dogmática de ninguna religión.

16.- COMUNISMO

El comunismo es una doctrina filosófica y un sistema económico y político que está en completa contradicción y abierta pugna con la peculiar forma de ser del pueblo mexicano. Rechazamos enérgicamente su contenido y condenamos sus principios erróneos, entre los cuales figura el ateísmo, el materialismo dialéctico e histórico, la lucha de clases, la omnipotencia del Estado, la dictadura tiránica, la negación de la dignidad y libertad del hombre, la negación



de la propiedad privada, la negación del derecho de los padres a educar a sus hijos, la abolición del sindicalismo y el derecho de huelga, y la desaparición del patriotismo de los ciudadanos.

Defendámonos de la tiranía comunista antes de que sea muy tarde. Inscríbase Usted en la CRAC.

FUENTE: *El Porvenir*, 10 de mayo de 1962, p. 5, y 11 de mayo de 1962, p. 8.





Anexo 4. Templos de la arquidiócesis de Monterrey en 1963.

Municipio	Templo
Monterrey	Catedral Metropolitana
	Parroquia-Santuario de Nuestra Señora del Roble
	Parroquia-Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe Parroquia-Santuario de la Santísima Trinidad
	Parroquia de la Purísima
	Parroquia de San Luis Gonzaga
	Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús
	Parroquia de la Madre Santísima de la Luz
	Parroquia de San Pío X
	Parroquia del Carmen de San Jerónimo
	Parroquia de San José
	Parroquia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos
	Parroquia de San Pedro Apóstol
	Parroquia de San Francisco de Asís
	Parroquia del Santo Cristo
	Parroquia de Santa Rosa de Lima
	Parroquia de Santa María Goretti
	Parroquia de San Antonio de Padua
	Parroquia de Nuestra Señora del Refugio
	Parroquia de Nuestra Señora de Lourdes
	Parroquia de la Medalla Milagrosa
	Parroquia de Cristo Rey
	Parroquia de los Templos de los Dolores y del Perpetuo Socorro
	Parroquia de la Asunción de Nuestra Señora
	Parroquia del Inmaculado Corazón de María
	Parroquia de San Juan Bosco
	Parroquia de San Felipe de Jesús
	Parroquia de San Ignacio de Loyola
	Capilla de San Alfonso María de Liguori
	Capilla de San Pablo
	Capilla de Nuestra Señora del Sagrado Corazón
	Capilla de San Martín de Porres
	Capilla de San Nicolás de Bari
	Capilla de San Joaquín
	Capilla de Santa Ana
	Capilla del Carmen de Urdiales
	Capilla de San Isidro Labrador
Capilla de Santa Teresita del Niño Jesús	
Capilla de Nuestra Señora de las Victorias	
Capilla de San José de la Montaña	
Capilla de Santa Cecilia	
Capilla de El Rosario	
Capilla de la Punta de la Loma	
Capilla de San Gerardo	
Abasolo	Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe



Agualeguas	Parroquia de la Purísima Concepción
Allende	Parroquia de San Pedro Apóstol
Anáhuac	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe Capilla del Sagrado Corazón de Jesús en Estación Los Rodríguez Capilla del Sagrado Corazón de Jesús en Congregación Colombia
Apodaca	Parroquia de San Francisco Capilla de Santa Rosa de Lima Capilla de San Juan Bautista en El Mezquital Capilla de San Miguel Arcángel en San Miguel
Benito Juárez	Capilla de Nuestra Señora del Rosario Capilla de San Miguel Arcángel
Bustamante	Parroquia de San Miguel Arcángel
Cadereyta Jiménez	Parroquia de San Juan Bautista Capilla de Nuestra Señora de la Merced en Estación San Juan
Cerralvo	Parroquia de San Gregorio Magno
Ciénega de Flores	Capilla de San Eloy
Doctor González	Capilla del Sagrado Corazón de Jesús
El Carmen	Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe
García	Parroquia de San Juan Bautista
General Escobedo	Capilla de San Nicolás de Bari
General Treviño	Capilla de San José
Guadalupe	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe Parroquia de María Auxiliadora Capilla de San Rafael Arcángel Capilla de Santo Domingo Savio Capilla de Nuestra Señora de los Ángeles Capilla de Los Lermas
Hidalgo	Parroquia de Nuestra Señora del Pueblito
Higueras	Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe
Lampazos de Naranjo	Parroquia de San Juan Bautista
Los Herreras	Capilla del Sagrado Corazón de Jesús
Los Ramones	Capilla de San José



Marín	Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción
Melchor Ocampo	Capilla de Cristo Rey
Mina	Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe
Parás	Capilla del Sagrado Corazón de Jesús
Pesquería Chica (hoy Pesquería)	Parroquia de Nuestra Señora de Loreto
Sabinas Hidalgo	Parroquia de San José
Salinas Victoria	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe
San Nicolás de los Garza	Parroquia de San Nicolás Tolentino
	Parroquia de San José Obrero
	Parroquia de la Sagrada Familia
	Parroquia del Espíritu Santo
	Capilla de Nuestra Señora del Consuelo
San Pedro Garza García	Capilla de San Jorge Mártir
	Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe
	Capilla de Nuestra Señora de Fátima
Santa Catarina	Capilla de Mater Admirabilis
	Parroquia de Santa Catarina Mártir
	Parroquia de San Vicente de Paul en La Fama
Santiago	Capilla de La Leona
	Parroquia de Santiago Apóstol
	Capilla de San Pedro Apóstol en San Pedro de los Salazares El Álamo
Vallecillo	Capilla del Sagrado Corazón de Jesús en El Cercado
	Capilla de San Carlos Borromeo
Villaldama	Capilla de San Pedro Apóstol

FUENTE: elaboración propia con información de AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, julio de 1963, no. 129. Monterrey, México, pp. 219-222.

Anexo 5. Número de estudiantes del Seminario de Monterrey entre 1958 y 1968 según distintas fuentes

Año	Número de seminaristas			
	Según libro <i>La aventura de 200 años</i>	Según revista <i>Omnès in Unum</i>	Según periódico <i>El Porvenir</i>	Según arzobispo Alfonso Espino y Silva
1958	186	195 (169 seminaristas menores, y 26 seminaristas mayores)		
1959	196	198 (165 seminaristas menores, y 33 seminaristas mayores)		
1960	275	211 (173 seminaristas menores, y 38 seminaristas mayores)	225 (180 seminaristas menores, y 45 seminaristas mayores)	
1961	295			
1962	291			
1963	290			285 (185 seminaristas menores, y 100 seminaristas mayores)
1964	317			
1965	319	272 (179 seminaristas menores, y 93 seminaristas mayores)		
1966	224			
1967	191			
1968	178			



FUENTE: elaboración propia con información de *El Porvenir*, 28 de abril de 1960. Monterrey, México, pp. 5 y 6; *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, año XXIV, julio-septiembre de 1958, no. 212. Monterrey, México, p. 17; *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, año XXV, abril-junio de 1959, no. 214. Monterrey, México, p. 15; *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, año XXVI, abril-junio de 1960, no. 219. Monterrey, México, p. 31; *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, año XXX, enero-marzo de 1965, no. 238. Monterrey, México, p. 3; AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, abril de 1963, no. 126. Monterrey, México, p. 117; y el libro *La aventura de 200 años... Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey* (1992). Monterrey, México: Comisión de Historia del Bicentenario del Seminario de Monterrey, p. 201.





Anexo 6. Miembros del Consejo Arquidiocesano de Sagrada Liturgia, constituido el 5 de septiembre de 1964.

Consejo Arquidiocesano de Sagrada Liturgia

Comisión de Liturgia	Comisión de Música Sagrada	Comisión de Arte Sagrado
<ul style="list-style-type: none"> - Canónigo Juan de Dios Garza - Presbítero Carlos Ramírez - Presbítero Aureliano Tapia Méndez 	<ul style="list-style-type: none"> - Canónigo Juan de Dios Garza - Presbítero David García - Profesor José Hernández Gama (compositor) 	<ul style="list-style-type: none"> - Canónigo Daniel Estrada - Profesor Adolfo Laubner (arquitecto y escultor) - Profesor Eduardo Padilla (arquitecto)
<p>A partir del 10 de febrero de 1965 se integraron:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Presbítero Ernesto Chazalon - Presbítero Luis Rojas 		

FUENTE: elaboración propia con información de AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, octubre de 1964, no. 144. Monterrey, México, p. 301; y AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Nombramientos*, 10 de febrero de 1965.



Fuentes de consulta

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN)
Fondo: Dirección Federal de Seguridad

Archivo de la Arquidiócesis Primada de México (AAPM)
Fondo: Episcopado

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (AHAM)
Fondo: Biblioteca
Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey

Hemerografía

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey. Monterrey, México. 1957-1969.

Boletín Oficial. Monterrey, México. 1857.

El Informador. Guadalajara, México. 1934-2002.

El Norte. Monterrey, México. 1959-1963.

El Porvenir. Monterrey, México. 1952-1988.

El Restaurador de la Libertad. Monterrey, México. 1857.

Integridad. Información y orientación cívica católica. Monterrey, México. 1972.

La voz del Tecnológico. Monterrey, México. 1961.

Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey. Monterrey, México. 1958-1966.

Señal. Semanario católico. México, D.F. 1957-1965.

Bibliografía

- AGUIRRE, Gabriela (1998). "Acciones y reajustes del clero católico en México 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917", en: *Iztapalapa*, no. 43, enero-junio.
- "La Iglesia católica y la Revolución mexicana, 1913-1920", en: *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, vol. 6, no. 84, primavera.
- AGUSTÍN DE HIPONA (2011). *La ciudad de Dios*. México, D.F: Editorial Porrúa.
- ALBERIGO, Giuseppe (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- ,(dir.) (2002). *Historia del Concilio Vaticano II, volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- ,(dir.) (2008). *Historia del Concilio Vaticano II, volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía (2018). *La OCU: Una historia contada a través de diversas perspectivas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A.C.
- ARIAS TRUJILLO, Ricardo (2009). "El episcopado colombiano en los años 1960", en: *Revista de Estudios Sociales*, no. 33, agosto.
- ÁVILA ÁVILA, J. Jesús (2013). "¡En manos libres, siempre libros! La rebelión contra el libro de texto gratuito, 1962", en: *Actas. Revista de Historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, no. 11, enero-junio.
- BIDEGAIN, Ana María (1996). "De la Historia eclesiástica a la Historia de las religiones", en: *Historia Crítica*, no. 12, enero-junio.
- BILLIE, Matt y Erika Lishock (2004). *The First Space Race: Launching the World's First Satellites*. U.S.: Texas A&M University Press.
- BLANCARTE, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- ,(1993). "Cristianismo y mundo moderno: una relación ambigua", en: Rodolfo Casillas (ed.), *Problemas socio-religiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México, D.F.: Cuadernos FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- ,(2013). *Laicidad en México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.



- BURGGRAF, Jutta (2003). *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*. Madrid, España: Ediciones Rialp.
- CABRERA, Paula (2001). "Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica", en: *ILHA. Revista de Antropología*, vol. 3, no. 1.
- CAMACHO PÉREZ, Luis Fidel (2017). *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926: entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia y Estudios de Humanidades. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- "Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país" (1968). México, D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- CASASÚ, Fernando Rafael (2013). *Manuel Cantú Treviño*. Monterrey, México: Fondo Editorial de Nuevo León.
- CAVAZOS GARZA, Israel (1961). "La obra franciscana en Nuevo León", en: *Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, año II, no. 2, enero-diciembre.
- ,(1969). "Esbozo histórico del Seminario de Monterrey", en: *Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, no. 10, enero-diciembre.
- ,(1973). *El Señor de la Expiración del Pueblo de Guadalupe*. Monterrey, México: Comité Pro Construcción del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe.
- ,(1996). *Diccionario biográfico de Nuevo León*. Monterrey, México: Grafo Print Editores.
- ,(2009). *Crónicas y sucesidos del Monterrey Virreinal*. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- ,(2009). *Personajes de Nuevo León (y algunos de otras partes)*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- ,(2012). *Crónicas y sucesidos del Monterrey de los siglos XIX y XX*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- CÓRDOVA, Arnaldo (1973). *La ideología de la Revolución Mexicana*. México, D.F.: Ediciones Era.
- CHENAUX, Philippe (2012). "El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)", en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21.
- ,(2014). *El Concilio Vaticano II*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- DE LA TORRE, Renée (2009). "Los laicos en la historia de las relaciones

- Iglesia-Estado en México durante el siglo XX”, en: *Anuario IEHS*, vol. 24.
- DELUMEAU, Jean (1989). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco (2002). *Introducción a la Historia de las religiones*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, España: Akal Editor.
- DUSSEL, Enrique (1979). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México, D.F.: Editorial Edicol, Centro de Estudios Euménicos.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2009). *¿Qué es la modernidad?* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ELIADE, Mircea (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México, D.F.: Ediciones Era.
- , (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Guadarrama, Punto Omega.
- ESPINOSA MORALES, Lydia e Isabel Ortega Ridaura (comps.) (2006). *El Nuevo Reino de León en voz de sus contemporáneos*. Monterrey, México: Fondo Editorial Nuevo León.
- ETCHEZAHAR, Edgardo y Hugo Simkin (2013). “Religiosidad, espiritualidad y escepticismo: la mediación del autoritarismo”, en: *Subjetividad y procesos cognitivos*, vol. 17, no. 2.
- FERNÁNDEZ MENÉNDEZ, Jorge (2006). *Nadie supo nada: la verdadera historia del asesinato de Eugenio Garza Sada*. Ciudad de México, México: Grijalbo.
- FINKELSTEIN, Israel y Neil Asher Silberman (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de sus textos sagrados*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- FLORES TORRES, Óscar (2004). *Universidad de Monterrey: historia y desafíos (1969-2004)*. Monterrey, México: Trillas, Universidad de Monterrey.
- FOUILLOUX, Étienne (2002) “Iglesia católica y «mundo moderno» (siglos XIX y XX)”, en: Paul Aubert (comp.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid, España: Casa de Velázquez, p. 79.
- FRANZEN, August (2009). *Historia de la Iglesia*. Cantabria, España: Editorial Sal Terrae.
- GADDIS, John Lewis (2011). *Nueva historia de la Guerra Fría*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (2008). “Anticlericalismo en México, 1824-1891”, en: Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo*



- ricalismo en México*. México, D.F.: H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Santa Fe, Miguel Ángel Porrúa.
- GARZA CAVAZOS, Juana Idalia (2010). *La educación socialista en Nuevo León, 1934-1940: la atmósfera regiomontana*. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- GARZA, Gustavo (1994). "El proceso de metropolización de Monterrey", en: *Demos. Carta demográfica sobre México*, no. 7.
- GIBBON, Edward (2013). *Los cristianos y la caída de Roma*. México, D.F.: Taurus.
- GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco (1989). *Cristo/Marx. ¿Un diálogo imposible?* Monterrey, México: Ediciones Pius.
- GONZÁLEZ MAÍZ, Rocío (1995). *La participación del noreste en la conformación del Estado nacional (1855-1864)*. Monterrey, México: Archivo General del Estado de Nuevo León.
- GONZÁLEZ, Fernando M. (2006). *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. México, D.F.: Tusquets Editores.
- , (2007). "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)", en: *Historia y Grafía*, no. 29.
- GONZÁLEZ, Fidel (2002). *México, tierra de mártires*. Tlaquepaque, México: Editorial Alba.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José (1981). *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- HAWKING, Stephen (2007). *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*. Barcelona, España: Penguin Random House.
- HOBBSAWM, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Crítica.
- , (2011). *Guerra y Paz en el siglo XXI*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- KNIGHT, Alan (2013). *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados. México 1910-1940*. Monterrey, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Cátedra Alfonso Reyes, Fondo de Cultura Económica.
- La aventura de 200 años... Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey* (1992). Monterrey, México: Comisión de Historia del Bicentenario del Seminario de Monterrey.

- LEÓN ZAVALA, Jesús Fernando (2001). "El Real Patronato de la Iglesia", en: *Revista de la Facultad de Derecho UNAM*, no. 236.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (ed.) (1847). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano*. Barcelona, España: Imprenta de don Ramón Martín Indar.
- MACHUCA VEGA, Emilio (2017). "El arzobispo Alfonso Espino y Silva: la cruzada anticomunista en Nuevo León", en: *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, año 44, no. 44, vol. IV, enero-diciembre.
- MARCOU, Lilly (1981). *El movimiento comunista internacional desde 1945*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores.
- MARTÍNEZ VILLEGAS, Austreberto (2016). *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965- 2012)*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Historia Moderna y Contemporánea. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- MAYCOTTE, Mónica M. (coord.) (1987). *Quién es quién en Monterrey*. Monterrey, México: Libromex del Norte.
- MAYER DELAPPE, Edward Larry (1977). *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia de Hispanoamérica. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MEYER, Jean (2008). "La Iglesia católica en México, 1929-1965", en: *Historias*, no. 70, mayo-agosto.
- , (2014). *La gran controversia. Las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*. México, D.F.: Tusquets Editores.
- MONETA, Fátima (2017). "Norberto Rivera, ¿buen pastor?", en: Bernardo Barranto (coord.), *Norberto Rivera. El pastor del poder*. Ciudad de México, México: Penguin Random House Grupo Editorial.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano (2015). "De la Historia eclesiástica a la Historia religiosa. Una trayectoria historiográfica", en: *Historia Contemporánea*, no. 51.
- MONTÚFAR LÓPEZ, Casilda (1983). *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia de (1968 a 1979)*. Tesina para obtener el grado de Licenciatura en Ciencias Políticas. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MORELLO, Gustavo (2007). "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo", en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, no. 199, enero-abril.



- MUTOLO, Andrea (2015). "La polarización del episcopado mexicano en la firma de los arreglos", en: José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nueva Semana Santa: contiene el rezo eclesiástico completo tanto de las horas canónicas como de las misas y oficios de toda esta semana y de la Pascua, puesto en latín y castellano, tomo II* (1848). París, Francia: Librería de Rosa.
- OLIVERA SEDANO, Alicia (2009). "El cierre de las Iglesias", en: *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, no. 74, septiembre-diciembre.
- OLMEDO, Daniel (1991). *Historia de la Iglesia Católica*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- ORTEGA RIDAURA, Isabel (2007). "La industrialización de Monterrey: condicionantes y características del segundo auge industrial, 1940-1970", en: Isabel Ortega Ridaura (coord.), *Nuevo León en el siglo XX. La industrialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982*. Monterrey, México: Fondo Editorial Nuevo León.
- PACHECO, María Martha (2002). "¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México", en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 24, julio-diciembre.
- , (2005). "Panorama de la Iglesia católica mexicana (1955-1973)", en: *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, vol. 3, no. 72, primavera.
- PATIÑO REYES, Alberto (2011). *Libertad religiosa y principio de cooperación e Hispanoamérica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PELLICER DE BRODY, Olga (1968). "La revolución cubana en México", en: *Foro Internacional*, vol. VIII, no. 4, abril-junio.
- PEÑA GUAJARDO, Antonio (2005). *La economía novohispana y la élite local del Nuevo Reino de León en la primera mitad del siglo XVIII*. Monterrey, México: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León.
- PÉREZ ROSALES, Laura (2011). "Censura y Control. La Campaña Nacional de Moralización en los años cincuenta", en: *Historia y Grafía*, año 19, no. 37, julio-diciembre.
- PIÑERO, Antonio (2006). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- POLLARD, John (2014). *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

- PORTILLO VALADEZ, José Antonio (2002). "El Seminario de Monterrey. La educación católica en la diócesis de Monterrey", en: David Piñera Ramírez (coord.), *Historia de la educación superior en México: cuestiones esenciales y prospectiva del siglo XXI*. Mexicali, México: Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior.
- RAVIZÉ RODRÍGUEZ, Armando (1986). *El Templo de la Purísima en Monterrey*. Monterrey, México: Impresora del Norte.
- ROBLES MUÑOZ, Cristóbal (2013). "La condena de Le Sillon, un episodio de la crisis modernista, 25 agosto 1910", en: *Hispania Sacra*, vol. 65, extra 1, enero-junio.
- RODRÍGUEZ CANALES, José Manuel (2013). "Apuntes sobre la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y la teología de la liberación", en: *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, año VI, no. 16.
- ROEL, Santiago (1977). *Nuevo León. Apuntes históricos*. Monterrey, México: Ediciones Castillo.
- ROGUES, Jean (1997). "Catholicismo", en: Jean Delumeau (comp.), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, D.F.: Siglo XXI.
- ROY-LYSENCOURT, Philippe (2014). *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens*. Lovaina, Bélgica: KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, Centre for the Study of the Second Vatican Council, Peeters.
- RUIZ CABRERA, Carlos (2016). *Los movimientos universitarios de Nuevo León en los años sesenta*. Monterrey, México: Sindicato de Trabajadores de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
- RUSSELL, Bertrand (1994). *Religión y ciencia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto (2009). *El anticlericalismo oficial en Nuevo León, 1924-1936*. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- SCHELKENS, Karim, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen (2013). *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Séptimo censo general de población. Estado de Nuevo León* (1950). México, D.F.: Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística.
- Séptimo censo general de población. Resumen general* (1950). México, D.F.: Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística.



- SERRANO ÁLVAREZ, Pablo (1997). "El sinarquismo mexicano. Expresión conservadora de la región centro-oeste. Síntesis de su historia", en: *Contrastes. Revista de Historia*, no. 9-10.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis y Horacio Heredia Vázquez (2015). "La alocución de Pío IX y la condena a la legislación liberal mexicana", en: *Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, vol. 18, no. 2.
- TAGLE, Luis Antonio (2007). "La semana negra del Concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)", en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, volumen IV. La Iglesia en comunión. El tercer periodo y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- TAPIA MÉNDEZ, Aureliano (1977). *Oración fúnebre y cronología biográfica del VIII Arzobispo de Monterrey*. Monterrey, México: Impresora Monterrey, Ediciones Al Voleo.
- TINCO, Henri (1997). "La escalada de los extremismos religiosos", en: Jean Delumeau (comp.), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, D.F.: Siglo XXI.
- TISSIER DE MALLERAIS, Bernard (2010). *Monseñor Marcel Lefebvre: la biografía*. México, D.F.: Voz en el desierto.
- TORRES LÓPEZ, Erasmo E. y Ricardo Treviño García (2000). *La Primera Constitución Política de Nuevo León. Comentarios. Reproducción facsimilar*. Monterrey, México: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- TORRES MARTÍNEZ, Héctor Daniel (2014). *Monterrey Rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la Guerrilla Urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A.C.
- TORRES SEPTIÉN, Valentina (2009). "El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950-1980", en: Pilar Gonzalbo, et al. (eds.), *Una historia de los usos del miedo*. México, D.F.: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana.
- TREVIÑO VILLARREAL, Héctor Jaime (2013). *El sabinazo*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- URIBE, Mónica (2008). "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno", en: *El Cotidiano*, vol. 23, no. 149, mayo-junio.
- VÁZQUEZ ESQUIVEL, Meynardo (1989). *Los días previos a la CTM en Nuevo León, 1935-1936*. Monterrey, México: Centro de Información de Historia Regional, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- VELARDE CABRERA, Gustavo (2008). *Los arzobispos Martín y Guillermo Tritschler y Córdova. Semblanza biográfica y genealógica*. Puebla, México: Mercadeo Múltiple, División Editorial.

- VIII censo general de población. 1960. Resumen general* (1962). México, D.F.: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística.
- VIZCAYA CANALES, Isidro (2001). *Los orígenes de la industrialización de Monterrey*. Monterrey, México: Archivo General del Estado de Nuevo León.

Fuentes electrónicas

- “Acta de fundación de Monterrey, anexo núm. 1” (ca. 1819), en: *Colección Digital UANL*. [En línea; consultado el 30 de agosto de 2018]. Disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020110039/1020110039_001.pdf>
- “Catecismo de la Iglesia Católica” (1997), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 2 de julio de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p1_sp.html>
- “Código de Derecho Canónico” (1983), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 3 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P3G.HTM>
- “Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma” (2019), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 18 de abril de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiratarabi-voloritorno.html>
- “Constitución de 1824” (1824), en: *Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de febrero de 2018]. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf>
- “Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I” (1870), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2942>>
- “Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II” (1964), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>
- “Constitución dogmática *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I” (1870), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2944>>
- “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de

- 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>
- “Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II” (1963), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 18 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html>
- “Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html>
- “Declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 18 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html>
- “Decreto *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html>
- “Decreto de apertura del Concilio Vaticano I” (1869), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2940>>
- “Decreto *Optatam Totius* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 26 de febrero de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html>
- “Decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II” (1965), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 26 de febrero de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html>
- “Decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II” (1964), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 19 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html>

- “Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” (1979), en: *Jesuitas. Conferencia de Provinciales en América Latina* (sitio oficial). [En línea; consultado el 10 de junio de 2017]. Disponible en: <<http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Puebla-III-CELAM-ESP.pdf>>
- “Fidel Castro nunca fue excomulgado según ex secretario del Papa Juan XXIII” (2012), en: *Sputnik News*. [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <<https://mundo.sputniknews.com/sociedad/20120331153281005/>>
- “Francisco ante la teología de la liberación” (2016), en: *La Jornada*. [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2016/01/27/opinion/016a1pol>>
- CAVAZOS GARZA, Israel (1994). “Breve historia de Nuevo León”, en: *Breves Historias de los Estados de la República Mexicana*. [En línea; consultado el 28 de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/nleon/html/nuevoleon.html>>
- FAZIO, Carlos (2008). “Méndez Arceo y el ‘68”, en: *La Jornada*. [En línea; consultado el 27 de mayo de 2018]. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2008/01/06/sem-carlos.html>>
- JUAN XXIII (1961). “Encíclica *Mater et Magistra*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 9 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>
- JUAN XXIII (1962). “Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 17 de julio de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>
- JUAN XXIII (1963). “Encíclica *Pacem in Terris*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 25 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>
- LEÓN XIII (1891). “Encíclica *Rerum Novarum*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 6 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>
- LÓPEZ BUCIO, Baltazar (2012). “Dr. Alfonso Espino y Silva, VI Obispo de Cuernavaca (1947-1951)”, en: *Diario de Morelos*. [En línea; consultado el 22 de agosto de 2018]. Disponible en: <<http://www.diariodemorelos.com/article/dr-alfonso-espino-y-silva-vi-obispo-de-cuernavaca-1947-1951>>



- MARCOS, Gilberto (1989). "Encuentro entre Salvador Freixedo con monseñor Aureliano Tapia y monseñor Jorge Rady en FORO", en: *YouTube*. [En línea; consultado el 21 de diciembre de 2018]. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=fxAOi3lq5DM>>
- MARTÍNEZ, Sanjuana (2010). "«La legión debe desaparecer»", en: *La Jornada*. [En línea; consultado el 5 de diciembre de 2018]. Disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2010/06/06/sociedad/033n1soc>>
- PABLO VI (1964). "Discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 14 de abril de 2018]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html>
- PABLO VI (1964). "Encíclica *Ecclesiam Suam*", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 20 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>
- PABLO VI (1967). "Encíclica *Populorum Progressio*", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 29 de junio de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>
- PABLO VI (1968). "Discurso de S.S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia de Medellín", en: *Consejo Episcopal Latinoamericano-Celam* (sitio oficial). [En línea; consultado el 5 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.celam.org/noticelam/Imagenes/img_noticias/docu5a173f2779bd9_23112017_235pm.pdf>
- Pío IX (1846). "Encíclica *Qui Pluribus*", en: *Enciclopedia Mercabá* [En línea; consultado el 4 de febrero de 2018]. Disponible en: <http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm>
- Pío IX (1864). "Encíclica *Quanta Cura y Syllabus*", en: *Filosofía en español* [En línea; consultado el 2 de abril de 2017]. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>
- Pío X (1907). "Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 5 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>
- Pío XI (1925). "Encíclica *Quas Primas*", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 22 de enero de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html>
- Pío XI (1926). "Encíclica *Iniquis Afflictisque*", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de marzo de 2018]. Disponible en:

- <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18111926_iniquis-afflictisque.html>
- PÍO XI (1928). “Encíclica *Mortalium Animos*”, en: *Catholic.net*. [En línea; consultado el 30 de diciembre de 2018]. Disponible en: <<https://es.catholic.net/op/articulos/19089/cat/703/mortalium-animos.html>>
- PÍO XI (1931). “Encíclica *Quadragesimo Anno*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 4 de julio de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>
- PÍO XI (1937). “Encíclica *Divini Redemptoris*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 29 de marzo de 2018]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>
- PÍO XII (1950). “Encíclica *Humani generis*”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 3 de julio de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>
- ROSA, Martín de la (1979). “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)”, en: *Cuadernos Políticos*. [En línea; consultado el 5 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.19/CP19.7.Martin_de_la_Rosa.pdf>
- SALINAS MÁRQUEZ, César (2015). “80 años de Sembradores de la Amistad”, en: *Centro de Información Empresarial de Nuevo León*. [En línea; consultado el 23 de noviembre de 2018]. Disponible en: <<https://centrocien.wordpress.com/2015/09/25/80-anos-de-siembra/>>.
- TORRES SEPTIÉN, Valentina (2007). “Archivo histórico de la Acción Católica Mexicana. Un acervo para la historia de la educación”, en: *Consejo Mexicano de Investigación Educativa*. [En línea; consultado el 1 de octubre de 2018]. Disponible en: <<http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177>>
- VALERIANO, Antonio (1649). “Nican mopohua (Virgen de Guadalupe, apariciones)”, en: *Fundación El Libro Total*. [En línea; consultado el 28 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=8795_8413>



Entrevistas

Entrevista realizada al presbítero Alfonso Figueroa Ochoa (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1963 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y párroco del curato de Santa Ana entre 1964 y 1970) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 27 de junio de 2019.

Entrevista realizada al presbítero Ausencio Rivera Pérez (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1966 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia de San Juan Bautista en Cadereyta entre 1966 y 1974) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 6 de junio de 2019.

Entrevista realizada al presbítero José Abramo Torres (quien realizó sus estudios de teología en Roma durante el Concilio Vaticano II, siendo ordenado sacerdote el 25 de abril de 1965 por el arzobispo de Bari, Enrico Nicodemo) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 25 de junio de 2018.

Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.





Notas

Introducción

¹ JUAN XXIII (1962). “Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII”, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 17 de julio de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>

² Una diócesis es una categoría administrativa que alude al territorio gobernado por un obispo, y que comprende un conjunto de iglesias locales. Por su parte, una arquidiócesis es un título honorífico que, en función de su importancia o antigüedad, reciben ciertas diócesis. Los obispos que gobiernan una arquidiócesis son denominados arzobispos. Ahora bien, una provincia eclesiástica es un conjunto de diócesis (llamadas sufragáneas) que se encuentran encabezadas por una arquidiócesis.

³ CHENAUX, Philippe (2014). *El Concilio Vaticano II*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, p. 9.

⁴ Roberto Blancarte propone una delimitación temporal muy similar para el análisis del periodo conciliar en México, aseverando que “el Concilio Vaticano II fue el acontecimiento principal que habría de repercutir mayormente en la Iglesia mexicana durante la década 1959-1968”. Véase: BLANCARTE, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, p. 167.

⁵ “Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma” (2019), en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 18 de abril de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiriatarabi-voloritorno.html>

⁶ Si bien en algunos trabajos es posible localizar información significativa sobre la época estudiada, ninguno centra su atención en la Iglesia regiomontana como objeto de estudio. Sobre el ministerio episcopal del arzobispo Alfonso Espino y Silva, véanse: TAPIA MÉNDEZ, Aureliano (1977). *Oración fúnebre y cronología biográfica del VIII Arzobispo de Monterrey*. Monterrey, México: Impresora Monterrey, Ediciones Al Voleo; y MACHUCA VEGA, Emilio (2017). “El arzobispo Alfonso Espino y Silva: la cruzada anticomunista en Nuevo León (1961)”, en: *Humanitas. Anuario del Centro*

de *Estudios Humanísticos*, año 44, no. 44, vol. IV, enero-diciembre, pp. 49-72. Con respecto al influjo que los miembros de la Compañía de Jesús ejercieron entre los estudiantes católicos durante las décadas de 1960 y 1970, y sobre su incidencia en la guerrilla urbana, véanse: TORRES MARTÍNEZ, Héctor Daniel (2014). *Monterrey Rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la Guerrilla Urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A.C.; y ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía (2019). *La OCU: Una historia contada a través de diversas perspectivas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A.C. Sobre el anticomunismo regiomontano, véanse: ÁVILA ÁVILA, J. Jesús (2013). “¡En manos libres, siempre libros! La rebelión contra el libro de texto gratuito, 1962”, en: *Actas. Revista de Historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, no. 11, enero-junio, p. 14; y TREVIÑO VILLARREAL, Héctor Jaime (2013). *El sabinazo*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León. Todos los anteriores trabajos indiscutiblemente prepararon el camino para la realización del presente estudio sobre el impacto del Vaticano II en la arquidiócesis regiomontana.⁷ MONTERO GARCÍA, Feliciano (2015). “De la Historia eclesiástica a la Historia religiosa. Una trayectoria historiográfica”, en: *Historia Contemporánea*, no. 51, pp. 489-493.

⁸ ELIADE, Mircea (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México, D.F.: Ediciones Era, p. 20.

⁹ Para otros autores, sin embargo, fue Eusebio de Cesarea, obispo cristiano del siglo IV, quien inauguró esta corriente con su obra *Historia eclesiástica*. A decir de Ana María Bidegain, es Eusebio “quien imprimirá a los estudios sobre la historia de la Iglesia su carácter eclesiástico, es decir, estudio de la historia de la institución en su estamento jerárquico y con vistas a la conservación del poder de este estamento”. Véase: BIDEGAIN, Ana María (1996). “De la Historia eclesiástica a la Historia de las religiones”, en: *Historia Crítica*, no. 12, enero-junio, p. 2.

¹⁰ Para ahondar en los rasgos esenciales del método histórico-religioso, véase: DIEZ DE VELASCO, Francisco (2002). *Introducción a la Historia de las religiones*. Madrid, España: Editorial Trotta, pp. 39-54.

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹² ALBERIGO, Giuseppe (dir.) (2002). *Historia del Concilio Vaticano II, volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, p. 12.

¹³ ALBERIGO, Giuseppe (dir.) (2008). *Historia del Concilio Vaticano II, volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del*

Concilio (septiembre-diciembre 1965). Salamanca, España: Ediciones Sígueme, p. 569.

¹⁴ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

¹⁶ “Clearly, as those at Vatican II discovered, a plurality of continuities and discontinuities can be detected when retracing the evolution of contemporary Catholicism”. Véase: SCHELKENS, Karim, John A. Dick y Jürgen Mettepenningen (2013). *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*. Leiden, Países Bajos: Brill, p. 161. La traducción es del autor de la presente investigación.

¹⁷ ALBERIGO, Giuseppe (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, p. 15.

¹⁸ Philippe Chenaux entiende por “historización del Concilio” el proceso de convertir al Vaticano II en objeto de estudio de la disciplina histórica. De acuerdo con este autor, la historización del Concilio inició en Europa con las investigaciones de la Escuela de Bolonia. Véase: CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 191.

¹⁹ MAYER DELAPPE, Edward Larry (1977). *La política social de la Iglesia Católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia de Hispanoamérica. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, p. IV.

²⁰ MARTÍNEZ VILLEGAS, Austreberto (2016). *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahuacan, Morelos (1965- 2012)*. Tesis para obtener el grado de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, p. 503.

²¹ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 237.

²² Si bien, en otros escritos, Blancarte ha asumido interpretaciones divergentes a la de la Escuela de Bolonia. Por ejemplo, en un ensayo publicado en 1993, este aseveró que el Concilio en realidad representó una nueva etapa de enfrentamiento entre la Iglesia y el mundo moderno, de la siguiente manera: “el Concilio Vaticano II no significa para la Iglesia católica una asimilación de la modernidad, sino simple y sencillamente una especie de incorporación de un mejor instrumental, de mejores herramientas, para combatir al mundo moderno”. Véase: BLANCARTE, Roberto (1993). “Cristianismo y mundo moderno: una relación ambigua”, en: Rodolfo Casillas (ed.), *Problemas socio-religiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México, D.F.: Cuadernos FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, p. 46.

²³ SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto (2009). *El anticlericalismo oficial en*



Nuevo León, 1924-1936. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 245-277.

²⁴ ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p. 25.

²⁵ ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Guadarrama, Punto Omega, pp. 10 y 12.

²⁶ DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, España: Akal Editor, p. 39.

²⁷ De acuerdo con los especialistas en el Nuevo Testamento, incluyendo a investigadores católicos y protestantes, las cartas auténticamente paulinas constituyen los escritos cristianos más antiguos que se conocen (redactados entre 50 y 55 d.C.), y son: Romanos, 1 de Corintios, 2 de Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 de Tesalonicenses y Filemón. Se acepta generalmente que el resto de cartas atribuidas a Pablo son de carácter pseudoepigráfico y probablemente fueron escritas por discípulos del apóstol. Las cartas pastorales están datadas entre 90 y 110 d.C. Véase: PIÑERO, Antonio (2006). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid, España: Editorial Trotta, pp. 253 y 457.

²⁸ *Ibid.*, pp. 443-445.

²⁹ ROGUES, Jean (1997). "Catolicismo", en: Jean Delumeau (comp.), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, D.F.: Siglo XXI, p. 87.

³⁰ MEYER, Jean (2014). *La gran controversia. Las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*. México, D.F.: Tusquets Editores, pp. 106-109.

³¹ "Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II" (1964), párrafo 22, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html>

³² FRANZEN, August (2009). *Historia de la Iglesia*. Cantabria, España: Editorial Sal Terrae, p. 230.

³³ MEYER, Jean (2008). "La Iglesia católica en México, 1929-1965", en: *Historias*, no. 70, mayo-agosto, p. 56.

Capítulo 1. El camino al Concilio Vaticano II: de la condena al diálogo con el mundo moderno, 1832-1968

¹ A menos que se indique lo contrario, las referencias bíblicas se han tomado de la edición de 1963 de la Santa Biblia, versión católica Félix Torres Amat, publicada por la Sociedad Bíblica Católica Nacional con la aprobación del cardenal José Garibi Rivera, entonces arzobispo de Guadalajara.

² Además de en la literatura juanina, esta idea se encuentra presente tanto en los escritos paulinos como en los demás Evangelios. Véanse: Lucas 16:8; Juan 14:30; 16:11; Romanos 12:2; 1 Corintios 2:6; y Efesios 6:12.

³ AGUSTÍN DE HIPONA (2011). *La ciudad de Dios*. México, D.F.: Editorial Porrúa, p. 394.

⁴ Esto explica el que la Iglesia denomine a los asuntos del mundo como “temporales” o “seculares” (“del siglo”), lo cual alude a su carácter efímero y pecaminoso.

⁵ “Catecismo de la Iglesia Católica” (1997), párrafo 770, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 2 de julio de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p1_sp.html>

⁶ FRANZEN, August, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

⁷ TINCQ, Henri (1997). “La escalada de los extremismos religiosos”, en: Jean Delumeau (comp.), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, D.F.: Siglo XXI, p. 531.

⁸ ECHEVERRÍA, Bolívar (2009). ¿Qué es la modernidad? México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 8.

⁹ Por ejemplo, el historiador Edward Gibbon en su obra *Decadencia y caída del Imperio Romano*, publicada entre 1776 y 1779, presentó un panorama histórico del cristianismo primitivo que contrastaba marcadamente con las hagiografías y las historias tradicionales de la Iglesia. La diferencia radicaba en que Gibbon se mostró muy crítico con las fuentes consultadas. Su obra sufrió de gran rechazo por parte de la Iglesia católica. Véase: GIBBON, Edward (2013). *Los cristianos y la caída de Roma*. México, D.F.: Taurus.

¹⁰ ROGUES, Jean, *op. cit.*, p. 93.

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² FINKELSTEIN, Israel y Neil Asher Silberman (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de sus textos sagrados*. Madrid, España: Siglo XXI Editores, p. 53.

¹³ RUSSELL, Bertrand (1994). *Religión y ciencia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 50.

¹⁴ SCHELKENS, Karim, *et al.*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ PÍO IX (1846). “Encíclica *Qui Pluribus*”, en: *Enciclopedia Mercabá* [En

línea; consultado el 4 de febrero de 2018]. Disponible en: <http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm>

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Pío IX (1864). “Encíclica *Quanta Cura* y *Syllabus*”, en: *Filosofía en español* [En línea; consultado el 2 de abril de 2017]. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>

¹⁸ “Decreto de apertura del Concilio Vaticano I” (1869), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2940>>

¹⁹ “Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I” (1870), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2942>>

²⁰ OLMEDO, Daniel (1991). *Historia de la Iglesia Católica*. México, D.F.: Editorial Porrúa, pp. 623 y 624.

²¹ *Ibid.*, p. 622.

²² TINCQ, Henri, *op. cit.*, p. 515.

²³ FOUILLOUX, Étienne (2002) “Iglesia católica y «mundo moderno» (siglos XIX y XX)”, en: Paul Aubert (comp.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid, España: Casa de Velázquez, p. 79.

²⁴ BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 23.

²⁵ TINCQ, Henri, *op. cit.*, p. 517.

²⁶ FRANZEN, August, *op. cit.*, p. 358.

²⁷ MEYER, Jean, *op. cit.*, p. 56.

²⁸ TINCQ, Henri, *op. cit.*, p. 517.

²⁹ FRANZEN, August, *op. cit.*, pp. 345 y 346.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 358.

³² ROBLES MUÑOZ, Cristóbal (2013). “La condena de *Le Sillon*, un episodio de la crisis modernista, 25 agosto 1910”, en: *Hispania Sacra*, vol. 65, extra 1, enero-junio, p. 288.

³³ Pío X (1907). “Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*”, párrafo 1a, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 5 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>

³⁴ Pío XI (1925). “Encíclica *Quas Primas*”, párrafo 23, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 22 de enero de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html>

³⁵ Pío XI (1928). “Encíclica *Mortalium Animos*”, en: *Catholic.net*. [En línea; consultado el 30 de diciembre de 2018]. Disponible en: <<https://es.catholic.net/op/articulos/19089/cat/703/mortalium-animos.html>>



³⁶ POLLARD, John (2014). *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, p. 234.

³⁷ Citado en: FOUILLOUX, Étienne, *op. cit.*, p. 85.

³⁸ PÍO XII (1950). “Encíclica *Humani generis*”, párrafo 29, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 3 de julio de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>

³⁹ HAWKING, Stephen (2007). *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*. Barcelona, España: Penguin Random House, p. 39. Dicho sea de paso, la teoría del *Big Bang* fue postulada por primera vez en 1931 por el astrofísico y sacerdote belga Georges Lemaitre.

⁴⁰ ALBERIGO, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

⁴¹ Philippe Chenaux alude a otros dos movimientos preconciarios: el movimiento mariano, que proponía que se hicieran algunas precisiones dogmáticas en torno a la figura de la Virgen María, y el movimiento de apostolado seglar, que solicitaba que el papel de los laicos fuera redimensionado. Véase: CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, pp. 21-36.

⁴² HOBBSAWM, Eric (2011). *Guerra y Paz en el siglo XXI*. Barcelona, España: Editorial Crítica, p. 7.

⁴³ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁴ GADDIS, John Lewis (2011). *Nueva historia de la Guerra Fría*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 6.

⁴⁵ “In many ways, the Cold War would also drive these efforts, as East and West competed for military advantage, political influence, and technological superiority”. Véase: BILLIE, Matt y Erika Lishock (2004). *The First Space Race: Launching the World’s First Satellites*. U.S.: Texas A&M University Press, p. 26. La traducción es del autor de la presente investigación.

⁴⁶ MORELLO, Gustavo (2007). “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 49, no. 199, enero-abril, p. 85.

⁴⁷ HOBBSAWM, Eric (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Crítica, p. 331.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 324, 326 y 334.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 339.

⁵⁰ LEÓN XIII (1891). “Encíclica *Rerum Novarum*”, párrafo 1a, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 6 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>

⁵¹ PÍO XI (1931). “Encíclica *Quadragesimo Anno*”, párrafos 49f y 117c, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 4 de julio de 2017].

Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadagesimo-anno.html>

⁵² Citado en: MEYER, Jean, *La gran controversia*, p. 381.

⁵³ *Ibid.*, p. 391.

⁵⁴ CHENAUX, Philippe (2012). “El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21, p. 324.

⁵⁵ “Fidel Castro nunca fue excomulgado según ex secretario del Papa Juan XXIII” (2012), en: *Sputnik News*. [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <<https://mundo.sputniknews.com/sociedad/20120331153281005/>>

⁵⁶ MEYER, Jean, *op. cit.*, pp. 406 y 407.

⁵⁷ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁸ JUAN XXIII (1961). “Encíclica *Mater et Magistra*”, párrafo 239, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 9 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>

⁵⁹ *Ibid.*, párrafo 256.

⁶⁰ SCHELKENS, Karim, *et al.*, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

⁶² *Ibid.*, p. 148.

⁶³ “Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 1.

⁶⁴ Este paradigma esta presente en la constitución *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I, el cual rechazó la dependencia de la Santa Sede con respecto a las autoridades civiles, reiterando que el papa es el máximo líder de la Iglesia y que su poder no se encuentra sometido a ningún otro. Véase: “Constitución dogmática *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I” (1870), en: *Conoze* [En línea; consultado el 19 de mayo de 2019]. Disponible en: <<http://www.conoze.com/doc.php?doc=2944>>

⁶⁵ *Ibid.*, párrafo 36.

⁶⁶ *Ibid.*, párrafos 116, 118 y 119.

⁶⁷ “Decreto *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II” (1965), párrafo 9, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html>

⁶⁸ CHENAUX, Philippe, *El Concilio Vaticano II*, p.76.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 110-112.

⁷⁰ “Decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II” (1964), párrafo 1, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 19 de abril de



2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html>

⁷¹ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p.140.

⁷² “Declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II” (1965), párrafo 2b, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 18 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html>

⁷³ *Ibid.*, párrafo 4f.

⁷⁴ Dicha enseñanza fue reinterpretada por el Concilio, adquiriendo el sentido de que “no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella”. Véase: “Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 14.

⁷⁵ “Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II” (1965), párrafo 6, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html>

⁷⁶ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁷ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II” (1965), párrafo 2b, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 30 de abril de 2017]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>

⁷⁸ *Ibid.*, párrafo 45a.

⁷⁹ *Ibid.*, párrafo 4d.

⁸⁰ *Ibid.*, párrafo 7c.

⁸¹ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II”, párrafo 21f.

⁸² “Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 16.

⁸³ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II”, párrafo 36b.

⁸⁴ *Ibid.*, párrafo 54a.

⁸⁵ MORELLO, Gustavo, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁶ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II”, párrafo 75f.

⁸⁷ A lo mucho, el Concilio Vaticano II se refirió al comunismo de manera subrepticia, al rechazar el ateísmo. En *Gaudium et Spes* se afirmó lo siguiente: “Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano

hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público". De esta manera, el Concilio evitó referirse directamente a los regímenes socialistas y se limitó a condenar la negación de la existencia de Dios, propia del materialismo marxista. Véase: "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual", párrafo 20b.

⁸⁸ CHENAUX, Philippe, "El giro del Concilio", p. 330.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 336.

⁹⁰ FRANZEN, August, *op. cit.*, p. 389.

⁹¹ CHENAUX, Philippe, *El Concilio Vaticano II*, pp. 67-69.

⁹² ROY-LYSENCOURT, Philippe (2014). *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens*. Lovaina, Bélgica: KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, Centre for the Study of the Second Vatican Council, Peeters, p. 10.

⁹³ *Ibid.*, pp. 16 y 17.

⁹⁴ JUAN XXIII, "Solemne apertura del Concilio Vaticano II. Discurso de Su Santidad Juan XXIII".

⁹⁵ "Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia", párrafo 1.

⁹⁶ Franzen y Alberigo coinciden en este planteamiento. Véanse: FRANZEN, August, *op. cit.*, p. 385, y ALBERIGO, Giuseppe, *Breve historia del Concilio Vaticano II*, p. 31.

⁹⁷ TINCQ, Henri, *op. cit.*, p. 519.

⁹⁸ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁹ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, pp. 172-177.

¹⁰⁰ Para una revisión pormenorizada sobre la crisis postconciliar, véase: *Ibid.*, pp. 171-188.

¹⁰¹ El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) se organizó en 1955 durante la Conferencia General de Río de Janeiro, y su principal función consistía en coordinar las acciones de la Iglesia romana en el continente americano. Véase: OLMEDO, Daniel, *op. cit.*, p. 753.

¹⁰² MORELLO, Gustavo, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰³ PABLO VI (1967). "Encíclica *Populorum Progressio*", párrafo 1, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 29 de junio de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>



¹⁰⁴ *Ibid.*, párrafo 3.

¹⁰⁵ *Ibid.*, párrafo 26.

¹⁰⁶ *Ibid.*, párrafo 31.

¹⁰⁷ *Ibid.*, párrafo 83.

¹⁰⁸ ARIAS TRUJILLO, Ricardo (2009). “El episcopado colombiano en los años 1960”, en: *Revista de Estudios Sociales*, no. 33, agosto, p. 83.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ El papa inauguró la Conferencia del CELAM el 24 de agosto de 1968 en la Catedral Primada de Bogotá, pues en realidad no estuvo en Medellín. Durante esta visita, Pablo VI también participó en la clausura del trigésimo noveno Congreso Eucarístico Internacional, también en Bogotá.

¹¹¹ PABLO VI (1968). “Discurso de S.S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia de Medellín”, en: *Consejo Episcopal Latinoamericano-Celam* (sitio oficial). [En línea; consultado el 5 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.celam.org/noticelam/Images/img_noticias/docu5a173f2779bd9_23112017_235pm.pdf>

¹¹² *Idem.*

¹¹³ DUSSEL, Enrique (1979). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México, D.F.: Editorial Edicol, Centro de Estudios Euméricos, p. 78.

¹¹⁴ MORELLO, Gustavo, *op. cit.*, p. 93. Enrique Dussel también afirma que en “todo este camino se produjo una enorme maduración teológica, teología ya latinoamericana y a partir del hecho del descubrimiento de la dependencia del capitalismo internacional y de la opresión de clases dentro de las estructuras nacionales”. Véase: DUSSEL, Enrique, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁵ RODRÍGUEZ CANALES, José Manuel (2013). “Apuntes sobre la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y la teología de la liberación”, en: *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, año VI, no. 16, p. 22.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁷ “Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” (1979), en: *Jesuitas. Conferencia de Provinciales en América Latina* (sitio oficial). [En línea; consultado el 10 de junio de 2017]. Disponible en: <<http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Puebla-III-CELAM-ESP.pdf>>

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ Si bien es cierto que la Santa Sede condenó de manera general a la teología de la liberación, anatemizando a autores representativos como Leonardo Boff y Ernesto Cardenal —proscripción en la cual fue determinante el cardenal Ratzinger—, cabe precisar que no ha existido una sola modalidad de la teología de la liberación. Por ello, no en todas sus variantes se asemeja al marxismo y, de tal modo, no todos los simpatizantes de dicha



corriente teológica fueron condenados, por ejemplo, Gustavo Gutiérrez ha sido plenamente reivindicado por Roma. Además, puede afirmarse que el papa Francisco ha retomado en parte algunos de sus principios, desde que afirmó enfáticamente: “quiero una Iglesia pobre y para los pobres”. Véase: “Francisco ante la teología de la liberación” (2016), en: *La Jornada*. [En línea; consultado el 24 de junio de 2017]. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2016/01/27/opinion/016a1pol>>

¹²⁰ CABRERA, Paula (2001). “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica”, en: *ILHA. Revista de Antropología*, vol. 3, no. 1, p. 124.

¹²¹ *Ibid.*, p. 125 y 126.

¹²² *Idem.*

Capítulo 2. El catolicismo en México ante la renovación conciliar: anti-liberalismo, anticomunismo y aggiornamento, 1855-1968.

¹ “Constitución de 1824” (1824), en: *Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de febrero de 2018]. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf>

² Se llamaba Patronato Real a la institución medieval a través de la cual el papa otorgaba autoridad a los monarcas para que estos tomaran decisiones en materia eclesíastica, entre ellas, la designación de los obispos de las diócesis que se encontraban dentro de sus reinos. En la América hispánica, la Iglesia se encontraba bajo la protección de los reyes de España, quienes ejercían el Patronato Real. Al independizarse México de la Corona española, se pretendió que los gobernantes mexicanos continuaran ejercitando dicha prerrogativa, ahora bajo el nombre de “Patronato Nacional”. Véase: LEÓN ZAVALA, Jesús Fernando (2001). “El Real Patronato de la Iglesia”, en: *Revista de la Facultad de Derecho UNAM*, no. 236, pp. 288, 291 y 298.

³ GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia (2008). “Anticlericalismo en México, 1824-1891”, en: Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*. México, D.F.: H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Santa Fe, Miguel Ángel Porrúa, pp. 326-328.

⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵ BLANCARTE, Roberto (2013). *Laicidad en México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, pp. 19 y 20.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis y Horacio Heredia Vázquez (2015). “La alocución de Pío IX y la condena a la legislación liberal mexicana”, en: *Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, vol. 18, no. 2, p. 295.

⁸ *Ibid.*, p. 296. Cabe, sin embargo, aclarar que tanto la encíclica *Quanta Cura* como el *Syllabus* (ambos de 1864, como previamente se mencionó) contienen condenas hacia algunos principios del liberalismo político, mismas que comúnmente han sido interpretadas como alusiones a lo que ocurría en países con regímenes liberales, como México (pese a que ninguno haya sido mencionado explícitamente). Véase: PATIÑO REYES, Alberto (2011). *Libertad religiosa y principio de cooperación e Hispanoamérica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 74.

⁹ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

¹¹ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, pp. 37-40.

¹² PATIÑO REYES, Alberto, *op. cit.*, p. 82.

¹³ *Ibid.*, pp. 83 y 84.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 79 y 80.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ CÓRDOVA, Arnaldo (1973). *La ideología de la Revolución Mexicana*. México, D.F.: Ediciones Era, p. 90.

¹⁷ AGUIRRE, Gabriela (2008). “La Iglesia católica y la Revolución mexicana, 1913-1920”, en: *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, vol. 6, no. 84, primavera, p. 45.

¹⁸ GONZÁLEZ, Fidel (2002). *México, tierra de mártires*. Tlaquepaque, México: Editorial Alba, pp. 43 y 44.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 44 y 46.

²⁰ AGUIRRE, Gabriela, “La Iglesia católica y la Revolución mexicana”, p. 54.

²¹ *Ibid.*, pp. 52-54.

²² GONZÁLEZ, Fidel, *México, tierra de mártires*, p. 42.

²³ KNIGHT, Alan (2013). *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados. México 1910-1940*. Monterrey, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Cátedra Alfonso Reyes, Fondo de Cultura Económica, p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁵ Knight y Blancarte coinciden en este planteamiento. Véase: BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, p. 19, y KNIGHT, Alan, *op. cit.*, p. 137. Cabe decir que no todos los revolucionarios sostenían el mismo espíritu anticlerical, lo que quedó demostrado cuando, años más tarde, el general Manuel Ávila Camacho se declaró creyente, previo a su ascenso a la presidencia de México en 1940. De hecho, la facción revolu-

cionaria anticlerical constituía una minoría, elemento que explica porqué su proyecto finalmente fracasó. Véase: KNIGHT, Alan, *op. cit.*, p. 141.

²⁶ OLIVERA SEDANO, Alicia (2009). “El cierre de las Iglesias”, en: *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, no. 74, septiembrediciembre, p. 106.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ *Idem.*

²⁹ “Nor must you conclude, Venerable Brothers, that all your prayers have been in vain simply because the Mexican Government, impelled by its fanatical hatred of religion, continued to enforce more harshly and violently from day to day its unjust laws”. Véase: Pío XI (1926). “Encíclica *Iniquis Afflictisque*”, párrafo 3, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 24 de marzo de 2018]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18111926_iniquis-afflictisque.html> La traducción es del autor de la presente investigación.

³⁰ “Marvelous indeed is the glory of the Divine Spouse of Christ who, through the course of the centuries, can depend, without fail, upon a brave and generous offspring ever ready to suffer prisons, stripes, and even death itself for the holy liberty of the Church!”. Véase: *Ibid.*, párrafo 4. La traducción es del autor de la presente investigación.

³¹ “One thing more remains for Us to do, Venerable Brothers, namely, to pray and implore Our Lady of Guadalupe, heavenly patroness of the Mexican people, that she pardon all these injuries and especially those which have been committed against her, that she ask of God that peace and concord may return to her people. And if, in the hidden designs of God that day which We so greatly desire is far distant, may she in the meantime console her faithful children of Mexico and strengthen them in their resolve to maintain their liberty by the profession of their Faith”. Véase: *Ibid.*, párrafo 31. La traducción es del autor de la presente investigación.

³² “Its members attempted, working in harmony and with assiduity, to organize and instruct Catholics so that they would be able to present a united invincible front to the enemy”. Véase: *Ibid.*, párrafo 26. La traducción es del autor de la presente investigación.

³³ KNIGHT, Alan, *op. cit.*, p. 139.

³⁴ MUÑOLO, Andrea (2015). “La polarización del episcopado mexicano en la firma de los arreglos”, en: José Luis Soberanes Fernández y Óscar Cruz Barney (coords.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la jerarquía católica y el fin de la guerra cristera. Aspectos jurídicos e históricos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 168.

³⁵ MEYER, Jean, “La Iglesia católica en México, 1929-1965”, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, pp. 57 y 59. Para mayor precisión sobre el concepto de “mundo” en la terminología de la Iglesia, véase capítulo 1.

³⁷ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 31.

³⁸ MEYER, Jean, *op. cit.*, pp. 59 y 60.

³⁹ *El Informador*, 21 de julio de 1934. Guadalajara, México, p. 2.

⁴⁰ Un artículo publicado en el semanario católico *Señal*, en 1957, lo expresa de la siguiente manera: “Capitalismo o Comunismo. ¡Vaya falso dilema! No tenemos dos a elegir, ¡que son uno y el mismo! Cambian de piel más no de lobo. Si en algo difieren consistirá en que la burguesía no se atrevió a tanto, y el comunismo, más audaz, lleva la codicia capitalista hasta sus últimas consecuencias pavorosas”. Véase: *Señal. Semanario católico*, 31 de marzo de 1957, no. 141. México, D.F., p. 6.

⁴¹ Blancarte además pone de manifiesto que, para el clero, el liberalismo era a su vez considerado herencia del protestantismo, principalmente por su carácter individualista. De esta manera, antiprottestantismo, antiliberalismo y anticomunismo eclesiásticos, rasgos todos del intransigentismo católico, estuvieron fuertemente ligados durante este periodo. Véase: BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 75.

⁴² AGUIRRE, Gabriela (1998). “Acciones y reajustes del clero católico en México 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917”, en: *Iztapalapa*, no. 43, enero-junio, p. 120-122.

⁴³ Pío XI (1937). “Encíclica *Divini Redemptoris*”, párrafo 19, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 29 de marzo de 2018]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>

⁴⁴ TORRES SEPTIÉN, Valentina (2009). “El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950-1980”, en: Pilar Gonzalbo, *et al.* (eds.), *Una historia de los usos del miedo*. México, D.F.: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, p. 311.

⁴⁵ PACHECO, María Martha (2002). “¡Cristianismo sí, comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, no. 24, julio-diciembre, pp. 144 y 153.

⁴⁶ PELLICER DE BRODY, Olga (1968). “La revolución cubana en México”, en: *Foro Internacional*, vol. VIII, no. 4, abril-junio, p. 368.

⁴⁷ MEYER, Jean, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁸ Pío XI, “*Divini Redemptoris*”, párrafo 86.

⁴⁹ Por ejemplo, en 1961 el cardenal José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara, en su *Carta pastoral sobre el comunismo* declaró que la “Sma. Virgen de Guadalupe que ha sido siempre para nosotros poderosa intercesora y nos ha salvado de tantos peligros, seguirá sin duda pidiendo por su pueblo mexicano”. Véase: *Señal. Semanario católico*, 20 de agosto de

1961, no. 362. México, D.F., p. 9. Por su parte, el Pbro. Pedro Velázquez, director del Secretariado Social Mexicano, afirmó: “Hoy María vuelve a ser nuestro Estandarte, nuestra protectora, nuestro auxilio, nuestra Madre, en esta lucha por la libertad contra la esclavitud interior del pecado y la exterior amenazante del comunismo”. Véase: *Señal. Semanario católico*, 6 de noviembre de 1960, no. 323. México, D.F., p. 9.

⁵⁰ *Señal. Semanario católico*, 18 de junio de 1961, no. 353. México, D.F., p. 3.

⁵¹ *Señal. Semanario católico*, 20 de agosto de 1961, no. 362. México, D.F., p. 9.

⁵² BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 178.

⁵³ *Señal. Semanario católico*, 18 de junio de 1961, no. 353. México, D.F., p. 3.

Cabe precisar que esta declaración no implica que el gobierno lopezmateísta estuvo exento de críticas por parte de la jerarquía católica, tal como ya se señaló, sino que en general la relación Iglesia-Estado era de colaboración, lo cual se afianzó de manera particular con el ascenso de Díaz Ordaz en 1964.

⁵⁴ DELUMEAU, Jean (1989). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid, España: Taurus Ediciones, p. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 607.

⁵⁹ Pío IX (1864). “Encíclica *Quanta Cura y Syllabus*”, en: *Filosofía en español*. [En línea; consultado el 2 de abril de 2017]. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>

⁶⁰ DELUMEAU, Jean, *op. cit.*, p. 604.

⁶¹ PACHECO, María Martha, *op. cit.*, p. 157.

⁶² *Señal. Semanario católico*, 18 de junio de 1961, no. 353. México, D.F., p. 3.

⁶³ *Señal. Semanario católico*, 4 de junio de 1961, no. 351. México, D.F., p. 28.

⁶⁴ MEYER, Jean, *La gran controversia*, p. 405.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 406.

⁶⁶ PACHECO, María Martha, *op. cit.*, p. 152.

⁶⁷ Para una revisión más detallada sobre los aspectos del comunismo que fueron objetados por la Iglesia mexicana durante este periodo, véanse: PACHECO, María Martha, *op. cit.*, pp. 143-170 y TORRES SEPTIÉN, Valentina, “El miedo de los católicos mexicanos”, pp. 311-327.

⁶⁸ Pío XI, “*Divini Redemptoris*”, párrafos 21 y 60.

⁶⁹ *Señal. Semanario católico*, 20 de agosto de 1961, no. 362. México, D.F., p. 8.

⁷⁰ *Señal. Semanario católico*, 4 de junio de 1961, no. 351. México, D.F., p. 28.

⁷¹ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, pp. 190 y 191.

⁷² *Señal. Semanario católico*, 28 de mayo de 1961, no. 350. México, D.F., p. 28.

⁷³ *Señal. Semanario católico*, 14 de mayo de 1961, no. 348. México, D.F., p. 4.

⁷⁴ *Señal. Semanario católico*, 7 de mayo de 1961, no. 347. México, D.F., p. 4.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ PACHECO, María Martha, *op. cit.*, p. 159.

⁷⁸ *Señal. Semanario católico*, 21 de mayo de 1961, no. 349. México, D.F., pp. 8 y 9.

⁷⁹ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁰ MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, p. 1.

⁸¹ *Idem.*

⁸² PACHECO, María Martha (2005). "Panorama de la Iglesia católica mexicana (1955-1973)", en: *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, vol. 3, no. 72, primavera, p. 76.

⁸³ *El Informador*, 11 de marzo de 1962. Guadalajara, México, p. 5.

⁸⁴ MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, pp. 2 y 3.

⁸⁵ *El Informador*, 26 de diciembre de 1964. Guadalajara, México, p. 1.

⁸⁶ Archivo de la Arquidiócesis Primada de México (en adelante: AAPM), Fondo: Episcopado, caja 232, exp. 71, *Circular de monseñor Octaviano Valdes, canciller secretario de la arquidiócesis primada de México, sobre la difusión de la reforma litúrgica*, 24 de diciembre de 1964.

⁸⁷ *El Informador*, 4 de enero de 1965. Guadalajara, México, pp. 1 y 2.

⁸⁸ *El Informador*, 23 de febrero de 1965. Guadalajara, México, p. 11.

⁸⁹ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 231, exp. 1, *Carta del arzobispo Miguel Darío Miranda al cardenal José Garibi Rivera*, 16 de abril de 1968.

⁹⁰ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 231, exp. 3, *Estudio que el V. Cabildo Metropolitano de México presenta sobre la adaptación de la Santa Iglesia Catedral a las normas del Concilio Vaticano II*, sin fecha.

⁹¹ *El Informador*, 25 de febrero de 1965. Guadalajara, México, p. 1. Es de precisar que la orden de los Caballeros de Colón fue instituida en Estados Unidos en 1882 como una entidad humanitaria y de asistencia social de carácter internacional. Al ser una organización de laicos, no depende directamente de la Iglesia católica, si bien sostiene sus principios doctrinales. Durante la Guerra Cristera, esta organización brindó su respaldo a la Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas, oponiéndose así directamente al régimen revolucionario. Asimismo, la orden tuvo injerencia en la campaña anticomunista que el clero mexicano promovió durante la Guerra Fría, pues participó en la fundación del Frente Universitario Anticomunista en Puebla, esto en 1954. De ahí la importancia de que, a raíz del Concilio Vaticano II, los dirigentes mexicanos hayan renunciado públicamente a su activismo político. Véase: URIBE, Mónica (2008). "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno", en: *El Cotidiano*, vol. 23, no. 149, mayo-junio, pp. 51 y 55.

⁹² *Idem.*

⁹³ *El Informador*, 23 de febrero de 1965. Guadalajara, México, p. 11.

⁹⁴ PABLO VI (1964). "Discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II", en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 14 de abril de 2018]. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html>

⁹⁵ *El Informador*, 13 de diciembre de 1964. Guadalajara, México, p. 2.

⁹⁶ Según la narración del *Nican mopohua*, la Virgen de Guadalupe reveló su maternidad espiritual a Juan Diego, al expresarle: "Porque en verdad yo me honro en ser madre compasiva de todos Ustedes, tuya y de todas las gentes que aquí en esta tierra están en uno, y de los demás variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión. Porque allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores". Véase: VALERIANO, Antonio (1649). "Nican mopohua (Virgen de Guadalupe, apariciones)", en: *Fundación El Libro Total*. [En línea; consultado el 28 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=8795_8413>

⁹⁷ *El Informador*, 13 de diciembre de 1963. Guadalajara, México, p. 1.

⁹⁸ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 74, exp. 3, *Carta del obispo Salvador Quezada al arzobispo Miguel Darío Miranda*, 13 de enero de 1965. La Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos se comenzó a celebrar en Francia en 1936 y gradualmente se extendió por el resto del mundo. Tras el respaldo que el Concilio Vaticano II dio al movimiento ecuménico, esta práctica fue impulsada conjuntamente por la Santa Sede y por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, de composición mayormente protestante. Véase: BURGGRAF, Jutta (2003). *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*. Madrid, España: Ediciones Rialp, pp. 280 y 281.

⁹⁹ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 254, exp. 122, *Carta de Ignacio Díaz de León al obispo Alfonso Toriz Cobián*, 10 de julio de 1968.

¹⁰⁰ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 255, exp. 26, *Borrador que explica las actividades de la Comisión Ecuménica de Servicios Religiosos para los Juegos de la XIX Olimpiada*, sin fecha.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² AAPM, Fondo: Episcopado, caja 254, exp. 103, *Carta de Ignacio Díaz de León al presbítero José R. Martínez*, 12 de noviembre de 1968.

¹⁰³ *Señal. Semanario católico*, 28 de marzo de 1963, no. 442. México, D.F., p. 3.

¹⁰⁴ *Señal. Semanario católico*, 5 de agosto de 1965, no. 560. México, D.F., p. 24. Las mayúsculas y los puntos suspensivos están en el original.

¹⁰⁵ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁷ *Idem*. Esta concepción implicaba la relegación de la religión a la esfera privada, en pos del principio de la libertad de conciencia.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁹ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 233, exp. 36, *Instructivo de monseñor Francisco Orozco Lomelín*, 4 de octubre de 1965.

¹¹⁰ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 236, exp. 96, *Carta del arzobispo Miguel Darío Miranda a monseñor Francisco Orozco Lomelín*, 18 de octubre de 1965.

¹¹¹ Pese a ello, y aunque por ese tiempo Méndez Arceo era presidente de la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, parece que se mantuvo al margen del conflicto acerca de los libros de texto. En 1960 incluso pidió disculpas ante el arzobispo Darío Miranda por guardar silencio sobre tal asunto. Véase: AAPM, Fondo: Episcopado, caja 222, exp. 24, *Carta del obispo Sergio Méndez Arceo al arzobispo Miguel Darío Miranda*, 7 de marzo de 1960.

¹¹² *Señal. Semanario católico*, 2 de julio de 1961, no. 355. México, D.F., p. 7.

¹¹³ *El Informador*, 15 de noviembre de 1964. Guadalajara, México, p. 2.

¹¹⁴ *El Informador*, 24 de octubre de 1965. Guadalajara, México, p. 4.

¹¹⁵ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 114, exp. 25, *Aclaraciones acerca de lo expresado por el señor obispo Méndez Arceo*, 17 de octubre de 1964. Méndez Arceo en realidad no se oponía a que se formularan definiciones dogmáticas en tal sentido, sino que él ponderaba el título mariano de “Madre de todos los hombres” por encima del de “Madre de la Iglesia”. Véase: MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, p. 7.

¹¹⁶ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 204.

¹¹⁷ *El Informador*, 6 de enero de 1968. Guadalajara, México, p. 7.

¹¹⁸ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 115, exp. 31, *Carta del Movimiento Cívico Tradicionalista de México a la jerarquía mexicana*, 12 de mayo de 1972; y caja 125, exp. 10, *Carta de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos Guadalupanos a la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana*, enero de 1979.

¹¹⁹ PACHECO, María Martha, *op. cit.*, pp. 70 y 71.

¹²⁰ “Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país” (1968). México, D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano, p. 5.

¹²¹ *Ibid.*, p. 7.

¹²² *Ibid.*, p. 10.

¹²³ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 52.



¹²⁸ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 234.

¹²⁹ KNIGHT, Alan, *op. cit.*, p. 193.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹³¹ *Ibid.*, p. 213.

¹³² La UNS es una agrupación de derecha fundada en Guanajuato el 23 de mayo de 1937, cuya finalidad era fungir como contrapeso ante las políticas anticlericales del régimen revolucionario. Tuvo fuerte presencia en la zona del Bajío y en estados de la región centro-oeste del país, donde la Guerra Cristera había tenido mayor alcance. La UNS pretendió ser un organismo independiente de la jerarquía mexicana, aunque se inspiraba en los principios de la doctrina social de la Iglesia. Véase: SERRANO ÁLVAREZ, Pablo (1997). "El sinarquismo mexicano. Expresión conservadora de la región centro-oeste. Síntesis de su historia", en: *Contrastes. Revista de Historia*, no. 9-10, pp. 130 y 136.

¹³³ *El Informador*, 29 de agosto de 1968. Guadalajara, México, p. 1.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹³⁵ MONTÚFAR LÓPEZ, Casilda (1983). *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia de (1968 a 1979)*. Tesina para obtener el grado de Licenciatura en Ciencias Políticas. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, p. 25.

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ El CENCOS es una institución fundada en 1964 por el ingeniero Álvarez Icaza, bajo encomienda del CEM, con la finalidad de fungir como agente de comunicación y difusión de información del episcopado mexicano. Véase: MEYER, Jean, "La Iglesia católica en México, 1929-1965", p. 83.

¹³⁸ *El Informador*, 13 de septiembre de 1968. Guadalajara, México, p. 1.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ MONTÚFAR LÓPEZ, Casilda, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia*, p. 27 y 28.

¹⁴¹ FAZIO, Carlos (2008). "Méndez Arceo y el '68", en: *La Jornada*. [En línea; consultado el 27 de mayo de 2018]. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2008/01/06/sem-carlos.html>>

¹⁴² BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 244.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *El Informador*, 27 de agosto de 1968. Guadalajara, México, p. 3-A.

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ DUSSEL, Enrique, *De Medellín a Puebla*, p. 162.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ ROSA, Martín de la (1979). "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", en: *Cuadernos Políticos*. [En línea; consultado el 5 de junio de 2018]. Disponible en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.19/CP19.7.Martin_de_la_Rosa.pdf>



Capítulo 3. Clerecía, élites e intransigentismo: la Iglesia en Monterrey en vísperas del Concilio Vaticano II, 1958-1962

¹ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Monterrey (en adelante: AHAM), Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VI, noviembre de 1958, no. 73. Monterrey, México, p. 630.

² *Ibid.*, p. 631.

³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VI, diciembre de 1958, no. 74. Monterrey, México, pp. 662 y 663.

⁴ "Acta de fundación de Monterrey, anexo núm. 1" (ca. 1819), en: *Colección Digital UANL*. [En línea; consultado el 30 de agosto de 2018]. Disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020110039/1020110039_001.pdf>

⁵ De acuerdo con el capitán Alonso de León, cuya relación está fechada en 1649, la erección del convento de Monterrey fue iniciativa del clérigo Cebrían de Acevedo, siendo los frailes Lorenzo González y Martín de Altamirano los primeros misioneros en llegar a la ciudad desde 1603. Por su parte, fray José Arlegui, en su obra publicada en 1737, afirmaba que los fundadores de este convento fueron los frailes Andrés de León, Diego de Arcaya y Antonio de Zalduendo. Véase: CAVAZOS GARZA, Israel (1961). "La obra franciscana en Nuevo León", en: *Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, año II, no. 2, enero-diciembre, p. 438.

⁶ CAVAZOS GARZA, Israel (1973). *El Señor de la Expiración del Pueblo de Guadalupe*. Monterrey, México: Comité Pro Construcción del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe, pp. 25-38.

⁷ ESPINOSA MORALES, Lydia e Isabel Ortega Ridaura (comps.) (2006). *El Nuevo Reino de León en voz de sus contemporáneos*. Monterrey, México: Fondo Editorial Nuevo León, p. 11.

⁸ *Idem.*

⁹ PEÑA GUAJARDO, Antonio (2005). *La economía novohispana y la élite local del Nuevo Reino de León en la primera mitad del siglo XVIII*. Monterrey, México: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, p. 76.

¹⁰ CAVAZOS GARZA, Israel (2009). *Crónicas y sucesidos del Monterrey Virreinal*. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 279.

¹¹ Esto no implicó un cambio en el nombre de la diócesis, que se continuó llamando de Linares o del Nuevo Reino de León.

¹² CAVAZOS GARZA, Israel (2012). *Crónicas y sucesidos del Monterrey de los siglos XIX y XX*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 48.

¹³ SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴ A partir de 1824, ya consumada la Independencia de México y establecida una forma de gobierno republicana y federal, el Nuevo Reino de León pasó a ser el estado libre, soberano e independiente de Nuevo León. Véase: ROEL, Santiago (1977). *Nuevo León. Apuntes históricos*. Monterrey, México: Ediciones Castillo, p. 119.

¹⁵ TORRES LÓPEZ, Erasmo E. y Ricardo Treviño García (2000). *La primera Constitución Política de Nuevo León. Comentarios. Reproducción facsimilar*. Monterrey, México: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 33.

¹⁶ CAVAZOS GARZA, Israel, *El Señor de la Expiración*, pp. 73-76.

¹⁷ *Boletín Oficial*, 9 de septiembre de 1857. Monterrey, México, p. 1. En el calendario litúrgico católico, el 8 de septiembre se conmemora la natividad de la Virgen María, razón por la cual en Monterrey se celebraba a la Virgen de la Purísima Concepción en ese día.

¹⁸ *Boletín Oficial*, 27 de octubre de 1857. Monterrey, México, p. 1.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *El Restaurador de la Libertad*, 18 de septiembre de 1857. Monterrey, México, p. 4.

²¹ GONZÁLEZ MAÍZ, Rocío (1995). *La participación del noreste en la conformación del Estado nacional (1855-1864)*. Monterrey, México: Archivo General del Estado de Nuevo León, p. 10.

²² *El Restaurador de la Libertad*, 13 de noviembre de 1857. Monterrey, México, p. 5.

²³ ROEL, Santiago, *op. cit.*, p. 162.

²⁴ Para un estudio detallado sobre la Iglesia católica en Nuevo León durante este periodo, así como sobre la difusión y adaptación de la doctrina social de la Iglesia en la arquidiócesis de Monterrey, véase: CAMACHO PÉREZ, Luis Fidel (2017). *El catolicismo social en la arquidiócesis de Monterrey, 1874-1926: entre el avance de la modernidad y el proyecto de restauración del orden social cristiano*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia y Estudios de Humanidades. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.

²⁵ CAVAZOS GARZA, Israel (1994). "Breve historia de Nuevo León", en: *Breves Historias de los Estados de la República Mexicana*. [En línea; consultado el 28 de septiembre de 2018]. Disponible en: <<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/nleon/html/nuevoleon.html>>

²⁶ SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto, *op. cit.*, p. 83.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, pp. 100-105.

²⁹ *Ibid.*, p. 222.

³⁰ En 1921 la arquidiócesis metropolitana de Linares pasó a denominarse arquidiócesis metropolitana de Monterrey.

³¹ *El Porvenir*, 30 de julio de 1952. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).



³² Hasta ahora, ningún trabajo de investigación se había ocupado de abordar crítica y rigurosamente la vida, labor pastoral e influencia del arzobispo Alfonso Espino y Silva en Monterrey, si bien en algunas obras es posible localizar información sobre su ministerio episcopal. Véanse: TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, y CAVAZOS GARZA, Israel (1996). *Diccionario biográfico de Nuevo León*. Monterrey, México: Grafo Print Editores, p. 148.

³³ TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, pp. 29 y 30. Merece señalarse que, para esta época, predominaba una tendencia intransigentista en la mayoría de las instituciones católicas de educación superior de Italia, lo que permite entender las posiciones conservadoras que más adelante Espino defendería. Véase: CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 64.

³⁴ TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ LÓPEZ BUCIO, Baltazar (2012). “Dr. Alfonso Espino y Silva, VI Obispo de Cuernavaca (1947-1951)”, en: *Diario de Morelos*. [En línea; consultado el 22 de agosto de 2018]. Disponible en: <<http://www.diariodemorelos.com/article/dr-alfonso-espino-y-silva-vi-obispo-de-cuernavaca-1947-1951>>

³⁶ *Idem*.

³⁷ GONZÁLEZ, Fernando M. (2006). *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. México, D.F.: Tusquets Editores, p. 107.

³⁸ *El Porvenir*, 15 de noviembre de 1962. Monterrey, México, pp. 1 y 8 (segunda sección). Cabe señalar que en dicha ceremonia también se brindó homenaje a otros dos benefactores de la congregación de los Legionarios, aunque de forma *post mortem*: al cardenal Gaetano Cicognani y a Monseñor Francisco González Arias, otrora quinto obispo de Cuernavaca. Véase: *El Porvenir*, 4 de noviembre de 1962. Monterrey, México, pp. 1 y 5 (primera sección).

³⁹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Relatio super statu archidiócesis Monterreiensis in ditione mexicana, 1964-1969*, 31 de diciembre de 1969, p. 1.

⁴⁰ CAVAZOS GARZA, Israel (2009). *Personajes de Nuevo León (y algunos de otras partes)*. Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 250.

⁴¹ *El Porvenir*, 23 de agosto de 1951. Monterrey, México, p. 10 (sección: Sociedad).

⁴² *Séptimo censo general de población. Resumen general* (1950). México, D.F.: Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, p. 92.

⁴³ *Séptimo censo general de población. Estado de Nuevo León* (1950). México, D.F.: Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, p. 8.

⁴⁴ ORTEGA RIDAURA, Isabel (2007). “La industrialización de Monterrey: condicionantes y características del segundo auge industrial, 1940-1970”, en: Isabel Ortega Ridaura (coord.), *Nuevo León en el siglo XX. La indus-*

trialización: del segundo auge industrial a la crisis de 1982. Monterrey, México: Fondo Editorial Nuevo León, p. 3.

⁴⁵ GARZA, Gustavo (1994). “El proceso de metropolización de Monterrey”, en: *Demos. Carta demográfica sobre México*, no. 7, pp. 17 y 18.

⁴⁶ ORTEGA RIDAURA, Isabel, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁷ *El Porvenir*, 31 de agosto de 1951. Monterrey, México, p. 8 (sección: Sociedad).

⁴⁸ El testamento del arzobispo Espino y Silva, fechado el 25 de julio de 1966, explicaba que “la casa arzobispal está completamente pagada y es propiedad del arzobispado para que sea la residencia del arzobispo *pro tempore*. Legalmente la representa D. Roberto Garza Sada, quien bondadosamente paga las contribuciones fiscales”. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Testamento del arzobispo Alfonso Espino y Silva*, 25 de julio de 1966.

⁴⁹ Citada por: VELARDE CABRERA, Gustavo (2008). *Los arzobispos Martín y Guillermo Tritschler y Córdova. Semblanza biográfica y genealógica*. Puebla, México: Mercadeo Múltiple, División Editorial, p. 302.

⁵⁰ *El Porvenir*, 30 de julio de 1952. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

⁵¹ Las parroquias erigidas fueron: Sagrada Familia, Espíritu Santo, Corazón Inmaculado de María, Asunción de María Santísima, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, San Juan Bosco, San Ignacio de Loyola, Nuestra Señora del Refugio, Nuestra Señora de Lourdes, Santa Rosa de Lima y Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa. Véase: TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, pp. 33 y 34.

⁵² AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año V, diciembre de 1957, no. 62. Monterrey, México, pp. 310 y 311.

⁵³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año X, noviembre de 1962, no. 121. Monterrey, México, p. 339.

⁵⁴ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁶ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Estatutos Sínodo Diocesano, 1953.

⁵⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año V, enero de 1957, no. 51. Monterrey, México, p. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ El edicto provincial estipulaba que los fieles que percibieran un salario mínimo, harían una donación voluntaria; los que ganaran menos del doble de un salario mínimo, darían medio día de salario; los que cobraran más del doble del salario mínimo y hasta 25,000 pesos anuales, darían un día de salario; los que ganaran entre 25 000 y 50 000 pesos al año, darían el medio por ciento; los que ganaran entre 50 000 y 100 000 pesos, darían tres cuartos por ciento y los que percibieran de 100 000 pesos anuales en adelante, darían el uno por ciento. De esta manera, al mismo tiempo que la cuota diocesana pretendía ser una obligación universal, no se exigió una contribución uniforme, sino que ésta procuraba ajustarse a los diferentes ingresos percibidos por los feligreses. Véase: *Ibid.*, p. 8.

⁶² TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, pp. 2 y 3.

⁶³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año V, enero de 1957, no. 51. Monterrey, México, p. 6.

⁶⁴ *El Informador*, 26 de enero de 1955. Guadalajara, México, p. 3.

⁶⁵ *El Porvenir*, 5 de noviembre de 1958. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VII, abril de 1959, no. 78. Monterrey, México, p. 150.

⁶⁸ *El Porvenir*, 5 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 2 (sección: Sociales y amenidades); y 8 de abril de 1959, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

⁶⁹ *El Porvenir*, 11 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 9 (primera sección).

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

⁷³ VIZCAYA CANALES, Isidro (2001). *Los orígenes de la industrialización de Monterrey*. Monterrey, México: Archivo General del Estado de Nuevo León, p. 87.

⁷⁴ *El Porvenir*, 12 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 7 (primera sección) y 1 (sección: Sociales y amenidades). Una reseña completa sobre la visita de Raimondi a Monterrey apareció publicada en: *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXV, abril-junio de 1959, no. 214. Monterrey, México, pp. 10 y 11.

⁷⁵ *El Porvenir*, 13 de agosto de 1961. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

⁷⁶ *VIII censo general de población. 1960. Resumen general* (1962). México, D.F.: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, pp. 5 y 28.

⁷⁷ TORRES MARTÍNEZ, Héctor Daniel, *Monterrey Rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la Guerrilla Urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas*, p. 75.

⁷⁸ Esto según datos hechos públicos por el presbítero Ruben E. Ríos, en: *El Porvenir*, 28 de abril de 1960. Monterrey, México, pp. 1, 5 y 6 (sección: Sociales y amenidades).

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Citado por: ETCHEZAHAR, Edgardo y Hugo Simkin (2013). “Religiosidad, espiritualidad y escepticismo: la mediación del autoritarismo”, en: *Subjetividad y procesos cognitivos*, vol. 17, no. 2, p. 49.

⁸¹ DE LA TORRE, Renée (2009). “Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado en México durante el siglo XX”, en: *Anuario IEHS*, vol. 24, p. 420.

⁸² *Idem.*

⁸³ CAMACHO PÉREZ, Luis Fidel, *op. cit.*, pp. 75-77.

⁸⁴ *El Porvenir*, 22 de abril de 1942. Monterrey, México, p. 5 (primera sección).

⁸⁵ PÉREZ ROSALES, Laura (2011). “Censura y Control. La Campaña Nacional de Moralización en los años cincuenta”, en: *Historia y Grafía*, año 19, no. 37, julio-diciembre, p. 96.

⁸⁶ *El Porvenir*, 23 de julio de 1959. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

⁸⁷ TORRES SEPTIÉN, Valentina (2007). “Archivo histórico de la Acción Católica Mexicana. Un acervo para la historia de la educación”, en: *Consejo Mexicano de Investigación Educativa*. [En línea; consultado el 1 de octubre de 2018]. Disponible en: <<http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1177505581.pdf>>

⁸⁸ *El Porvenir*, 22 de febrero de 1958. Monterrey, México, p. 4 (primera sección).

⁸⁹ Una nota periodística de la época explicaba que “la proclamación de Reina del Trabajo a Nuestra Señora de Guadalupe es particularmente importante para Monterrey, ciudad cuya característica mundialmente reconocida es, precisamente, su espíritu de actividad progresista y creadora. Por ello revisten mucha importancia las peregrinaciones [...], pues son un reconocimiento de esa realeza y, por tanto, un acto de adhesión a la doctrina de Cristo, de aceptación de los documentos eclesíásticos sobre las relaciones de obreros y patrones y una garantía maravillosa para el futuro de esta capital regiomontana, que así podrá seguir progresando material y espiritualmente”. Véase: *El Norte*, 10 de diciembre de 1959. Monterrey, México, p. 7B. Cabe precisar que fue el propio arzobispo Espino quien proclamó a la Virgen de Guadalupe como Reina del Trabajo, esto en ceremonia llevada a cabo el 12 de diciembre de 1955 en el Santuario de la colonia Independencia. Véase: TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁰ Véase, por ejemplo: *El Norte*, 8 de diciembre de 1960. Monterrey, México, p. 11A.



⁹¹ Se le denomina “triduo pascual” al lapso principal de la Semana Santa, que abarca desde el Jueves Santo hasta el Domingo de Pascua.

⁹² *El Porvenir*, 27 de marzo de 1959. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

⁹³ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴ CAVAZOS GARZA, Israel (1969). “Esbozo histórico del Seminario de Monterrey”, en: *Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, no. 10, enero-diciembre, pp. 415 y 416.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 425.

⁹⁶ SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto, *op. cit.*, pp. 130 y 210.

⁹⁷ HOBBSAWM, Eric, *op. cit.*, p. 339.

⁹⁸ *El Porvenir*, 23 de septiembre de 1958. Monterrey, México, p. 3 (primera sección).

⁹⁹ *El Porvenir*, 25 de mayo de 1958. Monterrey, México, p. 1 (primera sección).

¹⁰⁰ *El Porvenir*, 28 de abril de 1960. Monterrey, México, pp. 5 y 6 (sección: Sociales y amenidades).

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VI, mayo de 1958, no. 67. Monterrey, México, p. 468.

¹⁰³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año IX, mayo de 1961, no. 103. Monterrey, México, p. 154.

¹⁰⁴ El Sínodo diocesano de 1953 se había referido al naturalismo como un “error actual” que “niega el orden sobrenatural y por eso intenta explicar, por ejemplo, las operaciones de la gracia como movimientos psicológicos. Es consecuencia necesaria del racionalismo y del positivismo”. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Estatutos Sínodo Diocesano, 1953.

¹⁰⁵ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año IX, mayo de 1961, no. 103. Monterrey, México, pp. 154 y 155.

¹⁰⁶ Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.

¹⁰⁷ De acuerdo con Fernando Rafael Casasú, Jesús Llaguno Cantú fue un empresario del ramo textil, que se convirtió en un “actor importante del quehacer económico y social de Monterrey, participando en Acción Cívica Nacionalista, el Club Sembradores de la Amistad, la Cámara de Comercio y la Sociedad General de Crédito. [...] Apoyó siempre la educación, impulsando la creación del Instituto Regiomontano al colaborar para que vinieran a Monterrey los hermanos Lasallistas, y participó como conse-

jero fundador del Tecnológico de Monterrey impulsando las carreras de ingeniería". Llaguno también era padre del sacerdote jesuita José Alberto Llaguno Farías, quien en 1975 fue preconizado obispo de la Tarahumara. Véase: CASASÚ, Fernando Rafael (2013). *Manuel Cantú Treviño*. Monterrey, México: Fondo Editorial de Nuevo León, pp. 104 y 105.

¹⁰⁸ Según el presbítero Gerardo Guajardo, el nuevo Seminario se encontraba "lejos del bullicio citadino, en un paraje ameno". Véase: *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXV, julio-septiembre de 1959, no. 216. Monterrey, México, p. 21.

¹⁰⁹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VI, mayo de 1958, no. 67. Monterrey, México, p. 468.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 470.

¹¹¹ Se le denomina "jaculatorias" a las oraciones cristianas cortas, compuestas únicamente por una frase breve.

¹¹² *El Porvenir*, 13 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVIII, diciembre de 1970, no. 218. Monterrey, México, p. 12.

¹¹⁵ *El Porvenir*, 19 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 12 (sección: Sociales y amenidades).

¹¹⁶ *El Porvenir*, 11 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 9 (primera sección).

¹¹⁷ *El Porvenir*, 26 de abril de 1960. Monterrey, México, p. 6 (sección: Sociales y amenidades).

¹¹⁸ *El Porvenir*, 14 de abril de 1959. Monterrey, México, p. 7 (sección: Sociales y amenidades).

¹¹⁹ *El Norte*, 28 de diciembre de 1959. Monterrey, México, p. 1B.

¹²⁰ *El Norte*, 21 de diciembre de 1959. Monterrey, México, p. 7A.

¹²¹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, marzo de 1960, no. 89. Monterrey, México, p. 90.

¹²² *El Porvenir*, 21 de junio de 1960. Monterrey, México, pp. 1 y 2 (tercera sección).

¹²³ *El Porvenir*, 1 de julio de 1960. Monterrey, México, p. 1 (primera sección).

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, agosto y septiembre de 1960, no. 94 y 95. Monterrey, México, pp. 279 y 280.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹²⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año X, abril de 1962, no. 114. Monterrey, México, p. 123.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹²⁹ En el capítulo 18 de la sesión XXIII del Concilio de Trento, emitido el 15 de julio de 1563, se establecía la importancia de erigir seminarios, ante la inclinación de “la adolescencia a seguir los deleites mundanales, si no se la dirige rectamente, y no perseverando jamás en la perfecta observancia de la disciplina eclesiástica, sin un grandísimo y especialísimo auxilio de Dios, a no ser que desde sus mas tiernos años y antes que los hábitos viciosos lleguen a dominar todo el hombre, se les de crianza conforme a la piedad y religión”. Véase: LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (ed.) (1847). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano*. Barcelona, España: Imprenta de don Ramón Martín Indar, p. 266.

¹³⁰ *La aventura de 200 años... Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey* (1992). Monterrey, México: Comisión de Historia del Bicentenario del Seminario de Monterrey, pp. 202 y 203.

¹³¹ Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.

¹³² Testimonio del presbítero Rubén E. Ríos, reproducido en: *La aventura de 200 años... Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey*, p. 276.

¹³³ Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.

¹³⁴ TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁵ HOBBSAWM, Eric, *op. cit.*, pp. 323, 331 y 334.

¹³⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VII, marzo de 1959, no. 77. Monterrey, México, pp. 81 y 82.

¹³⁷ *El Porvenir*, 4 de octubre de 1959. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

¹³⁸ Así sucedió en 1960 cuando Raquel Voigt, delegada y secretaria de la Legión Mexicana de la Decencia en Monterrey desde 1942, presentó su renuncia ante Espino por motivos de salud. En esa ocasión, el arzobispo aprovechó la oportunidad para renovar a la directiva, quedando constituida de la siguiente manera: el presbítero José Cruz Camacho como asesor eclesiástico; Miguel Martínez Estrada como presidente; Salvador Hernández Ramírez como secretario; José Villarreal como tesorero; y Pedro Gómez Danés como subsecretario. El 6 de diciembre de 1960, el arzobispo notificó de estos cambios al ingeniero Jorge Núñez Prida, presidente

nacional de la Legión. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey a Jorge Núñez Prida*, 6 de diciembre de 1960.

¹³⁹ VÁZQUEZ ESQUIVEL, Meynardo (1989). *Los días previos a la CTM en Nuevo León, 1935-1936*. Monterrey, México: Centro de Información de Historia Regional, Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 9.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 14-16.

¹⁴¹ GARZA CAVAZOS, Juana Idalia (2010). *La educación socialista en Nuevo León, 1934-1940: la atmósfera regiomontana*. Monterrey, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, p. 164.

¹⁴² AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Estatutos Sínodo Diocesano, 1953.

¹⁴³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VII, abril de 1959, no. 78. Monterrey, México, p. 123.

¹⁴⁴ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVI, julio-septiembre de 1960, no. 220. Monterrey, México, p. 28.

¹⁴⁵ *El Porvenir*, 2 de enero de 1959. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

¹⁴⁶ *El Porvenir*, 26 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 8 (segunda sección). El Movimiento de Liberación Nacional, fundado el 4 de agosto de 1961 por iniciativa de Lázaro Cárdenas y de otros líderes de tendencia izquierdista, fue un esfuerzo que surgió a raíz de la Revolución cubana y que buscaba agrupar a las distintas facciones de la izquierda mexicana de la época. En Nuevo León, el comité estatal estuvo conformado por Salvador Martínez Cárdenas, Fructuoso Rodríguez Urrutia, Alfonso Rodríguez, Mateo A. Sáenz, Máximo de León Garza, Eduardo Blackaller, Fernando Garza, Antonio Dávila Garza, Vicente Reyes, Francisco Villanueva y Gilberto Álvarez. Véase: *Idem*.

¹⁴⁷ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 36, exp. 46, *Información sintética de los antecedentes de la campaña que libra Monterrey pro libertad educativa*, 15 de febrero de 1962.

¹⁴⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 3.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁵¹ *Idem*. Las mayúsculas están en el original.

¹⁵² Cabe precisar que el acontecimiento al que aludía el arzobispo no fue una reunión de la Comintern, Internacional Comunista, organización que había sido disuelta desde 1943, sino probablemente la Conferencia de los 81 partidos comunistas y obreros. Este congreso en realidad se llevó a



cabo entre el 10 de noviembre y el 3 de diciembre de 1960 en Moscú, con la finalidad de discutir los problemas que entonces enfrentaba el bloque socialista, así como para intentar dirimir las discrepancias que estaban teniendo lugar dentro del movimiento comunista global, especialmente entre la Unión Soviética y China. Véase: MARCOU, Lilly (1981). *El movimiento comunista internacional desde 1945*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores, p. 68.

¹⁵³ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 31.

¹⁵⁴ Aquí el arzobispo alude a la advertencia de Jesús, consignada en Mateo 7:15: “Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros disfrazados con pieles de ovejas, mas por dentro son lobos voraces”.

¹⁵⁵ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 2.

¹⁵⁶ Aquí el arzobispo se refiere al calificativo que Jesús empleó para referirse al diablo, según Juan 8:44: “Vosotros sois hijos del diablo, y así queréis satisfacer los deseos de vuestro padre: él fue homicida desde el principio; y creado justo, no permaneció en la verdad; y así no hay verdad en él: cuando dice mentira, habla como quien es, por ser de suyo mentiroso y padre de la mentira”.

¹⁵⁷ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 28.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶² *Ibid.*, p. 16.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 33. Las mayúsculas están en el original.

¹⁶⁶ El obispo de Hipona apuntó que “dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio”. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.*, p. 331.

¹⁶⁷ Es importante señalar que esta pretensión de un orden cristiano universal fue finalmente soslayada durante el pontificado de Juan XXIII (1958-1963). Véase: MORELLO, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina”, pp. 83 y 86.

¹⁶⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, pp. 33-34.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 34 y 37.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷² *Ibid.*, p. 37.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁴ Esto según el presbítero Tapia Méndez. Véase: TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷⁵ *El Porvenir*, 8 de octubre de 1961. Monterrey, México, p. 3 (segunda sección).

¹⁷⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año IX, diciembre de 1961, no. 110. Monterrey, México, pp. 356 y 357.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 365.

¹⁷⁸ MONETA, Fátima (2017). "Norberto Rivera, ¿buen pastor?", en: Bernardo Barranco (coord.), *Norberto Rivera. El pastor del poder*. Ciudad de México, México: Penguin Random House Grupo Editorial, p. 284.

¹⁷⁹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 46.

¹⁸⁰ El Club Sembradores de la Amistad fue fundado el 9 de julio de 1936 por empresarios regiomontanos como Eugenio Garza Sada, Joel Rocha, Virgilio Garza Jr., Antonio Muguera y Rodolfo Junco de la Vega, siendo su primer presidente Manuel L. Barragán. El objetivo primordial de la agrupación era constituirse en un club de servicio y asistencia humanitaria, similar a otras asociaciones que ya tenían presencia en Monterrey, como el Club Rotario y la orden de los Caballeros de Colón. Véase: SALINAS MÁRQUEZ, César (2015). "80 años de Sembradores de la Amistad", en: *Centro de Información Empresarial de Nuevo León*. [En línea; consultado el 23 de noviembre de 2018]. Disponible en: <<https://centrocien.wordpress.com/2015/09/25/80-anos-de-siembra/>>.

¹⁸¹ *El Porvenir*, 3 de febrero de 1961. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

¹⁸² *Idem*.

¹⁸³ Por ejemplo, en un artículo de su autoría, titulado "Catolicismo y marxismo", afirmaba que el "mundo de nuestros días, cuando se decida verdaderamente a encontrar una justa solución al problema social, no tendrá sino volver sus ojos esperanzados a la vieja y siempre muy nueva doctrina social de la Iglesia católica". Véase: *El Porvenir*, 14 de febrero de 1961. Monterrey, México, p. 6 (primera sección).



¹⁸⁴ *La voz del Tecnológico*, año I, mayo de 1961, no. 3. Monterrey México, p. 5.

¹⁸⁵ *El Porvenir*, 26 de agosto de 1961. Monterrey, México, p. 1 (primera sección). La Unión Social de Empresarios Mexicanos, A.C. (USEM), es una organización fundada en la Ciudad de México en 1957, con la finalidad de ligar a empresarios identificados con la doctrina social de la Iglesia, e involucrarlos en la puesta en marcha de sus postulados. El capítulo regional de la USEM fue fundado hasta 1962.

¹⁸⁶ *La voz del Tecnológico*, año I, agosto de 1961, no. 4. Monterrey México, p. 6.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *El Porvenir*, 11 de octubre de 1961. Monterrey, México, p. 4 (segunda sección).

¹⁸⁹ *El Porvenir*, 13 de octubre de 1961. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 1 y 13.

¹⁹² BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 190.

¹⁹³ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 20.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁶ Estas organizaciones se sumaron a otras agrupaciones anticomunistas que ya tenían presencia en Monterrey desde tiempo atrás, como la Acción Cívica Nacionalista, la Asociación Democrática Mexicana, el Movimiento Familiar Cristiano y el Frente Pro Dignidad Universitaria.

¹⁹⁷ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Galería 1, Fondo: Dirección Federal de Seguridad, Legajo: 18, pp. 102 y 103. La Dirección Federal de Seguridad fue una agencia de investigación e inteligencia creada por el gobierno de México en 1947, y que existió hasta 1985. Dada la polémica reputación de sus métodos de investigación, los datos contenidos en sus informes deben ser tomados con reservas.

¹⁹⁸ Eliot Camarena Breton fue ingeniero químico, director de Planeación y Desarrollo de Policron de México, S.A., y gerente general de Nylon de México, S.A. Fue socio de la Unión Social de Empresarios Mexicanos. Véase: MAYCOTTE, Mónica M. (coord.) (1987). *Quién es quién en Monterrey*. Monterrey, México: Libromex del Norte, p. 43.

¹⁹⁹ *El Porvenir*, 29 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 5 (primera sección).

²⁰⁰ La UNPF fue constituida legalmente como asociación civil mediante escritura pública, protocolizada ante el notario público José D. García Izaguirre, quedando inscrita en el Registro Público de Monterrey el 27 de abril de 1962. Véase: *El Porvenir*, 14 de mayo de 1962. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

²⁰¹ *El Porvenir*, 30 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 14 (primera sección). Un estudio detallado sobre el impacto que tuvo la reforma educativa lopezmateísta en Monterrey puede leerse en: ÁVILA ÁVILA, J. Jesús, *op. cit.*, p. 4-19. La presente investigación, por su parte, se centra en el influjo que el discurso eclesial anticomunista jugó durante dicho episodio.

²⁰² *El Porvenir*, 1 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 9 (primera sección).

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *El Porvenir*, 2 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección). Este hecho también es referido en: ÁVILA ÁVILA, J. Jesús, *op. cit.*, p. 14.

²⁰⁵ La prensa de la época afirmaba que “fue un día blanco para la industria y lo fue también para el comercio, que concedieron el día libre a sus operarios para que acudieran a este acto”. Véase: *El Porvenir*, 3 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección). Por su parte, un informe resguardado en el Archivo de la Arquidiócesis Primada de México declara lo siguiente: “La manifestación fue catalizada por mujeres y contó con el decidido apoyo de los industriales de Monterrey que por fin reaccionaron sin ambages, sin condiciones, con entrega total”. Véase: AAPM, Fondo: Episcopado, caja 36, exp. 46, *Información sintética de los antecedentes de la campaña que libra Monterrey pro libertad educativa*, 15 de febrero de 1962.

²⁰⁶ Esto de acuerdo a la versión de *El Porvenir*. Según *El Norte*, el número de asistentes ascendió a 300 mil personas. Véase: ÁVILA ÁVILA, J. Jesús, *op. cit.*, p. 14.

²⁰⁷ *El Porvenir*, 3 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 10 (segunda sección).

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *El Porvenir*, 4 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

²¹² AAPM, Fondo: Episcopado, caja 186, exp. 55, *Carta de Sergio Ochoa González a los presidentes y delegados diocesanos de propaganda y difusión del ACJM*, 8 de febrero de 1962.

²¹³ *El Porvenir*, 3 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 10 (segunda sección).

²¹⁴ ÁVILA ÁVILA, J. Jesús, *op. cit.*, p. 16.

²¹⁵ La primera noticia sobre la CRAC que se localizó en *El Porvenir* data del 13 de enero de 1962. Se trata de una nota que informaba sobre una conferencia dictada ante la asamblea de dicha organización por el doctor Ramón Infiesta, jurista cubano en el exilio. Véase: *El Porvenir*, 13 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

²¹⁶ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 36, exp. 46, *Información sintética de los antecedentes de la campaña que libra Monterrey pro libertad educativa*, 15 de febrero de 1962.

²¹⁷ *El Porvenir*, 10 de mayo de 1962. Monterrey, México, p. 5 (segunda sección).



²¹⁸ *El Porvenir*, 11 de mayo de 1962. Monterrey, México, p. 8 (segunda sección).

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ De acuerdo con el columnista Mario Canales Sáenz, a principios de 1962 el diputado local Pedro Quintanilla manifestó que “si los comunistas (ya puntualizando) firman lo que expresan, entonces ¿por qué no hacen lo mismo los directivos de la Cruzada Regional Anticomunista (CRAC)?”. Véase: *El Porvenir*, 28 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección). Los paréntesis están en el original.

²²¹ *El Porvenir*, 24 de septiembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²²² *El Porvenir*, 18 de noviembre de 1962. Monterrey, México, p. 3 (segunda sección).

²²³ *El Porvenir*, 24 de septiembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²²⁴ Ernesto Casasús Delgado fue director administrativo de Galletera Mexicana, S.A., así como gerente administrativo y apoderado de Troques y Matrices S.A. de C.V. Fue socio de la Unión Social de Empresarios Mexicanos y de la Unión Neoleonesa de Padres de Familia. Véase: MAYCOTTE, Mónica M., *op. cit.*, p. 63.

²²⁵ Arturo Pérez Ayala fue ingeniero civil, gerente de Conductores Monterrey, S.A. y socio de la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey, A.C. Véase: *Personalidades de Monterrey: diccionario biográfico con microbiografías de los hombres más destacados del Monterrey actual* (1967). Monterrey, México: Vega y Asociados, p. 287.

²²⁶ TREVIÑO VILLARREAL, Héctor Jaime (2013). *op. cit.*, pp. 51 y 109.

²²⁷ *El Porvenir*, 9 de octubre de 1958. Monterrey, México, pp. 7 y 10 (primera sección).

²²⁸ *El Porvenir*, 10 de octubre de 1958. Monterrey, México, p. 11 (primera sección).

²²⁹ *El Porvenir*, 21 de octubre de 1958. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

²³⁰ *El Porvenir*, 10 de octubre de 1958. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²³¹ CAMACHO PÉREZ, Luis Fidel, *op. cit.*, p. 76.

²³² *El Porvenir*, 10 de junio de 1969. Monterrey, México, p. 9B.

²³³ Por ejemplo, en septiembre de 1964 Espino nombró al presbítero Miguel Alanís Cantú como asesor moral de la organización. Véase: *El Porvenir*, 9 de septiembre de 1964. Monterrey, México, p. 1B.

²³⁴ *El Porvenir*, 11 de octubre de 1997. Monterrey, México, p. 1 (sección: Cultural).

²³⁵ *El Porvenir*, 22 de noviembre de 1964. Monterrey, México, p. v.

²³⁶ SMITH PUSSETTO, Cintia, Nancy Janett García Vázquez y Jesús David

Pérez Esparza (2008). “Análisis de la ideología empresarial regiomontana. Un acercamiento a partir del periódico *El Norte*”, citado por: ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía, *op. cit.*, p. 40. Este hecho ya había sido advertido antes por Moisés A. Saldaña Martínez, quien apunta que “coexistía en los empresarios locales una mentalidad capitalista, esto es, de tendencia laica y protestante, con una filiación externa al catolicismo”. Véase: SALDAÑA MARTÍNEZ, Moisés Alberto, *op. cit.*, p. 262.

²³⁷ El decálogo puede leerse en: *El Porvenir*, 5 de enero de 1964. Monterrey, México, p. 2 (tercera sección).

²³⁸ También es significativo el hecho de que, en 1961, la empresa Casa Guajardo, S.A. patrocinara la publicación de un suplemento especial en el diario *El Porvenir*, que reproducía íntegramente los contenidos de la encíclica social *Mater et Magistra*. Véase: *El Porvenir*, 30 de julio de 1961. Monterrey, México, p. 2 (suplemento especial).

²³⁹ *El Porvenir*, 27 de febrero de 1959. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²⁴⁰ *El Porvenir*, 14 de enero de 1959. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²⁴¹ *El Porvenir*, 8 de abril de 1964. Monterrey, México, p. 4 (segunda sección). Más adelante, por correspondencia, Espino le expresó a Prieto lo siguiente: “Y no quiero dejar de felicitar a ud. muy sincera y efusivamente por el acto tan hermoso y tan concurrido de la bendición y colocación de la piedra de la iglesia de Sta. Lucía, que gracias a la generosidad de su corazón va a ser pronto una realidad”. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey a Carlos Prieto*, 5 de mayo de 1964.

²⁴² El templo de Santo Domingo Savio, parte del complejo de esta escuela, fue construido en 1959 con la aportación económica de Milade Kawas Bendeck, viuda de Elías Kavande Marcos, quien financió la obra en memoria de su difundo esposo. Véase: *El Norte*, 26 de diciembre de 1959. Monterrey, México, p. 10A.

²⁴³ *El Porvenir*, 1 de mayo de 1959. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

²⁴⁴ *El Porvenir*, 18 de septiembre de 1959. Monterrey, México, p. 4 (sección: Sociales y amenidades).

²⁴⁵ Ricardo Margáin Zozaya fue abogado, miembro del consejo directivo de Bolsas Monterrey, S.A., apoderado jurídico y asesor de Philips Mexicana S.A. de C.V., y consejero de Impresora Monterrey, S.A. Asimismo, fue socio y presidente del Club Sembradores de la Amistad y presidente del Casino de Monterrey. Véase: *El Porvenir*, 28 de enero de 1986. Monterrey, México, pp. 4A y 5A.

²⁴⁶ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey,



Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Palabras pronunciadas al inaugurarse el Centro Juvenil Independencia*, 17 de septiembre de 1970.

²⁴⁷ GUTIÉRREZ CASILLAS, José (1981). *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México, D.F.: Editorial Porrúa, p. 275.

²⁴⁸ Según la versión de Gutiérrez Casillas, la residencia del ITESM vino a sustituir a la de la colonia Altavista. Véase: *Ibid.*, p. 324. Sin embargo, parece más verosímil el testimonio del escritor Jorge Eugenio Ortiz Gallegos, quien afirma que los jesuitas en realidad poseían tres centros de operación en Monterrey: una casa cercana al estadio del Tecnológico, dirigida por el padre José Severiano Soto; una especie de convento a inmediaciones del ITESM (probablemente se refiera a la residencia que, de acuerdo con Gutiérrez Casillas, se encontraba dentro del campus de la universidad) y una casa ubicada en la colonia Anáhuac, adquirida en 1964 y dirigida por el padre José de Jesús Hernández Chávez. Véase: *El Informador*, 9 de mayo de 2002. Guadalajara, Jalisco, p. 4A.

²⁴⁹ Citado por: GONZÁLEZ, Fernando M. (2007). "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)", en: *Historia y Grafía*, no. 29, p. 70.

²⁵⁰ CASASÚ, Fernando Rafael, *Manuel Cantú Treviño*, p. 105.

²⁵¹ *El Porvenir*, 20 de noviembre de 1961. Monterrey, México, p. 14 (segunda sección).

²⁵² *El Porvenir*, 24 de septiembre de 1957. Monterrey, México, p. 8 (primera sección).

²⁵³ *El Porvenir*, 29 de mayo de 1959. Monterrey, México, p. 8 (sección: Sociales y amenidades).

²⁵⁴ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Relatio super statu archidiocesis Monterreiensis in ditione mexicana, 1964-1969*, 31 de diciembre de 1969, p. 3. El informe literalmente dice: "Legionarii Christi: 1 domum, duos sacerdotes et 4 fratres".

²⁵⁵ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre el comunismo*. Monterrey, México, p. 43.

²⁵⁶ *Idem*.

²⁵⁷ *Idem*.

²⁵⁸ *El Porvenir*, 13 de julio de 1962. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

²⁵⁹ Además de la participación de utilidades, esta reforma prohibía el trabajo infantil, establecía una distinción entre salarios mínimos generales (por zonas económicas determinadas) y salarios mínimos profesionales (por trabajos y oficios particulares), y sujetaba a la jurisdicción federal los



asuntos laborales de las industrias siderúrgica, metalúrgica, petroquímica y del cemento.

²⁶⁰ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVII, julio-septiembre de 1961, no. 224. Monterrey, México, p. 11.

²⁶¹ *El Porvenir*, 2 de septiembre de 1960. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales y amenidades).

²⁶² *El Porvenir*, 11 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

²⁶³ En una columna publicada en 1978, González Cepeda aseguró que tuvo que enfrentarse a Eugenio Garza Sada “en la gran conquista social católica del reparto de utilidades”, añadiendo la siguiente observación: “Yo sabía bien que mis pensamientos católicos sociales él los aprobaba; sus consejeros lo disientían”. Sin embargo, más adelante aseveró que, de cualquier forma, este empresario “fue uno de los artífices quien influyó” en la aprobación del reparto de utilidades. Véase: *El Porvenir*, 18 de septiembre de 1978. Monterrey, México, p. 1C.

²⁶⁴ *El Porvenir*, 11 de abril de 1962. Monterrey, México, p. 5 (primera sección).

²⁶⁵ *El Porvenir*, 20 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 11 (primera sección).

²⁶⁶ *El Porvenir*, 21 de enero de 1962. Monterrey, México, p. 7 (primera sección).

²⁶⁷ *Idem*.

²⁶⁸ MARCOS, Gilberto (1989). “Encuentro entre Salvador Freixedo con Monseñor Aureliano Tapia y Monseñor Jorge Rady en FORO”, en: *YouTube*. [En línea; consultado el 21 de diciembre de 2018]. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=fxA0i3lq5DM>>

²⁶⁹ *El Porvenir*, 2 de febrero de 1962. Monterrey, México, p. 12 (primera sección).

²⁷⁰ BLANCARTE, Roberto, *op. cit.*, p. 192.

²⁷¹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VI, noviembre de 1958, no. 73. Monterrey, México, p. 645.

²⁷² *El Porvenir*, 26 de enero de 1959. Monterrey, México, p. 1 (primera sección).

²⁷³ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁴ Esta petición obedecía a que, con frecuencia, el arzobispo recibía cartas de algunos empresarios, quienes le pedían autorización para que en sus industrias se pudiera laborar en domingos y días festivos y así no tener que detener la producción. Por ejemplo, en 1963 el ingeniero Arturo Pérez Ayala solicitó al arzobispo un permiso permanente para que su empresa pudiera continuar con sus operaciones durante los domingos. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta de Arturo Pérez Ayala al arzobispo de Monterrey*, 16 de febrero de 1963. Esto refuerza la hipótesis de que buena parte de la élite



regiomontana se adhería sólo a los planteamientos de la doctrina social de la Iglesia que no representaban un inconveniente para sus actividades económicas. En *Mater et Magistra*, el papa Juan XXIII condenó el incumplimiento de la santificación de las fiestas religiosas, llamando a empresarios y a trabajadores a no descuidar la observancia de tales días de precepto. Véase: JUAN XXIII (1961). “Encíclica *Mater et Magistra*”, párrafos 252 y 253, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 9 de abril de 2017]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>

²⁷⁵ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Quaestiones quae in Domino iudicavit proponere Pontificiae Commissioni Antepreparatoriae Concilii Oecumenici, infrascriptus Archiepiscopus Monterreiensis*, 24 de septiembre de 1959.

²⁷⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, mayo de 1960, no. 91. Monterrey, México, p. 147.

²⁷⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, julio de 1960, no. 93. Monterrey, México, p. 248.

²⁷⁸ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVII, enero-marzo de 1962, no. 226. Monterrey, México, p. 1.

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ Véanse, por ejemplo: Romanos 12:5, 1 Corintios 12:12-14 y Efesios 1:22.

²⁸¹ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVII, enero-marzo de 1962, no. 226. Monterrey, México, p. 1.

²⁸² *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVIII, julio-septiembre de 1962, no. 228. Monterrey, México, p. 26.

²⁸³ *El Porvenir*, 7 de julio de 1961. Monterrey, México, p. 4 (segunda sección).

²⁸⁴ *El Norte*, 14 de noviembre de 1961. Monterrey, México, p. 7A.

²⁸⁵ *El Porvenir*, 8 de abril de 1962. Monterrey, México, p. 5 (sección: Sociales y amenidades).

²⁸⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año X, abril de 1962, no. 114. Monterrey, México, pp. 117 y 118.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 120. Cabe decir que esta oración especial fue publicada en el *Boletín Eclesiástico*, en *Omnes in Unum* y en *El Porvenir*, por lo que llegó a ser ampliamente conocida en toda la arquidiócesis de Monterrey.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 117.

Capítulo 4. La primera recepción del Concilio Vaticano II en Monterrey: adaptación y resistencia ante la renovación conciliar 1962-1968.

¹ “Simply stated, councils are not just «received» by the church community, to a greater or lesser extent, they themselves are also agents of reception: they receive a past, take up a tradition, and then pass it on, in their own particular way”. Véase: SCHELKENS, Karim, *et al.*, *op. cit.*, pp. 2 y 3. La traducción es del autor de la presente investigación.

² CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 155.

³ Un novenario es una práctica devocional católica que consiste en rezar durante nueve días seguidos, ya sea de forma pública o privada, con el fin de pedir por algún bien específico.

⁴ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año X, noviembre de 1962, no. 121. Monterrey, México, p. 332.

⁵ *Ommes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVIII, julio-septiembre de 1962, no. 228. Monterrey, México, p. 10.

⁶ *El Porvenir*, 12 de octubre de 1962. Monterrey, México, p. 6 (segunda sección).

⁷ *El Porvenir*, 17 de octubre de 1962. Monterrey, México, p. 10 (segunda sección).

⁸ *El Porvenir*, 30 de noviembre de 1962. Monterrey, México, p. 16 (segunda sección).

⁹ El comité organizador se encontraba constituido por el Movimiento Familiar Cristiano, la Acción Católica Mexicana, la orden de los Caballeros de Colón y los Obreros Guadalupanos.

¹⁰ *El Porvenir*, 9 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹¹ *El Porvenir*, 8 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 10 (primera sección).

¹² José Vicente Ferrara fue ingeniero, gerente general de Productos Químicos Monterrey y presidente de la Unión Social de Empresarios Mexicanos de Monterrey. Véanse: *El Porvenir*, 21 de julio de 1971. Monterrey, México, p. 10B, y *El Porvenir*, 1 de junio de 1978. Monterrey, México, p. 6B.

¹³ Luis J. Prieto fue militante y dirigente del PAN en Nuevo León, ayudante del superintendente de Hojalata y Lámina, S.A., superintendente de Hilados del Norte, miembro del Club Sembradores de la Amistad y de la Asociación de Ejecutivos de Relaciones Industriales A.C. Véase: MAYCOTTE, Mónica M., *op. cit.*, p. 322.

¹⁴ *El Porvenir*, 9 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁵ *El Porvenir*, 10 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 9 (segunda sección).

¹⁶ *Idem*.



¹⁷ *El Porvenir*, 10 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 6 (segunda sección).

¹⁸ *El Porvenir*, 10 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁹ *El Porvenir*, 8 de diciembre de 1962. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²⁰ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, febrero de 1963, no. 124. Monterrey, México, p. 49.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, julio de 1963, no. 129. Monterrey, México, p. 214.

²³ *Ibid.*, p. 215.

²⁴ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, noviembre de 1963, no. 133. Monterrey, México, p. 320.

²⁵ ROY-LYSENCOURT, Philippe, *op. cit.*, pp. 9 y 10.

²⁶ TISSIER DE MALLERAIS, Bernard (2010). *Monseñor Marcel Lefebvre: la biografía*. México, D.F.: Voz en el desierto, pp. 684 y 685.

²⁷ Parece que el único miembro mexicano del *Coetus Internationalis Patrum* fue monseñor Carlos Quintero Arce, obispo de Ciudad Valles entre 1961 y 1966 y arzobispo de Hermosillo entre 1968 y 1996. Véase: ROY-LYSENCOURT, Philippe, *op. cit.*, p. 390.

²⁸ A decir de Edward Larry Mayer, “los obispos mexicanos, con la excepción de Mons. Méndez Arceo, poco contribuyeron al Concilio. En dos distintas ocasiones, el Vaticano llamó la atención al episcopado mexicano por su poca participación en las deliberaciones”. Véase: MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, p. 2.

²⁹ *El Porvenir*, 11 de enero de 1964. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

³⁰ *El Porvenir*, 16 de marzo de 1964. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

³¹ *El Porvenir*, 8 de septiembre de 1964. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

³² Rodrigo Treviño Madero fue contador público, presidente del Club Rotario de Monterrey, presidente fundador del consejo de administración del Instituto Mexicano Norteamericano de Relaciones Culturales del Valle, A.C., socio director del Despacho Freyssonier Morin, S.C. y miembro del Club Sembradores de la Amistad. Véanse: *El Porvenir*, 18 de octubre de 1963. Monterrey, México, p. 4; 13 de abril de 1973, p. 5A; 4 de diciembre de 1973, p. 1C; y 2 de julio de 1985, p. 8C.

³³ *El Porvenir*, 9 de diciembre de 1965. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

³⁴ *El Porvenir*, 28 de noviembre de 1965. Monterrey, México, p. 4 (primera sección).

³⁵ *El Porvenir*, 5 de diciembre de 1965. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

³⁶ El rosario de la aurora es una práctica devocional católica que consiste en rezar el rosario durante el amanecer.

³⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, enero de 1966, no. 159. Monterrey, México, p. 10.

³⁸ *El Porvenir*, 9 de diciembre de 1965. Monterrey, México, p. 5 (segunda sección).

³⁹ *El Porvenir*, 14 de diciembre de 1965. Monterrey, México, p. 1 y 8 (tercera sección).

⁴⁰ *El Porvenir*, 16 de diciembre de 1965. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

⁴¹ Es importante destacar que algunos empresarios regiomontanos brindaron su apoyo al arzobispo durante sus traslados a Roma. Por ejemplo, en 1964 Joaquín Fox contribuyó a cubrir los gastos del viaje de Espino a la tercera sesión conciliar, mientras que en 1965 Federico Santos puso a disposición del arzobispo su avión privado, para traerlo de San Antonio, Texas, a la ciudad de Monterrey, a su regreso de la cuarta sesión conciliar. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey a Joaquín Fox*, 18 de julio de 1964, y *Carta del arzobispo de Monterrey a Federico Santos*, 18 de diciembre de 1965.

⁴² Esto según la estadística manejada por el arzobispo Alfonso Espino y Silva. Véase: AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XI, abril de 1963, no. 126. Monterrey, México, pp. 117 y 118. Para revisar el número de seminaristas que había en ese año, según otras fuentes, véase el anexo 5.

⁴³ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁵ *El Porvenir*, 28 de junio de 1967. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

⁴⁶ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey a Carlos Prieto*, 5 de mayo de 1964.

⁴⁷ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*, edición especial, 1963. Monterrey, México, pp. 11 y 12.

⁴⁸ Dicha carta fue reproducida en: *El Porvenir*, 31 de mayo de 1964. Monterrey, México, pp. 1 y 7 (segunda sección).

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *El Porvenir*, 1 de junio de 1964. Monterrey, México, p. 4 (segunda sección).



⁵¹ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXX, enero-marzo de 1965, no. 238. Monterrey, México, pp. 31 y 32.

⁵² *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXIX, abril-junio de 1964, no. 235. Monterrey, México, p. 34.

⁵³ *Ibid.*, pp. 35 y 36.

⁵⁴ Por ejemplo, la edición del primer trimestre de 1963 estuvo dedicada íntegramente al Concilio Vaticano II. El seminarista regiomontano José Abramo Torres, que entonces se encontraba en Roma, colaboró ampliamente con este y otros números de la revista. Véase: *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXVIII, enero-marzo de 1963, no. 230. Monterrey, México, pp. 7-29.

⁵⁵ "Decreto *Optatam Totius* del Concilio Vaticano II" (1965), proemio, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 26 de febrero de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html>

⁵⁶ *Ibid.*, párrafos 16 y 20.

⁵⁷ *Ibid.*, párrafo 3.

⁵⁸ *Ibid.*, párrafo 19.

⁵⁹ *Ibid.*, párrafo 11.

⁶⁰ *El Porvenir*, 21 de marzo de 1965. Monterrey, México, p. 12 (suplemento).

⁶¹ PORTILLO VALADEZ, José Antonio (2002). "El Seminario de Monterrey. La educación católica en la diócesis de Monterrey", en: David Piñera Ramírez (coord.), *Historia de la educación superior en México: cuestiones esenciales y prospectiva del siglo XXI*. Mexicali, México: Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, p. 585.

⁶² En este contexto, apostolado se refiere a la realización de actividades de tipo pastoral y misionero, tales como colaborar en parroquias, asilos o en comunidades marginadas.

⁶³ *La aventura de 200 años*, p. 204. Antes de ese año, los seminaristas menores contaban sólo con 8 días de vacaciones con sus familias, mientras que los mayores contaban con 15. Véase: *Ibid.*, p. 203.

⁶⁴ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXXI, octubre-diciembre de 1966, no. 245. Monterrey, México, p. 12.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20. Los paréntesis están en el original.

⁶⁷ Entrevista realizada al presbítero Ausencio Rivera Pérez (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1966 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia de San Juan Bautista en Cadereyta entre 1966 y 1974) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 6 de junio de 2019.

⁶⁸ “Decreto *Optatam Totius* del Concilio Vaticano II”, párrafo 2.

⁶⁹ *El Porvenir*, 22 de septiembre de 1967. Monterrey, México, p. 2C. Cabe señalar que, a partir de 1966, la numeración de las páginas de *El Porvenir* comenzó a incluir también las secciones correspondientes, señaladas mediante una letra del abecedario.

⁷⁰ *El Porvenir*, 24 de septiembre de 1967. Monterrey, México, p. 2C.

⁷¹ *El Porvenir*, 9 de febrero de 1968. Monterrey, México, p. 2B.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVI, mayo de 1968, no. 187. Monterrey, México, p. 140.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁶ *La aventura de 200 años*, pp. 210 y 211.

⁷⁷ Dentro de la tradición católica, el jubileo es un lapso de tiempo en el cual la jerarquía de la Iglesia concede indulgencias a los feligreses, una vez que estos hayan cumplido con ciertas prescripciones decretadas por la Santa Sede. Ahora bien, se conoce como indulgencia a la absolución del castigo o “pena temporal” que, debido a los pecados cometidos, los seres humanos reciben en esta vida o en el purgatorio. La doctrina de las indulgencias concierne exclusivamente al ámbito teológico católico, pues no es admitida por las otras dos grandes confesiones cristianas: el protestantismo y la ortodoxia.

⁷⁸ De acuerdo con el Código de Derecho Canónico, las indulgencias plenas son aquellas que liberan totalmente “de la pena temporal debida por los pecados”. Por su parte, las indulgencias parciales sólo liberan de una parte de la pena temporal. Véase: “Código de Derecho Canónico” (1983), canon 993, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 3 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P3G.HTM>

⁷⁹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, febrero de 1966, no. 160. Monterrey, México, pp. 46 y 47.

⁸⁰ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, marzo de 1966, no. 161. Monterrey, México, p. 79.

⁸¹ *El Porvenir*, 6 de marzo de 1966. Monterrey, México, p. 3C.

⁸² Este hecho es reafirmado por algunos testimonios orales recogidos por la historiadora Ana Lucía Álvarez. Véase: ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía, *op. cit.*, p. 162.

⁸³ *El Porvenir*, 18 de marzo de 1968. Monterrey, México, p. 1C.

⁸⁴ *El Porvenir*, 12 de mayo de 1968. Monterrey, México, p. 4C.

⁸⁵ El Movimiento por un Mundo Mejor es una asociación fundada en 1952, durante el pontificado de Pío XII, cuya finalidad inicialmente era motivar a los católicos a emprender acciones sociales que contribuyeran



en la transformación del mundo, que entonces se encontraba saliendo de la Segunda Guerra Mundial y entrando en la Guerra Fría. Posterior al Concilio Vaticano II, el Movimiento por un Mundo Mejor redefinió sus objetivos, empezando a promover la renovación de la Iglesia a partir de las enseñanzas conciliares.

⁸⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, marzo de 1966, no. 161. Monterrey, México, p. 78.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *El Porvenir*, 16 de febrero de 1966. Monterrey, México, p. 1C.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *El Porvenir*, 17 de febrero de 1966. Monterrey, México, p. 1C.

⁹¹ *El Porvenir*, 15 de febrero de 1966. Monterrey, México, p. 3C.

⁹² *El Porvenir*, 31 de marzo de 1967. Monterrey, México, p. 1B.

⁹³ *Ibid.*, p. 7B.

⁹⁴ *El Porvenir*, 26 de junio de 1967. Monterrey, México, p. 12A.

⁹⁵ *El Porvenir*, 7 de agosto de 1967. Monterrey, México, p. 9B.

⁹⁶ *El Porvenir*, 4 de mayo de 1967. Monterrey, México, p. 2B.

⁹⁷ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Circulares y edictos de 1966, *Circular 11/66 sobre los ejercicios espirituales*, 30 de septiembre de 1966.

⁹⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Circulares y edictos de 1966, *Circular 12/66 sobre la Jornada Misionaria Sacerdotal*, 5 de octubre de 1966.

⁹⁹ Entrevista realizada al presbítero Ausencio Rivera Pérez (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1966 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia de San Juan Bautista en Cadereyta entre 1966 y 1974) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 6 de junio de 2019.

¹⁰⁰ "Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II", párrafo 27.

¹⁰¹ *Ibid.*, párrafos 28 y 32.

¹⁰² AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVI, febrero de 1968, no. 184. Monterrey, México, p. 47.

¹⁰³ La Unión de Mutua Ayuda Episcopal fue una organización fundada en 1963 por un grupo de obispos mexicanos que, inspirados en el Concilio Vaticano II, buscaron planificar una acción pastoral conjunta sobre diversas diócesis del país. Véase: MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, pp. 112 y 113.

¹⁰⁴ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVI, junio de 1968, no. 188. Monterrey, México, p. 175.

¹⁰⁵ "Decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II" (1965), párrafo

7, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 26 de febrero de 2019]. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html>

¹⁰⁶ En esta primera sesión, se acordó susituir la palabra “presbiteral” por “presbiterial”, de conformidad con los documentos de la Conferencia de Medellín.

¹⁰⁷ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Libro de actas del Consejo Presbiterial, *acta 1*, 30 de mayo de 1969.

¹⁰⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Libro de actas del Consejo Presbiterial, *acta 8*, 9 de junio de 1970.

¹⁰⁹ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁰ *El Porvenir*, 24 de junio de 1963. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹¹¹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, marzo de 1964, no. 137. Monterrey, México, p. 76.

¹¹² *Ibid.*, p. 79.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 77 y 78.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁶ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, abril de 1964, no. 138. Monterrey, México, p. 109.

¹¹⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, octubre de 1964, no. 144. Monterrey, México, pp. 301 y 302.

¹¹⁸ MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, anexo II, p. 12.

¹¹⁹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIII, marzo de 1965, no. 149. Monterrey, México, pp. 79 y 80.

¹²⁰ *El Porvenir*, 22 de febrero de 1965. Monterrey, México, p. 3 (primera sección).

¹²¹ *Idem.*

¹²² *El Porvenir*, 3 de marzo de 1965. Monterrey, México, p. 1 (sección: Sociales).

¹²³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIII, marzo de 1965, no. 149. Monterrey, México, p. 80.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁵ El Ordinario de la Misa (en latín *Ordo Missae*) es el compendio de oraciones que estructuran la misa de rito romano. El orden y uso de estas oraciones es siempre el mismo.

¹²⁶ Los Propios de la Misa (en latín *Proprium*), a diferencia del Ordinario, son aquellas oraciones y cantos que se recitan dependiendo de la ocasión. Por ejemplo, durante las festividades en honor a un santo patrón, se pueden recitar cantos y oraciones “propias” de la conmemoración.

¹²⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIII, marzo de 1965, no. 149. Monterrey, México, p. 82.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 84 y 85.

¹²⁹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIII, abril de 1965, no. 150. Monterrey, México, p. 114.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹³¹ RAVIZÉ RODRÍGUEZ, Armando (1986). *El Templo de la Purísima en Monterrey*. Monterrey, México: Impresora del Norte, p. 33.

¹³² Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.

¹³³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIII, abril de 1965, no. 150. Monterrey, México, p. 115.

¹³⁴ *El Porvenir*, 30 de octubre de 1966. Monterrey, México, p. 13C. Con respecto a las imágenes, el Concilio estipulaba “que sean pocas en número y guarden entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa”. Véase: “Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 125.

¹³⁵ *El Porvenir*, 17 de marzo de 1968. Monterrey, México, p. 16C. Con respecto al decorado de los templos, la asamblea recomendaba “más una noble belleza que la mera suntuosidad”. Véase: “Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 124.

¹³⁶ Entrevista realizada al presbítero Alfonso Figueroa Ochoa (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1963 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y párroco del curato de Santa Ana entre 1964 y 1970) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 27 de junio de 2019.

¹³⁷ El misal romano es el libro litúrgico que comprende las oraciones y rituales para celebrar la eucaristía. Tanto el Ordinario de la Misa, como los Propios de la Misa, forman parte de este libro.

¹³⁸ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVIII, diciembre de 1969, no. 206 y 207. Monterrey, México, p. 11.

¹³⁹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey al presbítero Faustino Cervantes*, 26 de julio de 1969.

¹⁴⁰ Por ejemplo, la Comisión de Liturgia sugirió que la palabra “consustancial” fuera sustituida por la expresión “de la misma naturaleza”. Ante esta proposición, Espino explicó a Cervantes: “No estoy de acuerdo y creo que debe conservarse la palabra consustancial”. Esta discrepancia, debida a que Espino se inclinaba por una traducción española lo más apegada posible a la versión en latín, es un indicio que apunta hacia la reticencia del arzobispo a introducir innovaciones que pudieran parecer heterodoxas. Véase: *Idem*.

¹⁴¹ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, p. 159.

¹⁴² MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, anexo II, p. 12.

¹⁴³ Entrevista realizada al presbítero José Abramo Torres (quien realizó sus estudios de teología en Roma durante el Concilio Vaticano II, siendo ordenado sacerdote el 25 de abril de 1965 por el arzobispo de Bari, Enrico Nicodemo) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 25 de junio de 2018.

¹⁴⁴ “Decreto *Apostolicam Actuositatem* del Concilio Vaticano II”, párrafo 2.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Apostolicam Actuositatem* estipulaba que los “laicos pueden ejercitar su labor de apostolado o como individuos o reunidos en diversas comunidades o asociaciones”. Véase: *Ibid.*, párrafo 15.

¹⁴⁷ Aunque se desconoce la fecha exacta de su fundación, la primera nota que se localizó en *El Porvenir* sobre este centro data del 8 de agosto de 1966. Véase: *El Porvenir*, 8 de agosto de 1966. Monterrey, México, p. 4C.

¹⁴⁸ Entrevista realizada al presbítero José Abramo Torres (quien realizó sus estudios de teología en Roma durante el Concilio Vaticano II, siendo ordenado sacerdote el 25 de abril de 1965 por el arzobispo de Bari, Enrico Nicodemo) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 25 de junio de 2018.

¹⁴⁹ *El Porvenir*, 18 de junio de 1965. Monterrey, México, p. 6 (segunda sección).

¹⁵⁰ *El Porvenir*, 1 de mayo de 1968. Monterrey, México, p. 16B. Las películas exhibidas fueron: “Lawrence de Arabia”, “Nido de ratas”, “Lord Jim”, “El amor no es pecado”, “El cardenal”, “Una leona de dos mundos”, “Su excelencia”, “De aquí a la eternidad”, “Celda 2455” y “El sol brilla para todos”.

¹⁵¹ *El Porvenir*, 15 de noviembre de 1966. Monterrey, México, p. 4C.

¹⁵² *El Porvenir*, 14 de mayo de 1967. Monterrey, México, p. 1C.

¹⁵³ *Omnes in Unum. Revista de los Seminaristas de Monterrey*. Año XXX, enero-marzo de 1965, no. 238. Monterrey, México, p. 8.

¹⁵⁴ Carlos G. Guzmán fue gerente de Jabonería Guzmán, S.A., consejero consultivo del Centro Patronal de Nuevo León y miembro del Club Sembradores de la Amistad. Véase: *El Porvenir*, 18 de octubre de 1965. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección). Previamente, los presidentes diocesanos del



Movimiento Familiar Cristiano habían sido el empresario José Vicente Ferrera y su esposa Consuelo Fernández Fernández. Véase: *El Porvenir*, 18 de agosto de 1963. Monterrey, México, p. 4 (tercera sección).

¹⁵⁵ *El Porvenir*, 21 de febrero de 1966. Monterrey, México, p. 1B.

¹⁵⁶ *El Porvenir*, 3 de abril de 1967. Monterrey, México, p. 1C.

¹⁵⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XV, mayo de 1967, no. 175. Monterrey, México, p. 148.

¹⁵⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Relatio super statu archidioecesis Monterreiensis in ditone mexicana, 1964-1969*, 31 de diciembre de 1969, p. 5.

¹⁵⁹ *El Porvenir*, 5 de julio de 1965. Monterrey, México, p. 5 (segunda sección).

¹⁶⁰ *Nueva Semana Santa: contiene el rezo eclesiástico completo tanto de las horas canónicas como de las misas y oficios de toda esta semana y de la Pascua, puesto en latín y castellano, tomo II* (1848). París, Francia: Librería de Rosa, p. 258.

¹⁶¹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año VIII, mayo de 1960, no. 91. Monterrey, México, p. 146.

¹⁶² Entrevista realizada al presbítero José Abramo Torres (quien realizó sus estudios de teología en Roma durante el Concilio Vaticano II, siendo ordenado sacerdote el 25 de abril de 1965 por el arzobispo de Bari, Enrico Nicodemo) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 25 de junio de 2018. De cualquier manera, fuera de esta declaración, no se ha encontrado ningún indicio de que, durante la primera recepción, se haya emprendido algún tipo de diálogo entre la jerarquía de la arquidiócesis y la comunidad judía de Monterrey. Es probable que los clerigos a los que se refiere el presbítero Abramo sean Adolfo Suárez Rivera, arzobispo de Monterrey entre 1984 y 2003; y Francisco Robles Ortega, arzobispo de Monterrey entre 2003 y 2011, de quienes en cambio sí se conoce que tuvieron estrecha relación con el rabino Kaimán.

¹⁶³ CAVAZOS GARZA, Israel, *Personajes de Nuevo León (y algunos de otras partes)*, p. 372.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 371.

¹⁶⁵ ALBERIGO, Giuseppe, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁶ “Decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II”, párrafo 4.

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, párrafo 8.

¹⁶⁹ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, marzo de 1964, no. 137. Monterrey, México, pp. 72 y 73.

¹⁷⁰ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta de Ignacio Díaz de León al arzobispo de Monterrey*, 10 de enero de 1973.

¹⁷¹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey sobre el libro de monseñor Alejo Pelypenko*, 3 de marzo de 1967.

¹⁷² AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, febrero de 1966, no. 160. Monterrey, México, p. 48.

¹⁷³ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Relatio super statu archidiócesis Monterreiensis in ditione mexicana, 1964-1969*, 31 de diciembre de 1969, p. 2.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷⁵ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XV, agosto de 1967, no. 178. Monterrey, México, p. 215.

¹⁷⁶ “Decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II”, párrafo 21.

¹⁷⁷ Entrevista realizada al presbítero Ausencio Rivera Pérez (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1966 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia de San Juan Bautista en Cadereyta entre 1966 y 1974) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 6 de junio de 2019.

¹⁷⁸ *El Porvenir*, 5 de julio de 1969. Monterrey, México, p. 2B.

¹⁷⁹ PABLO VI (1964). “Encíclica *Ecclesiam Suam*”, párrafo 5, en: *La Santa Sede* (sitio oficial). [En línea; consultado el 20 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>

¹⁸⁰ *Ibid.*, párrafo 46.

¹⁸¹ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II”, párrafo 28.

¹⁸² *El Porvenir*, 11 de marzo de 1963. Monterrey, México, p. 4 (segunda sección).

¹⁸³ *El Porvenir*, 14 de abril de 1963. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁸⁴ *El Porvenir*, 27 de febrero de 1963. Monterrey, México, p. 5 (segunda sección).

¹⁸⁵ *El Porvenir*, 14 de abril de 1963. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁸⁶ TREVINO VILLARREAL, Héctor Jaime, *op. cit.*, pp. 117 y 118.

¹⁸⁷ *El Porvenir*, 16 de abril de 1963. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *El Norte*, 17 de abril de 1963. Monterrey, México, p. 10A.

¹⁹⁰ JUAN XXIII (1963). “Encíclica *Pacem in Terris*”, párrafo 158, en: *La Santa*



Sede (sitio oficial). [En línea; consultado el 25 de marzo de 2019]. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² *El Porvenir*, 16 de abril de 1963. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

¹⁹³ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, mayo de 1966, no. 163. Monterrey, México, pp. 152 y 153.

¹⁹⁴ La nota periodística más tardía sobre la CRAC que se localizó en *El Porvenir* data de finales de 1965. Véase: *El Porvenir*, 28 de noviembre de 1965. Monterrey, México, p. 9 (segunda sección).

¹⁹⁵ *El Porvenir*, 27 de agosto de 1967. Monterrey, México, p. 3B.

¹⁹⁶ *El Porvenir*, 4 de agosto de 1968. Monterrey, México, p. 9B.

¹⁹⁷ *El Porvenir*, 9 de septiembre de 1968. Monterrey, México, p. 9B.

¹⁹⁸ GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco (1989). *Cristo/Marx. ¿Un diálogo imposible?* Monterrey, México: Ediciones Pius, p. 12.

¹⁹⁹ *El Porvenir*, 11 de noviembre de 1967. Monterrey, México, p. 9B.

²⁰⁰ *El Porvenir*, 12 de noviembre de 1967. Monterrey, México, p. 9C.

²⁰¹ Esto se deduce de múltiples declaraciones hechas por el arzobispo durante los años posteriores al Concilio. Por ejemplo, en 1968 reveló su preocupación por las tendencias de izquierda que imperaban en las universidades regiomontanas: “Como pastor me he dolido de la pérdida de la fe en los niños y en los jóvenes a medida que avanzan en la enseñanza, parte al pasar de primaria a secundaria, a bachillerato y de aquí al pasar a la enseñanza profesional. Sea en la Universidad [de Nuevo León] o en el Tecnológico, se encuentran sometidos a corrientes de pensamiento contradictorias y fuera de nuestra protección y dirección”. Espino afirmó lo anterior en una reunión privada con representantes de algunas escuelas católicas de Monterrey, quienes plantearon ante el prelado la creación de una universidad católica que hiciera realidad los postulados del Concilio Vaticano II en materia educativa. El arzobispo celebró esta iniciativa y, mediante una terminología similar a la empleada en su carta pastoral anticomunista, conminó a los presentes a consolidar el proyecto: “Mientras, como en las cruzadas, que sea su lema: Adelante, Dios lo quiere”. Véase: FLORES TORRES, Óscar (2004). *Universidad de Monterrey: historia y desafíos (1969-2004)*. Monterrey, México: Trillas, Universidad de Monterrey, p. 30.

²⁰² AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey al director de la revista El Cruzado Español*, 15 de febrero de 1971.

²⁰³ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey,

Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey al Centro de Intercambio de Información*, 27 de septiembre de 1971.

²⁰⁴ SCHELKENS, Karim, *et al.*, *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁵ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta de Rafael Alonso y Prieto al arzobispo de Monterrey*, 27 de agosto de 1960.

²⁰⁶ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta de Leticia Ester Villaseñor al arzobispo de Monterrey*, 5 de enero de 1963.

²⁰⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XIV, octubre de 1966, no. 168. Monterrey, México, p. 268.

²⁰⁸ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta de Pedro Ortegón al arzobispo de Monterrey*, 22 de junio de 1964.

²⁰⁹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del arzobispo de Monterrey a Pedro Ortegón*, 1 de julio de 1964.

²¹⁰ GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco, *op. cit.*, p. 12.

²¹¹ “Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II”, párrafo 67.

²¹² *Ibid.*, párrafo 69.

²¹³ PABLO VI, “Discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II”, párrafos 24 y 30.

²¹⁴ No obstante, cabe agregar que, por la forma en la que Pablo VI realizó la proclamación de la maternidad espiritual, es decir, sin haber tomado en cuenta que el Concilio había decidido no incluir el título de “Madre de la Iglesia” en los documentos promulgados, muchas personas tuvieron la impresión de que se trató de una imposición papal, que marginaba las facultades que tenía el Concilio para llegar a decisiones consensuadas. Véase: TAGLE, Luis Antonio (2007). “La semana negra del Concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)”, en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, volumen IV. La Iglesia en comunión. El tercer periodo y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, p. 409.

²¹⁵ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral del arzobispo de Monterrey sobre la Santísima Virgen del Roble*, 1963. Monterrey, México, p. 15.

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Idem.*



²¹⁸ Titulado en 1940, para 1959 Guajardo ya había dirigido la construcción de los siguientes templos: San Juan en Nuevo Laredo, y la Medalla Milagrosa, San Juan Bosco, San Pío X, San Ignacio de Loyola, San Vicente y San Francisco de Asís, en la arquidiócesis de Monterrey. Véase: *El Porvenir*, 30 de mayo de 1964. Monterrey, México, p. 6 (segunda sección).

²¹⁹ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral sobre la Santísima Virgen del Roble*, 1963. Monterrey, México, p. 16.

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Idem.*

²²² *Ibid.*, pp. 18 y 19.

²²³ *El Porvenir*, 22 de mayo de 1964. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

²²⁴ Dicha residencia se encontraba en San Pedro Garza García, Nuevo León. Véase: *El Porvenir*, 2 de junio de 1964. Monterrey, México, p. 1 (tercera sección).

²²⁵ La corona, obra del artista Agustín Cepeda Montañón, fue realizada con oro de 18 quilates, además de oro blanco, platino y plata, y de acuerdo con la prensa, poseía “ciento setenta y nueve brillantes, doscientos veintiséis diamantes, treinta y dos zafiros y treinta perlas cultivadas”. La aureola tenía “ciento treinta y un brillantes, seis bauguett [sic], quince perlas cultivadas, un zafiro y una esmeralda”. Por último, el cetro, también de oro de 18 quilates, “tiene ochenta y cuatro brillantes y dos esmeraldas”. Véase: *El Porvenir*, 30 de mayo de 1964. Monterrey, México, p. 6 (segunda sección).

²²⁶ *El Porvenir*, 1 de junio de 1964. Monterrey, México, p. 1 (segunda sección).

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ Para una descripción más detallada sobre las festividades marianas efectuadas con motivo de la coronación de la Virgen del Roble, y de su proclamación como patrona de la arquidiócesis de Monterrey, véase: AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XII, julio de 1964, no. 141. Monterrey, México, pp. 213-219.

²²⁹ *El Porvenir*, 19 de junio de 1964. Monterrey, México, p. 1.

²³⁰ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Consagración del santuario y coronación de la Virgen del Roble, *Carta pastoral sobre la consagración de la arquidiócesis a la Virgen del Roble*, 1966. Monterrey, México, p. 1.

²³¹ *Ibid.*, p. 6.

²³² AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Consagración del santuario y coronación de la Virgen del Roble, *Fórmula de entronización de la imagen de la Santísima Virgen del Roble en todos los hogares*, 1966.

²³³ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey,

Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Cartas pastorales, *Carta pastoral con motivo de la elevación del templo del Roble a la dignidad de basílica menor*, 1974. Monterrey, México, pp. 1 y 2.

²³⁴ Hoy en día, Monterrey cuenta con tres basílicas, todas de culto mariano: la basílica de Nuestra Señora del Roble, la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe y la basílica de la Purísima Concepción.

²³⁵ "This was the start of a difficult process and an increasing atmosphere of crisis. It was, however, not just one crisis, but a multitude of crisis factors, all inter-linked with each other". Véase: SCHELKENS, Karim, *et al.*, *op. cit.*, p. 171. La traducción es del autor de la presente investigación.

²³⁶ MAYER DELAPPE, Edward Larry, *op. cit.*, pp. III y IV.

²³⁷ CHENAUX, Philippe, *op. cit.*, pp. 182 y 183. En Monterrey, tras el Concilio se verificó un descenso en el número de seminaristas (véase el anexo 5), si bien Espino lo atribuyó a que, a partir de 1965, el seminario comenzó a admitir únicamente a estudiantes que hubiesen concluido sus estudios de secundaria. Previamente, dicha institución aceptaba a niños que hubiesen aprobado sus estudios de primaria, pero muchos de ellos no concluían con la formación a la vida sacerdotal. Véase: AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Relatio super statu archidiocesis Monterreiensis in ditione mexicana, 1964-1969*, 31 de diciembre de 1969, p. 2.

²³⁸ Octavio I. González fue columnista de *El Porvenir* donde, desde por lo menos 1967, comenzó a denunciar la presunta irrupción de errores, herejías y doctrinas novedosas en la Iglesia postconciliar. En 1968, a través de la prensa, González acusó abiertamente a los padres jesuitas de sostener tesis revolucionarias contrarias a la enseñanza del catolicismo. Véase: *El Porvenir*, 24 de junio de 1968. Monterrey, México, p. 2B.

²³⁹ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 277, exp. 44, *Integridad. Información y orientación cívica católica*, año IV, enero de 1972, no. 39. Monterrey, México, p. 3.

²⁴⁰ MARTÍNEZ VILLEGAS, Austreberto, *op. cit.*, p. 298.

²⁴¹ *El Porvenir*, 6 de abril de 1962. Monterrey, México, p. 4 (sección: Sociales y amenidades).

²⁴² *El Porvenir*, 3 de octubre de 1988. Monterrey, México, p. 12B.

²⁴³ Para un estudio detallado sobre la Obra Cultural Universitaria y sobre la influencia que los jesuitas ejercieron entre los universitarios católicos de Monterrey, véase: ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía, *op. cit.*. Este trabajo es valioso, porque se fundamenta mayormente en testimonios orales de antiguos universitarios involucrados en las actividades de los jesuitas regiomontanos.

²⁴⁴ Si bien, algunos jesuitas mantuvieron actitudes anticomunistas en otras partes del mundo. Tal fue el caso del padre jesuita armenio Pedro Alagiagián, quien el 3 de noviembre de 1966 impartió una conferencia en Sabinas Hidal-

go, Nuevo León. De acuerdo con una nota periodística publicada ese mismo día, el padre Alagiagián sostenía que la enseñanza social emanada del Concilio propiciaría el combate del comunismo, con las siguientes palabras: “Es necesario reconocer, sin embargo, que gracias a la gran influencia que ejerció el Concilio ecuménico recientemente concluido, en muchos pueblos del mundo libre surgen organizaciones que hacen triunfar la doctrina social de la Iglesia y así conjuran la amenaza de la devastadora ola comunista”. Véase: *El Porvenir*, 3 de noviembre de 1966. Monterrey, México, p. 1C.

²⁴⁵ De hecho, en noviembre de 1962, el padre Arrupe (entonces superior de los jesuitas de Japón) visitó la ciudad de Monterrey, donde dictó una serie de conferencias, con un mensaje ecuménico y pacifista. Véase: *El Porvenir*, 18 de noviembre de 1962. Monterrey, México, p. 7 (segunda sección).

²⁴⁶ *El Porvenir*, 14 de julio de 1968. Monterrey, México, p. 2C.

²⁴⁷ *El Porvenir*, 4 de diciembre de 1967. Monterrey, México, p. 1C.

²⁴⁸ *El Porvenir*, 18 de diciembre de 1968. Monterrey, México, p. 9B. En ese año, el presidente del consejo de administración de dicha empresa era Jesús J. Llaguno.

²⁴⁹ RUIZ CABRERA, Carlos (2016). *Los movimientos universitarios de Nuevo León en los años sesenta*. Monterrey, México: Sindicato de Trabajadores de la Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 27 y 28.

²⁵⁰ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVI, mayo de 1968, no. 187. Monterrey, México, p. 153.

²⁵¹ *Idem*.

²⁵² AGN, Galería 1, Fondo: Dirección Federal de Seguridad, Legajo: 18, p. 104. Quizá el primero en describir este documento fue el periodista Jorge Fernández Menéndez, en su obra publicada en el 2006. Véase: Fernández Menéndez, Jorge (2006). *Nadie supo nada: la verdadera historia del asesinato de Eugenio Garza Sada*. Ciudad de México, México: Grijalbo, p. 56.

²⁵³ *El Porvenir*, 20 de marzo de 1968. Monterrey, México, p. 4C.

²⁵⁴ *El Porvenir*, 8 de septiembre de 1968. Monterrey, México, p. 2 (suplemento).

²⁵⁵ *Idem*.

²⁵⁶ AHAM, Fondo: Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Monterrey, Ramo: Alfonso Espino y Silva, Expediente: Correspondencia del arzobispo, *Carta del padre jesuita Ignacio Rentería al arzobispo de Monterrey*, 1 de febrero de 1969.

²⁵⁷ AHAM, Fondo: Biblioteca, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Monterrey*. III época, año XVII, abril de 1969, no. 198. Monterrey, México, p. 114.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 115.

²⁵⁹ GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *op. cit.*, p. 438.

²⁶⁰ *El Informador*, 9 de mayo de 2002. Guadalajara, México, p. 4A. La versión del padre jesuita José Gutiérrez Casillas parece concordar con la de Ortiz



Gallegos: “El señor arzobispo Alfonso Espino concedió un plazo de tres meses para que los jesuitas reorganizaran su futuro apostolado sin asesorías estudiantiles”. Véase: GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *op. cit.*, p. 438.

²⁶¹ *El Informador*, 9 de mayo de 2002. Guadalajara, México, p. 4A.

²⁶² Una de estas acusaciones, así como la réplica brindada por el padre jesuita Hermann von Bertrab, pueden leerse en: *El Porvenir*, 11 de septiembre de 1970. Monterrey, México, pp. 1B y 9B; y 14 de septiembre de 1970, pp. 1B y 9B.

²⁶³ Citado por: ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía, *op. cit.*, p. 173.

²⁶⁴ *El Porvenir*, 20 de febrero de 1972. Monterrey, México, p. 10B.

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ *El Porvenir*, 22 de febrero de 1972. Monterrey, México, p. 1B.

²⁶⁷ AAPM, Fondo: Episcopado, caja 277, exp. 44, *Integridad. Información y orientación cívica católica*, año IV, enero de 1972, no. 39. Monterrey, México, p. 10.

²⁶⁸ *El Porvenir*, 13 de febrero de 1972. Monterrey, México, p. 8A.

²⁶⁹ ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Ana Lucía, *op. cit.*, p. 182.

²⁷⁰ Entrevista realizada al presbítero Juan José Casas Marines (ordenado sacerdote el 29 de junio de 1964 por monseñor Alfonso Espino y Silva, y vicario de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús en Monterrey entre 1964 y 1969) por Emilio Machuca Vega, en Casa Sacerdotal. Monterrey, México, 20 de junio de 2019.

²⁷¹ “Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II”, párrafo 43e.



Agradecimientos

Durante la realización de la presente investigación, conté con el respaldo y sostén de una gran cantidad de personas e instituciones, sin las cuales —de ningún modo— me habría sido posible concluir con este trabajo. A modo de reconocimiento, me permito dedicar el presente apartado a evocar los nombres de colaboradores, colegas, amigos y familiares que, de distintas formas, contribuyeron a allanar mi experiencia investigativa.

En primera instancia, es preciso mencionar al maestro Moisés Alberto Saldaña Martínez, extraordinario académico, a quien no sólo le debo su paciente asesoría como director de tesis, sino también su guía e instrucción como mentor, así como su consejo y soporte como amigo; al doctor Manuel Ceballos Ramírez, investigador de gran trayectoria y reconocimiento, y una autoridad en la historia del catolicismo en México; y al maestro Juan Jacobo Castillo Olivares, destacado historiador, quien fue mi lector durante los seminarios de investigación. También externo mi gratitud hacia la doctora Valentina Torres Septién, de la Universidad Iberoamericana, el doctor Austreberto Martínez Villegas, del Instituto Cultural Helénico, y el doctor Philippe Roy-Lysencourt, de la Universidad Laval, quienes confiaron en mi investigación y me brindaron valiosos comentarios y orientaciones. Manifiesto mi agradecimiento hacia la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, y hacia los catedráticos del Colegio de Historia y Estudios de Humanidades, quienes incidieron en mi formación profesional.

Es imprescindible referirme también a quienes me apoyaron fuera de la academia, de forma más personal y emocional. En primer lugar, a mi familia: mi madre, la señora María Magdalena Vega Rada, y mi padre, el ingeniero Eduardo



Manuel Machuca Ramos, quienes de manera incondicional me han sostenido y alentado a lo largo de este camino, y quienes, con mucho sacrificio, nos han legado a mi hermana y a mí una invaluable herencia de valores, estudio, trabajo y disciplina. Ambos son seres humanos íntegros, de talla excepcional, a quienes perpetuamente admiraré, respetaré y agradeceré por su cariño y amor infinitos. Del mismo modo, mi hermana, la licenciada Mónica Machuca Vega y su esposo, el licenciado Javier Calvo Blanco, quienes han sido para mí una fuente inagotable de afecto y respaldo absoluto.

En segundo lugar, a mis amigos de la Facultad de Filosofía y Letras: Cassandra Donají Sifuentes Zúñiga, Ana Laura Teresa Ceballos Martínez, Mario Raymundo Martínez Yáñez, José Ricardo Treviño Chavarría, Jennifer Guadalupe de León Lázaro, Mayte Margarita Ramírez Torrero, Ana Patricia Montañez Rodríguez, Andrea Verónica Cuevas Santillana, Diana Edna Martínez Moreno y Ma. Alexandra Stefania Morales Gutiérrez.

También debo aludir a mis impulsores y colegas historiadores, quienes siempre han visto potencial en mis proyectos de investigación: profesor Juan Ramón Garza Guajardo, profesor Óscar Garza Guajardo (†), doctora Umbelina González Salcido, doctor Eusebio H. González Quiroga, doctor César Morado Macías, licenciado Jesús Ávila Ávila (†), maestro Héctor Jaime Treviño Villarreal, licenciada María de Lourdes Ibarra Cerda, licenciado Carlos Ruiz Cabrera, doctora Claudia Roxana Domínguez García y licenciado Luis Fidel Camacho Pérez.

Debo apuntar un agradecimiento especial al personal de las instituciones que me brindaron su apoyo y atenciones durante la realización de la presente investigación. Por último, agradezco a los impulsores del Premio Museo de Historia Mexicana 2020 por fomentar la investigación, por reconocer esta obra y por hacer posible su publicación.

Emilio Machuca Vega





*Historia de la Iglesia católica en Monterrey
durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)*

Se terminó de imprimir en octubre del 2021 en los talleres de Amelia Hernández Ugalde. En su composición se empleó la tipografía celeste. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Abraham Vázquez. El tiraje consta de trescientos ejemplares, impresos en papel cultural de 90 gramos.

Definido como un momento de ruptura dentro del catolicismo durante el siglo XX, el Concilio Vaticano II suscitó tensiones, resistencias y conflictos, en medio de su afán por reformar a la Iglesia y acercarla al mundo contemporáneo.

El libro *Historia de la Iglesia católica en Monterrey durante la época del Concilio Vaticano II (1958-1968)* ofrece un detallado retrato de las dinámicas sociales, acciones y reacciones de clérigos, laicos, empresarios, asociaciones, congregaciones y organizaciones políticas de izquierda y de derecha durante este recorrido que llevó a la renovación del catolicismo en los agitados años sesenta en Nuevo León.

Apoiado en el enfoque de la historia de las religiones, el investigador Emilio Machuca Vega reconstruye momentos claves y aporta una interpretación —sustentada con rigor en un amplio aparato crítico— de este fenómeno que supuso la adaptación de la región a un nuevo paradigma eclesial, tema que destaca por su originalidad en la historiografía local.

Esta obra obtuvo el Premio Museo de Historia Mexicana en su cuarta edición, en la categoría de Trabajos de investigación.



Gobierno de
Nuevo León



3 Museos Contando Tu Historia.

MUSEO
DE HISTORIA MEXICANA

MUNE
MUSEO DEL NORESTE

MUSEO DEL PALACIO



9 786078 598465

