

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN
DEPARTAMENTO DE DERECHO INTERNACIONAL
PÚBLICO Y RELACIONES INTERNACIONALES



TESIS DOCTORAL

**La política exterior de la Santa Sede y su influencia
en los instrumentos internacionales de derechos
humanos: libertad religiosa y libertad de conciencia**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Sara Susana Pozos Bravo

DIRECTORES

María Fuencisla Marín Castán
Antonio Alonso Marcos

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

**DEPARTAMENTO DE DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO Y
RELACIONES INTERNACIONALES**

**PROGRAMA DE DOCTORADO:
RELACIONES INTERNACIONALES, UNIÓN EUROPEA Y GLOBALIZACIÓN**



**LA POLÍTICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE Y SU
INFLUENCIA EN LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE
DERECHOS HUMANOS: LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD
DE CONCIENCIA**

**TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PRESENTADO PARA OPTAR
AL GRADO DE DOCTOR POR**

Sara Susana Pozos Bravo

Bajo la dirección de los Doctores: Ma. Fuencisla Marín Castán y
Antonio Alonso Marcos

Madrid, 2015

ISBN:

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

DEPARTAMENTO DE DERECHO INTERNACIONAL PÚBLICO Y
RELACIONES INTERNACIONALES

**LA POLÍTICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE Y SU
INFLUENCIA EN LOS INSTRUMENTOS
INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS:
LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA.**

Tesis Doctoral de

Dña Sara Susana POZOS BRAVO

Licenciada en Estudios Internacionales

MADRID – 2015

LA POLÍTICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE Y SU INFLUENCIA EN LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS: LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

Trabajo de investigación presentado por la Licenciada Da Sara Susana POZOS BRAVO para la obtención del grado de Doctor en Relaciones Internacionales, Unión Europea y Globalización por la Universidad Complutense de Madrid. Dirigida por la profesora Doctora Ma. Fuencisla Marín Castán, Profesora Titular de la Universidad Complutense de Madrid, adscrita a la Sección Departamental de Derecho Internacional Público y el Profesor Doctor Antonio Alonso Marcos, Profesor Colaborador de la Universidad Juan Pablo CEU.

MADRID – 2015

A LA MEMORIA DE
SAMUEL JOAQUÍN FLORES
Apóstol de Jesucristo
(1937 – 2014)

DEDICADA A

HERMANO NAASÓN JOAQUÍN GARCÍA,

APÓSTOL DE JESUCRISTO,

cuyo consuelo alivió mi dolor, sanó mis heridas y levantó mi espíritu para poder escribir esta tesis doctoral, de otra forma, esto no habría sido posible.

LA POLÍTICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE Y SU INFLUENCIA EN LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS: LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

	<i>Páginas</i>
INDICE GENERAL.....	IX
INDICE SISTEMÁTICO.....	X
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I.- MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN. EL FACTOR RELIGIOSO Y SU AUSENCIA EN LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	7
CAPÍTULO II.- IGLESIA CATÓLICA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX	40
CAPÍTULO III.- LA SANTA SEDE COMO ESTADO	64
CAPÍTULO IV.- LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA. LA VISIÓN DE LA SANTA SEDE Y LA DE LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS.....	198
CAPÍTULO V.- LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS ESFUERZOS LOCALES: EL CASO DE LA REFORMA DEL ARTÍCULO 24 DE LA CONSTITUCIÓN DE MÉXICO EN 2012	250
CONCLUSIONES	280
CUADROS Y GRÁFICOS.....	288
BIBLIOGRAFÍA.....	290
ANEXOS	299

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO – METODOLÓGICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN. EL FACTOR RELIGIOSO Y SU AUSENCIA EN LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES	7
1.1 ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	7
1.2 ASPECTOS TEÓRICOS	8
1.3 LO RELIGIOSO EN LAS TEORÍAS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES	14
1.3.1 EL CONCEPTO DE PODER EN EL REALISMO Y NEORREALISMO POLÍTICO.....	20
1.3.2 EL CHOQUE DE LAS RELIGIONES EN EL CONTEXTO MUNDIAL.	25
1.3.3 LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA.....	27
2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN	33
CAPÍTULO II. LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX.....	40
2.1 APROXIMACIONES AL FACTOR RELIGIOSO Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	40
2.2 LAS IDEAS POLÍTICAS: ENTRE DIOS Y LA RAZÓN.....	42
2.3 DE LA TOLERANCIA A LAS IDEAS LIBERALES.	48
2.4 SECULARIZACIÓN, LAICIDAD Y EL SISTEMA INTERNACIONAL.	54
CAPÍTULO III: LA SANTA SEDE COMO ESTADO	64
3.1 LA CUESTIÓN ROMANA Y LA SUBJETIVIDAD DE LA SANTA SEDE.	65
3.2 ¿TRES PERSONAS DISTINTAS EN UN SOLO ESPACIO TERRITORIAL?	66
3.2.1 IGLESIA CATÓLICA.	67
3.2.2 ESTADO DE LA CIUDAD DEL VATICANO.....	69
3.2.3 LA SANTA SEDE.	71
3.3 LA SANTA SEDE EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL.	73
3.3.1 EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD, EL DE COOPERACIÓN Y EL DE LIBERTAD RELIGIOSA Y SU INVOCACIÓN POR PARTE DE LA SANTA SEDE	78
3.3.2 A NIVEL CONCORDATARIO	85
3.4 LA PARTICIPACIÓN DE LA SANTA SEDE EN NACIONES UNIDAS: DE OBSERVADOR PERMANENTE A ACTOR INTERNACIONAL	95
3.4.1 MEDIACIÓN DE CONFLICTOS INTERNACIONALES.	101
3.4.2 PARTICIPACIÓN DE LA SANTA SEDE EN LOS COMITÉS CREADOS POR TRATADOS INTERNACIONALES DE NACIONES UNIDAS.	113
3.4.2.1 COMITÉ DE LOS DERECHOS DEL NIÑO.....	114
3.4.2.2 COMITÉ CONTRA LA TORTURA.....	138
3.4.2.3 COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL	144
3.4.3. LA PARTICIPACIÓN DE LA SANTA SEDE ANTE LA ASAMBLEA GENERAL: LOS DISCURSOS DE LOS PAPAS Y SU IMPACTO EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES.	159
3.4.3.1 PABLO VI ANTE NACIONES UNIDAS.....	160
3.4.3.2 JUAN PABLO II Y SUS DOS DISCURSOS ANTE NACIONES UNIDAS.	163
3.4.3.3 BENEDICTO XVI: UN PAPA DE TRANSICIÓN.....	168
3.4.3.4 FRANCISCO, EL PAPA LATINOAMERICANO.	175
3.5 LA PARTICIPACIÓN DE LA SANTA SEDE EN LAS CONFERENCIAS MUNDIALES	176
3.5.1 CONFERENCIA SOBRE LA SEGURIDAD Y LA COOPERACIÓN EN EUROPA.....	176

3.5.2 CONFERENCIA SOBRE POBLACIÓN Y DESARROLLO, 1994.	180
3.5.3 LA CONFERENCIA MUNDIAL DE LA MUJER, 1995	184
3.6 PARTICIPACIÓN DE LA SANTA SEDE EN REUNIONES DE ALTO NIVEL	187
3.6.1. EMPRESAS Y DERECHOS HUMANOS.....	189
3.6.2 DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS.	192

CAPÍTULO IV. LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA. LA VISIÓN DE LA SANTA SEDE Y LA DE LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS 198

4.1 EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA.	199
4.1.1 LAS RELACIONES INTERNACIONALES SEGÚN LA <i>PACEM IN TERRIS</i>	207
4.2. INFLUENCIA DE LA SANTA SEDE EN LA REDACCIÓN DE ALGUNOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES Y OTROS DOCUMENTOS DE NACIONES UNIDAS.	209
4.3 EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN NACIONES UNIDAS.....	213
4.3.1 LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS.....	213
4.3.2 EL PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS	216
4.4 LA DECLARACIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE INTOLERANCIA Y DE DISCRIMINACIÓN BASADOS EN LA RELIGIÓN O CREENCIA.....	217
4.4.1 INFORME PRELIMINAR HALPERN	223
4.4.2 INFORME KRISHNASWAMI.....	226
4.4.3 PROYECTO DE DECLARACIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE INTOLERANCIA RELIGIOSA..	232
4.4. EL LARGO CAMINO RECORRIDO PARA LA DECLARACIÓN: DERECHOS Y LIBERTADES.	239
4.5. CUADRO COMPARATIVO ENTRE EL DERECHO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA SEGÚN LA IGLESIA CATÓLICA Y EL DE LAS NACIONES UNIDAS.....	243

CAPÍTULO V. LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS ESFUERZOS LOCALES: EL CASO DE LA REFORMA DEL ARTÍCULO 24 DE LA CONSTITUCIÓN DE MÉXICO 2012. 250

5.1 EL MÉXICO ACTUAL. UN CONTEXTO.....	251
5.2 LA INICIATIVA DE LEY.....	252
5.3 EXIGENCIAS CIUDADANAS	254
5.4 LOS DETALLES DE LA REFORMA AL ARTÍCULO 24 CONSTITUCIONAL.....	258
5.5 EL DESPERTAR DE LOS CREYENTES: LIBERTAD RELIGIOSA SÍ, PRIVILEGIOS NO	267

CONCLUSIONES 280

ÍNDICE DE CUADROS Y GRÁFICOS 288

BIBLIOGRAFÍA 290

ANEXOS..... 299

INTRODUCCIÓN

El tema de la religión como elemento de análisis en la academia y en las Ciencias Sociales en general, dejó mucho que desear en la teoría de las Relaciones Internacionales en particular. Al privilegiarse al Estado como actor preponderante y determinante de la política, se dejaron fuera muchos otros elementos de análisis como el de la religión. Pero el tema del 11-S se encargó de ubicar el factor olvidado en una referencia obligada para los estudiosos y teóricos de las Relaciones Internacionales.

En esta tesis, no pretendemos realizar una investigación sobre la religión en sí misma. No somos expertos teológicos ni nos pronunciamos como tales. Tampoco haremos un trabajo de investigación que analice el impacto de la religión en las personas, su transformación, positiva o negativa, ni cómo la religión influye en el ámbito de lo privado. Esos temas seguramente interesantes, sin embargo, no se convierten en tema del objeto de estudio.

Pretendemos, en cambio, entender y explicar cómo el factor religioso institucionalizado en una fe llamada católica, que luego tiene una peculiaridad que ninguna otra institución religiosa tiene y que eso le lleva a ser reconocida como un estado sujeto del derecho internacional, interviene desde su posición privilegiada para imponer su visión de la moral católica en los instrumentos internacionales. Retomamos, para ello, algunas reflexiones en términos teóricos, como propuestas que abonan elementos sustanciales para el análisis académico en el capítulo I. El enfoque de lo religioso (como concepto en general) lo ubicamos dentro de una categoría analítica mayor que es la cultura. Cultura y civilización las retomamos para ubicar ese elemento flotante en las Relaciones Internacionales.

El capítulo I de esta tesis, se detiene en el análisis de las teorías de las Relaciones Internacionales partiendo de la afirmación hecha por Iranzo, al denominar en sus escritos a la religión como el factor olvidado en las teorías. Coincidimos plenamente con el argumento de Iranzo y retomamos, como herramienta metodológica su propuesta de revisión del pasado para justificar nuestro capítulo II, en el que observamos y analizamos a la Iglesia Católica y

sus estrategias para garantizar la injerencia y alcance de sus objetivos durante casi toda la Edad Media. Justo ese es el problema central de toda discusión en la actualidad: la dualidad de la Santa Sede que es un estado sujeto (*sui generis*) del derecho internacional y que es, también y a través de la Ciudad del Vaticano, el territorio que ocupa la Iglesia Católica. ¿Cómo fue que la Iglesia Católica se hizo de esos territorios? Responder a esta pregunta nos lleva a remitirnos a Constantino y, sobre todo, luego la utilización que de estos hace la Iglesia Católica para justificar una supuesta donación de donde luego se crea, se constituye, todo un poder político, terrenal, que posee la Iglesia de Roma. Este poder no solo no pierde a lo largo de mil años sino que, en diferentes momentos de la historia de la Edad Media, se incrementa al grado de ser la única que determinaba, en gran medida, cómo se constituían los reyes y emperadores.

Dentro del capítulo I, además del factor de la religión, retomamos el tradicional e importante concepto de poder del realismo de Morgenthau. Dicho concepto lo ampliamos bajo la óptica del neorrealismo político y describimos en qué términos lo consideramos importante para nuestro trabajo de investigación. Posteriormente y también dentro del marco teórico, revisamos algunas encíclicas católicas que forman parte de la doctrina social católica. Este análisis conceptual es de suma importancia para estas líneas, debido a que, en dicho análisis, también hay una variable histórica –más que conceptual e ideológica– que nos permite ir comparando el concepto de libertad religiosa y de otras libertades bajo la óptica de la doctrina social católica, para conocer la evolución del concepto mismo.

En el capítulo II, como ya lo mencionamos, nos enfocamos en analizar y conocer las estrategias que implementó la Iglesia Católica con relación al poder político para tener un bosquejo sobre el tipo de relaciones internacionales o entre estados que se daba en esa época. Apenas lo anotamos en breves párrafos para detenernos en el complejo histórico que va de Lutero a Hobbes, Rousseau y Locke, no necesariamente en orden cronológico sino en la redacción y análisis de sus aportaciones al fenómeno del secularismo, la tolerancia y el laicismo. En este mismo capítulo II, introducimos el concepto de teología política y cómo con base en ese concepto, el nexo con lo divino se impone en la visión de más de mil años de la historia de Europa. Concepto

que, hasta el día de hoy, sigue siendo referido por muchos autores. Luego, hacia el final de ese capítulo II, nos detenemos a analizar la Paz de Westfalia y cómo contribuye eso en un proceso de secularización que había iniciado con Lutero, pero que se va a fortalecer posterior a la Westfalia para pasar, más tarde, a otro proceso de laicización que luego también continúa generando conflictos religiosos, no porque esos fenómenos los causaran por sí mismos, sino que eran consecuencia de posturas intransigentes, de miedos y de intolerancias por parte de muchos actores frente al derecho del otro a tener los mismos derechos. Llegamos así en un brevísimo repaso histórico al contexto y momento en el que se crean las Naciones Unidas. Derivado de esta Organización internacional de ámbito universal, se sientan las bases para la creación de un sinnúmero de instrumentos internacionales que intentan armonizar los derechos universales del hombre.

En el capítulo III de esta tesis, el análisis histórico es fundamental para entender cómo la Santa Sede llegó a ser lo que hoy es. Lo hace apenas apuntando qué eran los Estados Pontificios, qué perdieron y qué le dio los Acuerdos o Pactos de Letrán a la Iglesia Católica. Los Acuerdos de Letrán reconocieron la soberanía de la Santa Sede como ente que representa a la Iglesia Católica y, al mismo tiempo, crea el territorio necesario para que, entre las tres instancias, la Iglesia Católica fuera reconocida por el derecho internacional a través de la Santa Sede. Hacemos un breve análisis de estas tres figuras en un solo espacio territorial para acotar y entender el tema de la subjetividad internacional de la Santa Sede.

Una vez acotado el tema de la subjetividad, pasamos al análisis de tres principios del derecho internacional, al menos dos de estos como conceptos prácticos del derecho mismo, que nos permiten entender cómo y en qué términos estos principios sirven de sustento, base y argumentación para que la Santa Sede avance en el alcance de sus objetivos a nivel internacional, particularmente a través de sus relaciones con los Estados con quienes establece relaciones diplomáticas y firma concordatos. Estos principios son el de reciprocidad, el de cooperación y el de los derechos humanos y libertad religiosa. Y estos principios, invocados en sus concordatos, le permiten alcanzar privilegios en el ámbito de los acuerdos firmados.

En este mismo capítulo III, decidimos analizar la participación de la Santa Sede en tres Comités creados en virtud de igual número de instrumentos internacionales firmados y ratificados por la Santa Sede: el Comité de los derechos del Niño, el Comité contra la Tortura, y el Comité contra la Discriminación Racial. Es un nivel muy específico de participación que nos permite entender, por un lado, cómo se aplican las convenciones internacionales y, por otro lado, cómo los Estados partes informan sobre los avances en la implementación de los instrumentos internacionales.

En este capítulo III, también analizamos la participación de la Santa Sede como actor preponderante en la solución de conflictos, de manera particular su papel de negociador en el tema del conflicto entre Israel y Palestina. De ahí, avanzamos en revisar y analizar la participación de la Santa Sede en tres Conferencias Mundiales. Analizamos, también, los alcances de su posición privilegiada que ha mantenido como negociador de conflictos (en donde analizamos principalmente la participación de la Santa Sede como mediador internacional en Medio Oriente) como ya lo mencionamos y cómo, so pretexto de la promoción y defensa de los derechos humanos y de la libertad religiosa, fortalece su política concordatoria para obtener privilegios en materia de educación religiosa en las escuelas públicas, así como financiamiento público. También en este capítulo hacemos un análisis de los discursos presentados por los papas ante Naciones Unidas para rescatar los conceptos vertidos sobre derechos humanos y libertad religiosa de cada uno de estos papas. Y, finalmente, nos detenemos con mucha atención a revisar la participación de la Santa Sede en una reunión de Alto Nivel y su intervención en los trabajos y redacción de la Declaración sobre el Genoma Humano, considerada en su momento como una de Alto Nivel.

En el capítulo IV, retomamos el estudio de la libertad religiosa desde la óptica de la doctrina católica y desde la óptica de Naciones Unidas. Hacemos un recorrido histórico por diversos instrumentos, tanto ideológicos católicos como de Naciones Unidas y posteriormente los comparamos. Revisamos el paso que se siguió para la Declaración Universal de Derechos Humanos, así como para la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. Esta última, es la que permitirá a la Santa Sede el pretexto para, so pretexto de su

protección, firmar una serie de acuerdos bilaterales con diferentes Estados en donde obtendrá muchas prerrogativas a la luz de estos tratados. De manera insistente, nos detenemos en analizar los documentos de los trabajos y grupos de trabajo, así como de informes encargados por la Subcomisión en temas de libertad religiosa y discriminación. Justo en esta revisión, aparecen organizaciones internacionales de carácter consultivo ante el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, tanto judías, católicas como musulmanas lo que nos despertó un interés más por incluir sus posiciones en este trabajo; sin embargo, dado que nuestro actor de estudio es la Santa Sede, consideramos dejar la participación de estas organizaciones para un trabajo posterior.

Los cuadros y gráficos al final de este capítulo V resultan sugestivos y nos permiten apuntar conclusiones positivas respecto del planteamiento hipotético que planteamos a lo largo de este trabajo: sí hay una clara influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos y esta influencia intenta imponer la visión de la moral católica en los instrumentos internacionales.

Pero ¿qué sucede cuando la plataforma internacional y el privilegio que goza la Santa Sede no son suficientes para alcanzar sus objetivos? En algún momento de este trabajo, citamos a un diplomático del Vaticano en el que reconoce como estrategia para seguir luchando por imponer su visión particular de la moral, las modificaciones a las legislaciones de cada país. Esta afirmación nos llevó a incluir en la presente tesis, un caso de estudio de cómo la presión de la Iglesia Católica llevó a una reforma constitucional innecesaria en México en materia de libertad religiosa. Esto lo analizamos bajo la óptica de los creyentes evangélicos y cristianos que, haciendo uso de su derecho a manifestarse, inician una lucha perdida contra un México altamente politizado por los partidos y los grupos de poder en donde el silencio absoluto de la Iglesia Católica es la evidencia más fuerte de su participación en la reforma. El capítulo V analiza estos y otros factores de la reforma al artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 2012. Así que si bien nuestro trabajo es sobre un actor global y su influencia en la escena internacional a través de los instrumentos de derechos humanos, nos

permitimos trabajar, también, la visión micro a través de un caso de estudio en 2012.

Este trabajo retoma el factor de la religión como elemento o categoría analítica. De manera específica, estudia la religión católica y más que la religión, estudia la Iglesia, primero como elemento y actor central en las relaciones entre estados en la Edad Media, luego, como estado *sui géneris* y su influencia en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Nos interesamos principalmente en estudiar las relaciones internacionales y la injerencia de la Iglesia a través del análisis histórico, de fuentes religiosas como otras no religiosas y de ver, conocer y entender el alcance y trascendencia del factor religioso en las relaciones internacionales. En un esfuerzo intelectual, intentamos ir de lo global en nuestra tesis a lo local en el capítulo V de este trabajo.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO – METODOLÓGICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN. EL FACTOR RELIGIOSO Y SU AUSENCIA EN LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

1.1 Aspectos metodológicos

En términos metodológicos, en este trabajo, inicialmente, hacemos una investigación utilizando el método deductivo. Nuestro análisis, establece una hipótesis central de trabajo derivada de la posición privilegiada que históricamente y de acuerdo al actual sistema internacional, ha tenido la Santa Sede. Así, nos preguntamos si ¿existe una injerencia o influencia de la Santa Sede en el diseño y redacción de los instrumentos internacionales de derechos humanos?. Si la respuesta es afirmativa, debemos preguntarnos si ¿esta injerencia puede señalarse como “positiva” o “negativa.? Pero ambas preguntas aspiran a entender y explicar un problema mayor: ¿qué intereses u objetivos mueven a la Santa Sede a participar en la redacción de estos instrumentos internacionales?

Derivado de lo anterior, podemos afirmar así nuestra hipótesis, misma que ha sido explicada en líneas anteriores:

La influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos, específicamente de los relacionados con la libertad religiosa y la libertad de conciencia, tienen por objetivo imponer una concepción ideológica basada en la moral católica, defendida por la Santa Sede como moral natural universal.

Nuestra investigación es de tipo cualitativa, en donde nuestra variable principal de estudio es la Santa Sede, con un componente explicativo de tipo documental-descriptivo e histórico. Una variable de análisis descriptivo-histórico en nuestro es el Concordato y la participación de la Santa Sede en Comités especializados de Derechos Humanos, en Cumbres Mundiales, en reuniones de Alto Nivel, a través de los discursos de los papas en la Asamblea General de Naciones Unidas y como mediador de conflictos. Estas variables para el

análisis las conceptualizamos como estrategias en la política de la Iglesia de Roma, reflexionamos con estos elementos y nos preguntamos mucho el porqué del interés de la Santa Sede por participar de manera activa en los instrumentos internacionales aprobados por los organismos internacionales en los que la Santa Sede es miembro, sobre todo bajo el pretexto de los derechos humanos. Además, en nuestra investigación utilizamos las técnicas de análisis del discurso o conocida también como análisis de contenido, revisión hemerobiográfica y análisis comparativo de las variables antes mencionadas.

Para los elementos históricos y el análisis de la historia, nos propusimos aislar la variable de la religión –o el factor religioso- y dimensionar en la época que analizamos para ver cómo esta variable, contribuyó o determinó un tipo específico de las relaciones internacionales en los albores del siglo XX.

Nosotros consideramos que ese impacto ha sido y es negativo. Precisamente los elementos y variables que conocemos de la historia de la Edad Media, nos permiten afirmar que la participación e injerencia de la Iglesia instauró un sistema occidental en el que todo se explicaba a la luz de la revelación y la revelación, en esa época, decía tenerla la Iglesia Católica. Para explicar esa influencia negativa de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos que revisamos a lo largo de esta tesis.

También elaboramos unos gráficos que nos resultan sugerentes al comparar el concepto de libertad religiosa de la Iglesia Católica con el concepto de libertad religiosa que se contempla en los instrumentos internacionales de derechos humanos que revisamos en esta tesis.

Y, finalmente, tratamos de explicar en un caso de dimensiones locales, cómo la Santa Sede realiza una serie de esfuerzos diplomáticos y políticos, principalmente, para alcanzar sus objetivos.

1.2 Aspectos teóricos

Las Relaciones Internacionales requieren de reflexiones tan abstractas que a veces resultan imposibles de conceptualizar. Hay una sinnúmero de factores que intervienen en ellas que lo que de por sí es difícil de entender, ahora es más complicado de analizar. Si aunado a lo anterior añadimos otro factor por sí solo complejo –el de la religión- bien podemos concluir que este trabajo es,

entonces, sumamente difícil. Expertos teóricos de nuestra disciplina en varios países han debatido ampliamente sobre los problemas y conflictos tanto en cuestiones teóricas como en el método, el objeto y las funciones de las Relaciones Internacionales.¹ Referimos solo algunos de estos trabajos como nota, toda vez que nuestro objeto de investigación es un actor internacional denominado Santa Sede y no las Relaciones Internacionales como teoría o como doctrina.

Pero a pesar que no abordamos a fondo el tema de las teorías en las Relaciones Internacionales, retomamos algunos conceptos de ciertos trabajos citados que –consideramos– nos sirven como fundamento para esta tesis. Así, el trabajo de Salomón plantea una revisión a las principales tendencias en la teorización de las Relaciones Internacionales, justo en el contexto del atentado de las Torres Gemelas en Estados Unidos. Es un trabajo que resulta interesante para el desarrollo de nuestra investigación. Salomón habla sobre esas “fuerzas motrices” que tradicionalmente han impulsado el desarrollo de la disciplina. Citando a Zimmern, Salomón retoma que esas fuerzas motrices han sido catalogadas por Zimmern en el desarrollo natural de las ideas (teorización o paradigmas), el impacto de la evolución de los acontecimientos y, en tercer lugar, la influencia de los conceptos.

Algo muy parecido retoma Sodupe Kepa en el texto que a continuación revisamos.

Los diferentes debates que se han sucedido en nuestro campo de estudio han estado rodeados de un conjunto de circunstancias específicas. Para F. Halliday, en el desarrollo de las Relaciones Internacionales han intervenido tres “círculos concéntricos”: la discusión dentro de

¹ Ver Mónica Salomón. “La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones” en Revista Electrónica de Estudios Internacionales, Número 4, 2002; versión electrónica; Michael Barnett. “Autoridad, intervención y los límites externos de la Teoría de las Relaciones Internacionales” en Revista Académica de Relaciones Internacionales, número 8 junio de 2008, GERI – UAM. Versión electrónica. También se puede revisar Scott Burchill and Andrew Linklater. *Theories of International Relations*, Macmillan Press LTD, London, 1996. Y de especial interés en este tema de las teorías de las Relaciones Internacionales está el libro de Stefano Guzzini. *Power, Realism and Constructivism*. Routledge, London, 2013. En esta mismo sentido, Giulio M. Gallarotti. *Cosmopolitan Power in International Relations. A synthesis of Realism, Neoliberalism, and Constructivism*. Cambridge University Press, London, 2010. Rafael Calduch Cervera. *Las relaciones internacionales*. Ciencias Sociales, Madrid, 1995. Y, finalmente, el clásico libro de texto de Celestino del Arenal. *Teoría de las Relaciones Internacionales en España*. International Law Association, Madrid, 1989.

*la propia disciplina, el impacto de los acontecimientos en el mundo y la influencia de las nuevas ideas provenientes de otras ciencias sociales.*²

Sodupe afirma que el primero de los tres círculos se ha impuesto sobre los otros dos. Algo similar pero con otras palabras, sostiene Salomón: “Es patente el dinamismo con que esas tres fuerzas motrices operan en la actualidad. La actividad teórica –primera fuerza- es más rica y variada que nunca”³. Y así como el impacto de los acontecimientos en el mundo y la influencia de las nuevas ideas se han visto relativamente olvidados por los estudiosos de las Relaciones Internacionales, también la religión fue olvidada por muchos años en la disciplina. Es decir, que las teorías de las Relaciones Internacionales han centrado la mayoría de sus conceptos, métodos y reflexiones al actor principal del objeto de la disciplina que es el Estado. Pero hay un elemento adicional que estas teorías han dejado de lado y es lo que las autoras citadas han llamado “la influencia de los conceptos” o “la idea influencia de las nuevas ideas provenientes de otras ciencias sociales”. Nuestra disciplina, ciertamente, ha carecido de muchas herramientas metodológicas y se ha centrado en revisar trabajos en donde la visión estadounidense de las Relaciones Internacionales y en el idioma inglés se han impuesto.

Así, el estudio de la Teoría de las Relaciones Internacionales se ha centrado, a nuestro entender, en la definición de modelos teóricos explicativos de la realidad basados en ejes ontológicos o en ejes epistemológicos que no consideran muchas variables –como la religión- que podrían explicar o contribuir a explicar muchos aspectos que, las teorías por sí solas ubicadas en tal o cual corriente teórica, no explican. Considerar no solo el texto sino mucho más aún, el contexto, resultaría en términos metodológicos en mejores categorías analíticas que los conceptos por sí solos.

Quizá por eso, hasta hace poco más de una década, los atentados contra las Torres Gemelas en los Estados Unidos, obligó a los internacionalistas a revisar el tema de lo religioso en las Relaciones Internacionales, en 2001. En fechas más recientes a este trabajo, hacia el 2014

² Sodupe, Kepa. *La teoría de las Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*. Servicio Editorial del País Vasco, Zarautz, España, p. 17

³ Salomón, Mónica. “La teoría de las relaciones ... *op.cit.*”, p.1

y 2015, un grupo fundamentalista denominado “Estado Islámico” ha provocado, nuevamente, repensar las Relaciones Internacionales bajo la óptica del factor religioso o tomando en consideración esta variable para los avances de la propia disciplina, quizá más en términos metodológicos que teóricos. No solo porque los autores que perpetraron los atentados en Estados Unidos en 2001 y el Estado Islámico han apelado a ese factor religioso⁴ para justificar sus acciones, sino porque esas acciones están cambiando las relaciones entre los estados de Europa y la de los Estados Unidos con otros países árabes. Luego entonces, el interés de este trabajo en general es entender cómo el factor religioso afecta las Relaciones Internacionales, aunque nos centramos en el interés de un sujeto *sui géneris* denominado Santa Sede.

Retomaremos una de las autoras que más ha insistido en el tema de lo religioso en las Relaciones Internacionales pero antes debemos precisar que el factor religioso –que no el estudio del fenómeno religioso- sino el factor como una categoría de análisis, bien podría ubicar en conceptos más amplios que ha sido estudiados de manera abundante. Nos referimos específicamente al tema de la cultura –y aún más específicamente, a la cultura europea- y sus bases o raíces religiosas.

Europa ya no es la Europa católica –que muchos sigue refiriendo como cristiana- de la Edad Media. Se ha visto penetrada de corrientes ideológicas en donde confluyen lo cosmopolita y el universalismo, por un lado, y el particularismo y localismo, por otro lado. El desarrollo de la expansión religiosa y política (aunque también económica y jurídica), se da en igual cantidad de sentidos y por todos los medios posibles. La era global también ha impactado a la tradicional Europa que todavía hace unos años discutía si era necesario incorporar una referencia a la religión cristiana –católica, insistimos- para reconocer sus raíces en la Constitución Europea.

Europa, como realidad histórica⁵ y social –jurídica y económica, también- pero sobre todo como realidad cultural, nos encauza hacia un punto de partida

⁴ Lisbet, Christofferse *Et. Al. Religion in the 21 st Century. Challenges and Transformations*. Ashgate, USA, 2010. De manera específica, la parte II del libro aborda el tema de las transformaciones y le dedica un espacio importante al tema denominado “Islam and State Politics”. Ahí se revisa la importancia de entender cómo el factor religioso y específicamente el tema de la ley islámica impacta o puede impactar al ser incorporada por fundamentalistas.

⁵ Ver Martínez Millán, José y De Carlos Morales, Carlos Javier. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Ediciones Polifemo, Madrid, 2011. También ver Lederer, David. *Madness*,

insoslayable, la idea de desarrollo, de evolución, de transformación constante de la sociedad que, sin embargo, no implica necesariamente progreso pero sí dinamismo en todos los sentidos. Desde este dinamismo, es necesario reconocer que hay dos identidades dinámicas determinadas por la doble dimensión de la persona humana. Hoy en día, todos somos lo que antes otros fueron, definiendo la cultura y sus componentes. Ello generó un dinamismo cultural dentro del que hay dos identidades primordiales: la religiosa y la ideológica. De estas dos identidad nos detendremos en la religiosa, que nos permite inscribir en un marco teórico mayor el complejo problema de lo religioso y, más específicamente, del factor religioso.

2. La identidad religiosa de una Europa en la que sus pueblos y comunidades son o han sido, simultánea o sucesivamente, según el momento histórico: paganos, cristianos (la evangelización de Europa es un proceso de más de un milenio, que alcanza el norte europeo en el siglo XI y concluye en Lituania en el siglo XIV), musulmanes, instalados en las costas mediterráneas europeas desde el siglo VII (que penetran en dos expansiones principales, la de los árabes islamizados hasta el siglo XV, y la turco-otomana desde entonces al siglo XIX) y judíos, en su diáspora multiseccular. A su vez el cristianismo tras las dos escisiones más relevantes, generará tres identidades religiosas más en Europa: ortodoxa en la Europa Oriental; católica, en la Europa meridional; y protestante en la Europa anglosajona y nórdica.⁶

Por identidad religiosa nos referimos al sentido de pertenencia a una fe de cada individuo. Si bien la Europa que analiza Morán, revisa el legado de esas fes en la cultura jurídica, su propuesta de análisis que explora como herramienta metodológica telescópica, aspira a observar –como lo sostiene la autora- una síntesis de Europa y sus sucesivos y simultáneos paradigmas desde su pluralidad, su diversidad y su unidad. Esta propuesta metodológica de ver el legado del factor religioso y su impacto en la cultura jurídica, nos interesó para fortalecer la propuesta metodológica que Irazo ha planteado para las relaciones internacionales.

Así, la religión –nuevamente como categoría de análisis- juega un papel importante en el acontecer político y social de cada país. Es la cultura y la

religion and the State in Early Modern Europe. A Bavarian Beacon. Cambridge University Press, London, 2006

⁶ Morán M. Gloria. *Comunidad política y religiosa: claves de la cultura jurídica europea.* Volumen I, Netbiblo, España, 2008, p. 4

historia y en ambas disciplinas el factor religioso ha sido más que determinante en muchos países. Quizá por eso, la autora dedica todo un capítulo de su obra al poder político y religioso, a la religión como objeto de estudio, a la cultura religiosa y sus manifestaciones y al papel de la religión en el ámbito de la identidad política.

Una línea de investigación académica mucho más cercana a nuestra disciplina es la que aborda Calduch Cervera en su trabajo “Cultura y Civilización en la Sociedad Internacional”. Con este trabajo queremos dar importancia al tema de la cultura que brevemente citamos en las líneas anteriores como concepto –llamémoslo así- general en el que ubicamos el tema del factor religioso. Veamos ahora el aporte de Calduch Cervera.

Uno de los aspectos que más lastra el avance de las ciencias sociales, en general, y de las Relaciones Internacionales, en particular, es el que se refiere a la consolidación de una terminología y de una conceptualización generalizadas en la comunidad científica de estas disciplinas. A los interminables debates doctrinales suscitados por las diferencias semánticas entre los especialistas, a la hora de denominar una misma gama de fenómenos sociales, viene a sumarse, con frecuencia, una no menos inagotable discrepancia en la definición de esos fenómenos.⁷

En efecto. Las Relaciones Internacionales han sufrido y padecido el embate de imprecisiones conceptuales por un lado, y la imposición intelectual de visiones doctrinales, por el otro. Se suman a esta problemática una marcada indefinición de conceptos –como lo enfatizamos en las siguientes páginas- y las problemáticas que expone Calduch en el párrafo citado. Por eso, su primer planteamiento en este trabajo es la definición conceptual de los conceptos que aborda: cultura y civilización. Para el interés de este trabajo, nos permitimos retomar las aportaciones de Calduch con relación a la cultura.

Tras hacer un análisis de conceptos y definiciones de diversos autores, Calduch afirma:

De este modo, la dimensión cultural aparece en el contexto internacional bajo dos formas diferentes pero conectadas entre sí: como factor cultural y como relaciones

⁷ Calduch Cervera, Rafael. “Cultura y civilización en la sociedad internacional” en *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal*. Universidad San Pablo – CEU, España, 2003, p. 299

*internacionales culturales. La primera de estas formas, la cultura como factor, hace referencia a los aspectos más permanentes y estructurales de cada una de las diversas culturas que coexisten en una misma sociedad. En cambio, las relaciones internacionales culturales, se constituyen a partir de los flujos o intercambios de los principales contenidos culturales que se realizan entre los actores internacionales.*⁸

Esta reflexión del autor nos ha resultado muy sugerente y hemos decidido seguirla por analogía. Si bien nuestro trabajo no estudia la cultura –el factor cultural- ni ese flujo o intercambio de contenidos culturales, la propuesta de Calduch nos permite afirmar que dentro de ese factor cultural hay uno que podría resultar si no determinante, si relevante en el estudio de las relaciones internacionales. Así, pasamos de conceptos generales como la cultura –y el factor cultural definido en los términos expuestos en el párrafo anterior- a una categoría de análisis más precisa que hemos llamado el factor religioso y cómo ese factor ha influido en las relaciones internacionales. Está claro que aún precisamos más: estudiaremos a un actor predominante en las relaciones internacionales llamado Santa Sede y cómo este actor participa en la escena internacional, específicamente en el tema de los instrumentos de derechos humanos.

Por eso, es necesario preguntarnos qué sucede si ese factor se incluyera como una variable de análisis en algo más allá de las fronteras nacionales, en algo como nuestra disciplina de estudio. Un ejercicio que ha resultado de mucho interés para este trabajo es el de Irazo, que retoma una propuesta metodológica relevante en la disciplina y el estudio de las Relaciones Internacionales.

1.3 Lo religioso en las teorías de las Relaciones Internacionales

La marcada tendencia positivista en las teorías de las Relaciones Internacionales, aisló la variable de la religión y su influencia en las teorías, e impidió que se estudiara la misma como categoría analítica. Es un defecto de la academia y de la investigación en las Ciencias Sociales y, de manera específica, en nuestro ámbito de estudio: las Relaciones Internacionales. Ese

⁸ *Ibidem*, p. 309

vacío es algo que Ángela Iranzo⁹ retoma de discusiones entre teóricos de nuestra área de estudio y que es llamado *paréntesis de déficit explicativo*¹⁰.

Para plantear un argumento explicativo que no sólo haga eso sino que comprenda el problema, Iranzo Dosdad propone utilizar la memoria histórica como categoría de análisis que nos permita entender, por un lado, el silencio de la religión en las teorías de las Relaciones Internacionales y, por otro lado, cómo la religión ha influido en las mismas.

*Una lectura de las relaciones internacionales contemporáneas guiadas por la memoria histórica permitirá una comprensión más acertada y sutil de cuanto acontece. Recuperar la historia en las Relaciones Internacionales, frente al dominante positivismo a histórico, nos llevará a relativizar tanto la gravedad como el carácter novedoso –de ahí la amenazante imprevisibilidad que legitima respuestas políticas contundentes- de las ideas religiosas como motor de violencia que parece haber convertido el espacio internacional en un mundo desordenado y extremadamente peligroso.*¹¹

Este dominante positivismo a histórico se impuso en el estudio de las Relaciones Internacionales, dejando de lado el tema de la religión, lo religioso o la fe¹² pero recobró importancia con el tema del atentado el 11 de septiembre de 2001. La misma Iranzo insiste en un artículo posterior, que algunos teóricos de las Relaciones Internacionales empezaban a reconocer las religiones como un factor explicativo de la política internacional contemporánea. El reconocer el factor religioso como un elemento explicativo es –asegura Iranzo- “... un desafío para un cuerpo de conocimiento construido principalmente desde

⁹ Iranzo Dosdad, Ángela. “Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave: una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz” [En línea] Disponible en [www.aecpa.es/uploads/files/.../IRANZO-DOSDAD-Angela\(UAM\).pdf](http://www.aecpa.es/uploads/files/.../IRANZO-DOSDAD-Angela(UAM).pdf) (consultado el 24 de enero 2015), p.103

¹⁰ Se refiere a los momentos en la historia en que se han advertido deficiencias de la teoría internacional para abordar el momento histórico que se estaba viviendo.

¹¹ Iranzo Dosdad, Ángela. “Religión y Relaciones Internacionales: *op. cit.* p.104

¹² De manera indistinta, en este trabajo utilizaremos las palabras de fe (s), religión y lo religioso para referirnos a la religión en general y su influencia en las Relaciones Internacionales. Como se trata de un trabajo de investigación cuya hipótesis fundamental es la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de Derechos Humanos, utilizaremos Iglesia Católica, Iglesia romana o religión católica cuando se trata de particularizar nuestro enfoque.

fundamentos moderno-seculares como el Estado, la soberanía, la identidad nacional o la racionalidad instrumental, entre otros”¹³.

Lo que Iranzo plantea es una reflexión sobre lo que ella llama “la idoneidad de los postulados teóricos” de las Relaciones Internacionales, sus fundamentos ontológicos y epistemológicos, que permitan una mejor comprensión del papel de la religión en la política global de nuestros días, asegura. Retomaremos estas reflexiones en el Estado de la Cuestión.

Otra autora, García Picazo, considera a las religiones como fuerzas actuantes, que están presentes en la sociedad internacional. Asegura que ejercen una influencia indudable pero esta influencia no ha sido bien precisada.

*En el campo específico de las relaciones internacionales contemporáneas, las religiones se consideran fuerzas, presentes y actuantes en la sociedad internacional, sobre la que ejercen una influencia indudable, aunque no bien precisada [...] No son ni actores –sí lo es la Santa Sede en tanto que Estado, con plena subjetividad jurídica internacional- ni factores.*¹⁴

La autora asegura –citando a Christopher Dawson- que la religión es la clave de la historia y es imposible entender una cultura a menos que entendamos sus raíces religiosas. Estudiar la religión y la cultura (o civilización), dice la autora, solo se podrá como categorías distintas, “cuya delimitación proviene, en sus rasgos básicos, de su origen y vocación trascendentales o seculares, respectivamente”. De civilización o cultura pasa al tema de la religión y asegura que la modernidad ha cambiado radicalmente el escenario religioso, tanto en el terreno institucional como en las diversas formas. En cualquier caso, sea desde el subjetivismo religioso o desde la sociología, “lo religioso y lo sagrado desempeñan un papel esencial, no ya sólo en el ámbito del individuo, que reclama cada vez más el derecho al sentimiento, a la imaginación creadora, sino en el terreno de lo social, lo público y lo colectivo...”¹⁵

¹³ Iranzo Dosdad, Ángela. “La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales. Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un retorno forzado” en Colombia Internacional, número 76, julio – diciembre 2012, p. 15, versión electrónica.

¹⁴ García Picazo, Paloma. “Religión y cultura en la configuración de la Sociedad Internacional” en en *Iglesia, Estado... op.cit.*, p. 356

¹⁵ *Ibidem*, p. 355

Ambas autoras reflexionan, en todo caso, considerando la religión o las religiones como elementos para el análisis en la configuración de la sociedad internacional.

Pese a las aportaciones de los autores citados, la problemática expuesta por Calduch en cuanto a las imprecisiones o indefiniciones de conceptos en las relaciones internacionales, existe. Quizá por eso, Iranzo habla de una idoneidad de postulados y seguramente esa idoneidad de postulados haría mucho bien al estudio de nuestra disciplina por muchas y variadas razones. Una de ellas, porque la indefinición no hace bien a ninguna ciencia y porque además –su contraparte conceptual- la definición, es un elemento indispensable en toda investigación académica y teórica.

El contenido nunca ha sido perfectamente definido: se ha ido empíricamente determinado al compás de cada época recorrida. El método aplicado oscila entre el preferentemente teológico y el iusnaturalista hasta intentarse la conjunción armónica de ambos. La finalidad, se de hecho ha sido la defensa de los derechos de la Iglesia frente a los Estados, no ha sido la determinante de la configuración primera de la disciplina iuspublicita.¹⁶

Corral se refiere al tema relacionado con la indefinición de conceptos y cómo los estudios –todavía hasta hace algunos años- entre las disciplinas del Derecho Público Eclesiástico y la Teoría de las relaciones de la Iglesia y el Estado eran confusos. Y efectivamente, hubo cierta preferencia –ignoramos porqué- entre los teóricos de las relaciones internacionales por plegarse intelectualmente a una corriente específica de pensamiento. Pero Corral ahonda en su estudio algo que nos resulta importante para el nuestro. “El sujeto en relación, por lo que respecta al sujeto político, ha pasado del príncipe cristiano, dentro de la unidad idealmente siempre mantenida a la comunidad política, el Estado –católico unas veces, cristiano otras; y laico o separacionista, después, a partir del siglo XIX hasta alcanzar hoy la comunidad internacional-“.¹⁷

La complejidad del estudio y del objeto de estudio asaltan a la vista. ¿Qué estudiamos en este trabajo? No estudiamos al príncipe cristiano –como

¹⁶ Corral Salvador, Carlos. “Teoría de las Relaciones de la Iglesia y el Estado: la aportación doctrinal del profesor Carvajal” en *Iglesia, Estado.. op. cit.*, p. 57

¹⁷ *Ídem*

lo llama Corral- pero nos centramos en revisar un estado *sui géneris* llamado Santa Sede. Ese actor tiene una peculiaridad: existe para representar a un ente abstracto, una institución denominada Iglesia Católica. Cómo trabaja, cómo participa ese estado en la esfera internacional con relación a los instrumentos de derechos humanos, es lo que revisamos.

Ahora bien, con el surgimiento de los Estados tras la Paz de Westfalia y la imposición de nuevos esquemas de pensamiento, el tema de la religión y el estudio de la misma quedaron relegados en la disciplina de las Relaciones Internacionales. Por un lado, las ideas liberales no eliminaron –ni pretendieron nunca- acabar con la religión pero, al mismo tiempo, interpretaciones llevadas al extremo sobre el proceso de secularización provocó que, en algunos momentos de la historia eurocéntrica, se llegara a afirmar que ese proceso era antirreligioso, o más bien anticlerical y, por ende, anticatólico. Esta afirmación, totalmente distorsionada y tergiversada de la realidad, luego se utilizó para denostar en términos intelectuales, todo lo que tuviera por objeto establecer o fortalecer la separación del Estado y las Iglesias, poniendo en el centro de la discusión la amarga historia medieval que marcó a Europa. Y, por otro lado, el surgimiento de estos Estados impuso a ese actor como primigenio, preponderante y determinante en el estudio de la disciplina.

Un trabajo muy interesante que abordaremos más adelante en el Estado de la Cuestión, pero que ahora lo citamos siguiendo con el debate teórico en las Relaciones Internacionales, es el denominado “La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos”. En el mismo, se afirma:

*En efecto, el factor religioso en la historia de los pueblos ha sufrido un prejuicio negativo y un ocultamiento, consecuencia de las guerras religiosas, civiles e internacionales en la Europa de los siglos XVI y XVII, prejuicios perpetuados por la filosofía de las luces del siglo XVIII, las ideologías del siglo XIX y primera mitad del XX, incidiendo desde sus comienzos en el Derecho Internacional europeo y luego en la teoría y ciencia de las Relaciones Internacionales.*¹⁸

¹⁸ Johnston, D. y Sampson, C. Editores. *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Centro de Estudios Estratégicos e Internacionales de Washington, PPC, Madrid, 2000. Un texto compuesto por varios ensayos en materia de legislación internacional es el de Janis W. Mark (edited). *The Influence of Religion on the Development of International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, London, 1991. También consultar Janis W. Mark y Evans Carolyn (Eds). *Religion and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, London, 2004. Finalmente,

Por eso, los estudiosos de las Teorías en las Relaciones Internacionales olvidaron –conscientes o no- el factor religioso en sus estudios y luego ello no nos explicó lo suficiente el porqué de algunos acontecimientos. Por ejemplo, ¿cómo podríamos explicar ahora mismo el impresionante flujo migratorio de refugiados sirios y su impacto en las relaciones internacionales? Por sí solo y con base en las teorías clásicas o modernas de las Relaciones Internacionales, no podríamos explicarlo. Pero si incluimos que los refugiados se ven obligados a huir de su país debido a que un grupo fundamentalista islámicos en Siria se encuentra presente y provocando terror en la población, quizá podríamos explicar –y entender- cómo ese fenómeno migratorio va a impactar en las relaciones entre los estados, principalmente europeos.

El secreto de la influencia de la religión en la política mundial contemporánea se basa en que el proceso de modernización, más que debilitar a la religión hasta hacerla desaparecer, a menudo fortalece su papel público y la convierte en una parte cada vez más necesaria del proceso de constitución de los Estados o de la transformación revolucionaria. A un nivel subnacional la religión es el fundamento de las comunidades, cada una de las cuales puede luchar por hacerse con el poder o por lograr un cierto grado de autonomía¹⁹.

Por lo antes expuesto, consideramos incluir este elemento y categoría de análisis en nuestro trabajo de investigación.

Hasta ahora, hemos revisado de manera muy somera el tema de la cultura y el factor religioso como factor identitario de la cultura europea. Si la religión es un factor de identidad en el ámbito nacional y este factor tiene una capacidad de adaptación incuestionable para haber enfrentado todas las etapas en la historia de Europa, entonces es innegable que los estudiosos de las relaciones internacionales debemos de considerar ese factor como un elemento de análisis más en nuestra disciplina. En este sentido, revisamos la propuesta de Iranzo y esa propuesta la aplicamos en los siguientes dos capítulos de esta tesis.

Pero ciertamente, el factor religioso no es la única categoría que nos interesa incluir. También consideramos necesario revisar el clásico concepto de

también se puede revisar Radan, Peter, Meyerson, Denise y Crouche F., Rosalind (Edited). *Law and Religion*. Routledge, London, 2005

¹⁹ Johnston, D. y Sampson, C. *op cit.*, p.11

poder de Morgenthau y un concepto denominado “poder blando” que aporta Nye. Posteriormente, pretendemos combinar ambos elementos de análisis para realizar un esquema mucho más complejo aunque al mismo tiempo más interesante.

1.3.1 El concepto de poder en el realismo y neorrealismo político.

El fin de la Primera Guerra Mundial marca el origen de las Relaciones Internacionales como área de estudio autónoma, diferenciada de la Ciencia Política. Pero fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando el estudio como disciplina científica llega para las Relaciones Internacionales. Aparecen los trabajos de Smith²⁰ y, sobre todo, el trabajo del historiador inglés E. H. Carr²¹. Su obra denominada *La crisis de los veinte años*, es considerada como el primer tratamiento científico de la moderna política mundial. Esta obra es una de auténtico realismo al más puro estilo de Morgenthau.

Carr es a Inglaterra lo que Morgenthau es para Estados Unidos. Con su obra *Política entre las Naciones*, Morgenthau²² establece las bases sobre el cómo deberían estudiarse las Relaciones Internacionales. Pero va mucho más allá: intenta diseñar los presupuestos normativos a partir de la realidad política. Esto lo logra debido a la hegemonía que adquiere Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, desde donde escribe la mayor parte de su obra.

*El modo en que debe validarse una tal teoría debe ser empírico y pragmático antes que apriorístico y abstracto. En otras palabras, la teoría no debe ser juzgada mediante algunas nociones abstractas y preconcebidas, y conceptos desligados de la realidad, sino por su propósito: aportar orden y significado a una masa de fenómenos que, sin ella, permanecerán desasidos e ininteligibles.*²³

Morgenthau se convierte no sólo en el padre del realismo político, sino en un convencido de la política del poder. El poder, creemos, corrompe hasta las más santas instituciones, todas ellas terrenales. Y entre ellas, está la Iglesia

²⁰ Smith, S. y Dunne, T. *Foreign Policy: Theories, Actors, Cases*. Oxford University Press, 2008

²¹ Carr, E. H. *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Libros de la Catarata, 2004.

²² Morgenthau, Hans. *Política entre las Naciones. La lucha por el poder y la paz*. GEL, Argentina, 1986, 2ª edición.

²³ *Ibidem*, p. 11

romana. Por eso, consideramos que parte de la teoría que sustenta nuestro trabajo tiene que ver con el tema del poder expuesto en los términos de Morgenthau, porque frente a las interpretaciones idealistas del hombre y de la política, el padre del realismo político considera que, tal y como demuestra la experiencia, la lucha por el poder es universal en el tiempo y en el espacio. De ahí que la actuación del Estado en el marco internacional deba juzgarse en términos de poder y no de moralidad. Morgenthau estableció que habría que separar por completo principios morales e interés nacional. La moralidad del estadista estará determinada por su capacidad para actuar de acuerdo con los intereses nacionales, nunca para imponer su fe y sus creencias a sus súbditos, gobernados o a otros seres humanos. Este tipo de actuación da lugar a un sistema internacional caracterizado como equilibrio de poder. Uno de los objetivos de este pensador fue aplicar este modelo de equilibrio de poder, de base histórica, al sistema bipolar y nuclear que surgió tras la Segunda Guerra Mundial.

Pero el realismo político de Morgenthau fue insuficiente para explicar por sí mismo el nuevo orden mundial tras el fin de la Guerra Fría.

Estados Unidos pauta el nacimiento y desarrollo de la disciplina de Relaciones Internacionales; se convierte en su taller epistemológico. Asimismo, el propio curso de la filosofía del conocimiento en los años cincuenta, situó la Economía como la ciencia social por excelencia. Sus exactas formas de proceder a la obtención del conocimiento serán imitadas por la Ciencia Política y, por lo tanto, no es de subestimar su influencia sobre las Relaciones Internacionales. En el mundo de habla inglesa se afirmarían con mayor o menor entusiasmo, que la teoría política tradicional había muerto como consecuencia de la puesta en práctica, dentro de las ciencias sociales, de la distinción positivista entre lo científico y lo normativo.²⁴

A principios de la década del 2000, un teórico estadounidense de mucha influencia en ese país, nos aporta un concepto del poder menos teórico que el de Morgenthau pero sumamente sugerente. Joseph S. Nye Jr, explica en su obra “*La paradoja del poder norteamericano*”, que el poder es la capacidad de obtener los resultados que uno quiere y, en caso necesario, de cambiar el comportamiento de otros para que esto suceda. Por supuesto que esta capacidad de obtener resultados está asociada con la posesión de ciertos

²⁴ Iranzo Dosdad, Ángela. *Religión y Relaciones Internacionales... op. cit.* p.104

recursos. Nye afirma que, a menudo, el poder es definido como la posesión de “... cantidades relativamente grandes elementos como población, territorio, recursos naturales, capacidad económica, poderío militar y estabilidad política”.²⁵

El poder, tradicionalmente, se asociaba con la fuerza bélica. Los imperios en la Edad Media, medían su poder con relación a su capacidad naval pero en los primeros años del tercer milenio, el tema de la fuerza bélica dejó de ser un elemento para medir el poder de los estados. Las razones de lo anterior obedecen al contexto de la Guerra Fría y la amenaza de las armas nucleares que obligaron a los países a repensar su estrategia y capacidad militar. Otro elemento que explicaría el por qué ahora el tema del poder ya no se mide necesariamente en los términos que venimos explicando, sería –de acuerdo con Nye- el auge del nacionalismo que ha dificultado a los imperios poder gobernar sobre poblaciones –dice el autor- concienciadas. Y finalmente, el tema del cambio social en el seno de las grandes potencias. Lo anterior nos llevaría a repetir la frase del diplomático inglés Robert Cooper, quien ha asegurado que un número elevado de los Estados más poderosos ya no quiere luchar ni conquistar. Así llegamos, junto con Nye, al concepto de poder blando que nos resulta sugerente porque, por un lado, intentamos ligarlo al concepto tradicional de poder de Morgenthau y, al mismo tiempo, va ligado bajo la definición de Nye al concepto general de cultura que hemos revisado brevemente.

*El poder blando depende de la capacidad de organizar la agenda política de forma que configure las preferencias de otros [...] El poder blando no es simplemente lo mismo que la influencia, aunque es una forma de influencia. A fin de cuentas, también se puede influir en otros mediante amenazas o recompensas. El poder blando también es más que la persuasión o la capacidad de transformar a los demás mediante argumentos. Es la capacidad de atraer y actuar. Y la atracción a menudo lleva a la conformidad o la imitación [...] El poder blando es una importante realidad.*²⁶

²⁵ Nye S. Joseph Jr. *La paradoja del poder norteamericano*. Taurus, Madrid, 2003, p. 25

²⁶ *Ibidem*, p. 30-31

Este concepto que ahora nos aporta Nye, junto con el elemento de la religión que viene discutiendo Irazo, los incorporaremos más adelante en nuestra análisis.

Ahora bien, ninguno de estos teóricos incorpora el tema de la religión como variable para el análisis que contribuya a explicar, más allá del Estado y del tema del poder, las Relaciones Internacionales. Pero otro autor, Kenneth N. Waltz, hace una pregunta que resulta de suma relevancia para nuestro trabajo, porque además la hace uno que es considerado el fundador del neorrealismo político. En la introducción de su obra *El Hombre, el Estado y la Guerra* se pregunta:

¿Por qué permite Dios, si él lo sabe todo y es todopoderoso, la existencia del mal? Esto es lo que pregunta un simple hurón en el cuento de Voltaire, y con ello confunde a los hombres sabios de la iglesia. El problema de la justicia divina en su versión secular –cómo se explica el hombre a sí mismo la existencia del mal- es un gran misterio y nos deja perplejos. La enfermedad y la pestilencia, el fanatismo y la violación, el robo y el asesinato, el pillaje y la guerra, aparecen como una constante en la historia mundial. ¿Por qué? ¿Puede uno explicar la guerra y la maldad de la misma manera? ¿Es la guerra simplemente la maldad de las masas y, por lo tanto, la explicación de la maldad es una explicación de los males a los que están sujetos el hombre y la sociedad? Muchos han pensado que así es.²⁷

Waltz contribuye a esclarecer un cuestionamiento básico y que ha estado presente en la historia del hombre: ¿cuáles son las causas de la guerra? A manera de respuesta a este planteamiento, a todo lo largo de su obra, Waltz asegura que tanto la naturaleza como las causas de la guerra pueden explicarse en tres niveles de análisis que él denomina imágenes. El primero, como consecuencia de la naturaleza y la conducta humanas; el segundo, como resultado de la organización interna de los Estados y, el tercero, como producto de la anarquía internacional –anarquía considerada no en términos de caos o desorden, sino de ausencia de una entidad soberana que gobierne a los Estados-nación.

Según Waltz, nuestras miserias son producto de nuestra propia naturaleza. En este sentido, plantea que el estado natural del hombre es el

²⁷ Waltz, N. Kenneth. *El hombre, el Estado y la Guerra. Un análisis teórico*. Centro de Investigación y Docencia Económica, México, 2013, p. 3

mal. Si el mal es la raíz de su propio estado, luego entonces la guerra es el estado natural del hombre. Deja fuera de esta y toda su obra el tema de la religión y su influencia en las relaciones internacionales para centrarse en el hombre.

Pero la pregunta que, a nuestro entender, es relevante para nuestro trabajo, queda escrita sin buscar una respuesta a la misma. ¿Por qué permite Dios la existencia del mal? Si él lo permite, por qué lo hace. Si él no lo permite, por qué existe el mal. ¿Quién determina qué es el malo o qué es lo malo? Es aquí en donde incorporamos el breve repaso histórico de cómo la Iglesia Católica se hace del poder terrenal y comienza a trabajar y definir la moral católica. La moral católica no solo define qué es lo bueno sino también qué es lo malo, bajo qué criterios alguna persona es buena y bajo cuáles sería mala. Como veremos más adelante, esta forma de entender la moral católica que luego vinculaba el nexo divino para explicar todo, absolutamente todo lo que sucedía en la Edad Media, fue impuesta bajo circunstancias muy particulares que brevemente iremos revisando en este trabajo, sobre todo en la parte histórica. Aquí aparece el planteamiento de Lilla y que él revisa bajo el concepto de teología política, cuya explicación basada en aspectos teológicos sobre la existencia del mal, justificaba la acción e injerencia de la religión católica para, o perseguir a los herejes, o conquistar nuevas tierras. El mal era todo aquello que la Iglesia de Roma determinaba como tal, aún si no era tan “malo” como ella decía.

Cuando eso sucedió, la religión católica se convirtió en el instrumento que justificaba la violencia y la maldad porque bajo su visión, protegía la verdad que ella consideraba como válida y absoluta. Aquí la figura del papado aparece más que la de la Iglesia Católica en sí misma. El papa comienza a configurar el concepto de “pontífice” y sus alcances en el mundo medieval. Como representante de lo divino, los hombres de la época ven a dios en la figura del papa. Eso implicaba que las acciones que el papa decidía eran entendidas como autorizadas por lo divino. No era Dios entonces sino el catolicismo entronizado en el papado, quien aplicaba su visión e interpretación sobre los principios religiosos del cristianismo para alcanzar sus objetivos. El papa era un ser humano y, si seguimos el planteamiento de Waltz, en su raíz y su

naturaleza estaba ser malo. Esa naturaleza del hombre llevaría al papado a la guerra tantas veces como quiso durante más de mil años.

Waltz, años después de su obra mencionada, publica un nuevo trabajo hacia finales de los setenta. Sus aportaciones inmediatamente llaman la atención y pronto son bautizadas como neorrealismo²⁸. El pensamiento realista es sustituido por la teoría neorrealista. El concepto tradicional de teoría más preocupado por la interpretación filosófica quedó anulado y, en su lugar, se toma un concepto de teoría más objetivo, gracias en parte a la importancia de la Economía en las Ciencias Sociales que menciona Irazo.

1.3.2 El choque de las religiones en el contexto mundial.

Años después de Waltz, Samuel Huntington en su obra *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*²⁹, sugiere una especie de renacimiento de las religiones en esta necesidad de contar con modelos explícitos o implícitos que nos permitan ordenar la realidad y hacer generalizaciones acerca de ella; que nos permitan entender las relaciones causales entre fenómenos; que nos permitan prevenir y, si tenemos suerte, predecir acontecimientos futuros; que nos permitan distinguir lo que es importante de lo que no lo es y; que nos indique qué pasos debemos dar para lograr nuestros objetivos.

Huntington asegura que como civilización de tercera generación, occidente heredó mucho de la civilización clásica pero también heredó el cristianismo occidental, primero catolicismo y después catolicismo y protestantismo, asegura.

De hecho, durante la mayor parte de su primer milenio lo que se ahora se conoce como civilización occidental se llamó cristiandad occidental; entre los pueblos cristianos occidentales que formaban parte de ella existía un sentimiento muy desarrollado de colectividad, de que eran distintos de los turcos, moros y bizantinos, entre otros; y si los occidentales salieron a conquistar el mundo en el siglo XVI, fue por Dios tanto como por el oro. La Reforma y Contrarreforma, y la división de la cristiandad occidental en un norte protestante y un sur

²⁸ Waltz, N. Kenneth. *La Teoría de la Política Internacional*. Buenos Aires, México, GEL, 1988.

²⁹ Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Surcos, España, 2005

*católico son igualmente rasgos característicos de la historia occidental, totalmente ausentes de la ortodoxia oriental y alejado en gran medida de la experiencia latinoamericana.*³⁰

Este “legado” histórico fueron característicos del mundo occidental durante más de mil años. Pero, ahora sin el nexo divino, cómo explicamos desde el pensamiento secular o desde el pensamiento moderno, la influencia de la religión en las relaciones internacionales. Los planteamientos de los teóricos de las Relaciones Internacionales, no lo hicieron porque trataron de explicar el Estado y el poder como categorías analíticas de los modelos teóricos.

Sin embargo, Huntington, que buscaba entender las relaciones causales de los fenómenos, advierte por primera vez en muchos años una especie de “segunda evangelización de Europa”. Este renacimiento religioso ha llevado consigo –asegura- entre otras cosas, la expansión de algunas religiones, que consiguieron nuevos adeptos en sociedades donde anteriormente no los habían tenido. Sin embargo, este renacimiento supuso que la gente regresaría a las religiones tradicionales y ahí se quedarían. Pero también algo pasó. En todas las religiones tradicionales, desde el judaísmo pasando por el catolicismo, el islamismo y el budismo, hasta otras denominaciones religiosas, aparecieron movimientos fundamentalistas –destacándose unos más que otros- obsesionados por imponer su verdad a fuerza de las armas. Pero este movimiento de renovación extremista no es sino las puntas de las olas, asegura Huntington, toda vez que hay otro tipo de renovación mucho más cotidiana y profunda en las personas.

Y Huntington se pregunta:

*¿Cómo se puede explicar este resurgimiento religioso a escala mundial? Evidentemente, en cada país y civilizaciones operaron causas particulares. Sin embargo, resultaría ingenuo pensar que un gran número de causas diferentes haya producido hechos simultáneos y semejantes en la mayoría de los países del mundo. Un fenómeno universal exige una explicación universal. Por mucho que los acontecimientos en cada país concreto se puedan haber visto influidos por factores únicos, resulta lógico pensar que han intervenido algunas causas generales. ¿Cuáles?.*³¹

³⁰ *Ibidem*, p. 88

³¹ *Ibidem* p. 126

A manera de respuesta, Huntington considera la causa más obvia, justo lo que se había creído que provocaría la muerte de la religión: los procesos de modernización social, económica y cultural en la mitad del siglo XX. Otra causa es que la religión ofrece respuestas convincentes, otorga una razón e identidad colectiva, dice Huntington, además de que las religiones ofrecen pequeñas comunidades sociales que reemplazan a aquellas otras perdidas. Como tercera causa, dice el autor, este resurgimiento religioso es una reacción contra el laicismo, el relativismo moral y los excesos.

Estas causas nos permiten tender categorías para el análisis, mucho más en la línea propuesta por Iranzo, en la línea del poder del realismo político pero sobre todo en el concepto de poder blando que nos aporta Nye. Consideramos que estas líneas sustentan en términos analíticos y teóricos el interés de nuestra investigación.

1.3.3 La doctrina social de la Iglesia Católica.

La doctrina social de la Iglesia Católica es el conjunto de conceptos religiosos, teológicos y morales que sirven como instrumento que pretende regular e influir el orden político existente. Está en constante evolución debido a que el orden político cambia constantemente. Es el conjunto de creencias católicas que está dirigido a los obispos pero que, al mismo tiempo, es un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan el mundo de hoy. Es una guía que intenta orientar los comportamientos, opciones y decisiones de los individuos y de los gobiernos. Es, pues, el marco teórico-conceptual de la Iglesia de Roma.

Como es un conjunto de conceptos en constante evolución, los conceptos sufren cambios, adaptaciones y hasta contradicciones. Y estos cambios suceden, no porque se acepten los errores del pasado cometidos por la autoridad máxima del catolicismo, sino porque la institución religiosa integrada por humanos –normalmente- se sabe consciente de los errores propios que todo humano tiene.

En 1963, cuando se cumplía el quinto año del pontificado de Juan XXIII, fue publicada la encíclica *Pacem in terris*, que ha sido considerada toda una

encíclica “política” en el ámbito del mundo secular. La *Pacem in terris* reelabora el concepto clásico del bien común, recordado por León XIII, esbozado por Pío XI y desarrollado con más amplitud por Pío XII, precisándolo Juan XXIII en la *Mater et magistra* con unos términos que han sido después reiterados y desenvueltos analíticamente en la *Pacem in terris*.

La doctrina social parte del principio de que existe en la Iglesia Católica una constante evolución. Toma y retoma elementos de la filosofía y luego los vuelve políticos, apelando al tema del nexo divino al que nos referiremos un poco más adelante. Por lo tanto, la filosofía política (o teología política) católica se desenvuelve con el mismo nivel de progreso que cualquier otro saber. Pero puede decirse también que evoluciona en un sentido diverso, en cuanto los principios de una filosofía política deben adecuarse a una realidad histórica, aplicándose en función de una realidad. El principio no se funda en la realidad pero la utiliza como pretexto para proyectarse y adecuarse a ella, relativizando el principio religioso mismo.

De la doctrina social católica retomaremos el concepto de persona humana, comunidad universal, dignidad de la persona como principio de la concepción católica del orden político y como fundamento del derecho natural, así como el concepto del bien común. Partiendo de estos conceptos, abordaremos la concepción del catolicismo de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia para compararlos con las definiciones emanadas de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de otros instrumentos internacionales relacionados con la libertad religiosa.

La *Pacem in terris*, hace referencia al concepto de bien común. Este concepto en Juan XXIII supone la reelaboración en una fórmula precisa del concepto que enunció Pío XII en el mensaje de diciembre de 1942. En ambos se destaca el valor central del desarrollo integral de la personal, favorecido y ayudado por aquellas “condiciones externas” (Pío XII) o “condiciones sociales” (Juan XXIII) que, con un valor de medicación, lo favorecen y lo hacen posible. La *Pacem in terris* añade a este concepto tres precisiones sugestivas fundadas en el principio de la dignidad personal.

En primer lugar, que el bien común debe cifrarse en el bien del hombre, ya sea concebido en términos religiosos, ya en su contenido histórico, sin que pueda agotarse en las características étnicas o nacionales que distinguen a los

varios grupos humanos. En segundo lugar, que el bien común es un bien del que deben participar todos los miembros de una comunidad política, saliendo así al paso de aquellas interpretaciones utilitarias, que se referían al bien de la mayoría. Por último, que ese bien común es bien del hombre en su plenitud, que atiende tanto a las necesidades del cuerpo como a las del espíritu, porque comprende, en suma, aquel conjunto de condiciones sociales que consiente y favorecen el desarrollo integral de la persona.

Así lo dijo la *Pacem in terris*:

La prosecución del bien común constituye la razón misma de ser de los poderes públicos, los cuales están obligados a actuarlo reconociendo y respetando sus elementos esenciales y según los postulados de las respectivas situaciones históricas. Son ciertamente considerados como elementos del bien común las características étnicas que contradistinguen a los varios grupos humanos³².

Tal afirmación resulta contundente y clara. El bien común es lo que debería de mover a los poderes públicos, tal como lo dice la encíclica. Y luego ahonda en asegurar que los elementos del bien que son considerados como tales, son aquellas características étnicas que contradistinguen a los varios grupos humanos, pero asegura la encíclica que esos valores y características no se agotan en contenido del bien común, porque ese bien común debe ser determinado por su contenido histórico.

En segundo lugar, el bien común es un bien en el que deben participar todos los miembros de una comunidad política, aunque en grados diversos según sus propias funciones, méritos y condiciones. Los poderes públicos, por consiguiente, al promoverlo, han de mirar porque en este bien tengan parte todos los ciudadanos, sin dar la preferencia a alguno en particular o a grupos determinados; como lo establece ya nuestro Predecesor de inmortal memoria, León XIII: "Y de ninguna manera se ha de caer en el error de que la autoridad civil sirva al interés de uno o de pocos, habiendo sido establecido para procurar el bien de todos."³³

El concepto del bien común está íntimamente ligado al de la dignidad humana. De hecho, son inseparables. La encíclica de Juan XXIII afirma de manera contundente este concepto que lo eleva al nivel de principio doctrinal y

³² *Pacem in terris*, p.7

³³ *Ídem*

fundamento de la convivencia. Es un principio tradicional histórico de la doctrina social católica. Pío XI dijo en un famoso pasaje que hasta aquellos valores más universales y más altos que sólo pueden ser realizados por la sociedad, no por el individuo, tienen, por voluntad del Creador, por fin último al hombre, así como su desarrollo y perfección sobrenatural.³⁴ Pío XII, en el mensaje de diciembre de 1942, había afirmado de manera categórica, que el origen y fin esencial de la vida social a de ser la conservación, desarrollo y perfección de la persona humana, ayudándola a poner en práctica las normas y valores de la religión y de la cultura católicas.

Juan XXIII reafirma estos conceptos pero le da un matiz nuevo. La afirmación de la dignidad personal del hombre es el sustrato de todos los temas de una filosofía política en cuanto parte de un principio católico que aspira a ser universal pero que se limita a la Santa Sede: la naturaleza humana. Desde este punto de vista, la *Pacem in terris* –junto con la *Mater et magistra*- conforman un enfoque compacto de principios doctrinales católicos. En uno de los últimos párrafos de la *Mater et magistra* se afirma la existencia de una doctrina de la Iglesia Católica sobre la sociedad y la convivencia humana: “Según afirma Nuestro Predecesor Pío XII, la dignidad de la persona humana exige “normalmente, como fundamento natural para vivir, el derecho al uso de los bienes de la tierra, al cual corresponde la obligación fundamental de otorgar una propiedad privada, en cuanto sea posible, a todos.”³⁵ De este principio –dice la *Mater et magistra*-, la Iglesia ha derivado una doctrina social para ordenar las relaciones humanas de acuerdo con criterios generales que responden tanto a las exigencias de la naturaleza de las distintas condiciones de la convivencia humana.

La *Pacem in terris* se abre paralelamente enunciando un principio que debe ser fundamento –asegura la doctrina social católica- de toda convivencia humana. Este principio se define afirmando que todo ser humano es persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y libre albedrío y, bajo el criterio de la encíclica, constituyen un principio doctrinal que puede ser conocido por todos los hombres. Incluso están al alcance –asegura la encíclica- de aquellos que no están iluminados por la fe católica pero poseen la luz de la razón y la

³⁴ *Ídem*

³⁵ *Mater et Magistra*, p.12

rectitud moral. Además, a la luz de la revelación –insiste la encíclica- este principio fundamental de la dignidad de la persona humana tiene aún una raíz más profunda en cuanto la doctrina social católica considera al hombre como objeto de redención.

*La dignidad de la persona humana requiere además que el hombre, en el obrar, proceda consciente y libremente. Por lo cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, tomadas por convicción, por propia iniciativa, en actitud de responsabilidad, y no en fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera. Convivencia fundada exclusivamente sobre la fuerza no es humana.*³⁶

Este concepto de dignidad humana pero ahora como fundamento del derecho natural es un elemento de análisis probatorio de la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Trataremos de profundizar en el análisis del mismo, en el capítulo IV.

Bien podemos afirmar, por ahora, que todos los problemas que generó la teología política durante más de mil años, si los tratamos de analizar ahora bajo la lupa de la *Pacem in terris*, nos llevarían a entender la postura de la Iglesia Católica pero estos conceptos en realidad resultan nuevos, por lo que no podríamos aplicarlos al pasado para justificar las acciones de la Iglesia de Roma.

Lo que sí podemos hacer –creemos- es analizar el concepto de la dignidad humana. El primer planteamiento de este concepto como fundamento del derecho natural es ontológico: la persona como fundamento universal de una filosofía racional del orden político. Como acabamos de analizar, Juan XXIII funda su doctrina en la naturaleza misma de las cosas, con argumentos que, según sus propias palabras, están al alcance de cuantos poseen la luz de la razón y la rectitud natural. Y esto es así porque sus tesis están basadas en el análisis mismo de la naturaleza del hombre desde la óptica de la doctrina católica. Esta visión también mide –según la encíclica- la naturaleza del poder, la idea del bien común, la acción y la estructura del poder, los derechos de la persona y la misma comunidad universal. Los derechos naturales –en plural-

³⁶ *Pacem in Terris, op.cit.*, p. 9

son interpretados –o pueden serlo- como evidencias morales que derivan de la consideración misma de la naturaleza del hombre.

La dignidad de la persona humana se convirtió en elemento sustancial de los derechos humanos –o derechos naturales- conocidos por todos los hombres con la luz natural de la razón, según lo dijo Juan XXIII. De este principio se desprende o deriva un análisis más profundo de la libertad y de derechos en las primeras líneas de la encíclica (derecho a la existencia y aun decoroso nivel de vida; derecho al culto divino –o libertad religiosa que lo retomaremos más adelante-; derechos a la buena fama, a la verdad y a la cultura; derechos familiares; derechos económicos; etc.).

Después de los derechos, Juan XXIII aborda el tema de la doctrina del poder. Siguiendo a León XIII, Juan XXIII lo funda en la naturaleza social del hombre y en la natural necesidad de un principio directivo del orden social, para concluir que “la autoridad, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor”.³⁷ Pero además, el autor de la *Pacem in terris*, añade algo más. Juan XXIII destaca que esa doctrina de la autoridad es coherente con la dignidad personal del hombre. La autoridad fundada en Dios se manifiesta como una fuerza moral, como un llamamiento que se dirige a seres racionales y libres, de acuerdo con la dignidad de la persona. Porque se sitúa el fundamento de la autoridad de Dios, queda a salvo la dignidad personal de los ciudadanos, porque su obediencia no es sujeción de hombre a hombre, sino un acto de homenaje a Dios mismo. “La autoridad humana, por consiguiente, puede obligar en conciencia solamente si está en relación con la voluntad de Dios y es una participación de ella”.³⁸

De la doctrina del poder, la doctrina social católica repasa el tema del bien común que ya mencionamos. Luego el de la organización jurídica del poder y, más adelante, el de la participación de los ciudadanos, para ahondar de manera clara en el tema de la organización de una comunidad universal. Este tema lo veremos un poco más adelante.

Ahora retomaremos el tema sobre lo que se ha escrito más directamente con nuestro trabajo de investigación.

³⁷ *Ídem*

³⁸ *Ibidem*, p. 12

2. El Estado de la Cuestión

En este apartado intentamos plantear nuestra posición respecto de nuestro objeto de estudio. Lo hacemos, revisando algunos textos que se han elaborado en torno a nuestro tema de investigación. Por lo tanto, es necesario plantearnos ¿qué se ha dicho sobre la influencia, la participación, la contribución de la Santa Sede en la escena mundial en general y, de manera particular, en las Naciones Unidas?

Pocos autores utilizan la palabra influencia (con una connotación neutral, es decir, ni positiva ni negativa), cuando estudian lo que ha hecho la Santa Sede en su relación con Naciones Unidas. De hecho, autores que hemos revisado en este trabajo, utilizan más la palabra “contribución” en el sentido de ser una participación mucho más positiva que negativa, una posición reconocida por sus aportaciones. Es más, la mayoría de los autores consultados, casi todos ellos europeos y de manera particular españoles, consideran también en estos términos las aportaciones realizadas por la Santa Sede.

Iranzo, que hemos citado anteriormente, nos propone una serie de reflexiones que permitan contribuir a entender el tema de la religión en las Relaciones Internacionales. No aborda, sin embargo, la participación de la Santa Sede en la escena mundial, pero nos permite incorporar su método de análisis para aplicarlo en este trabajo de investigación, como lo mencionamos anteriormente, en las primeras líneas de este capítulo.

Con este propósito, el artículo se interroga sobre las causas que han contribuido a hacer de la religión uno de los silencios de la disciplina, como ocurrió en épocas anteriores con la raza, el género e, incluso, la identidad y la cultura. Se presentan, así, dos argumentaciones que, si bien se diferencian por una exigencia de claridad explicativa, en realidad, se encuentran intrínsecamente relacionadas.³⁹

Iranzo afirma que la primera argumentación defiende ese marcado favoritismo o predilección –dice la autora- por una ontología materialista y una epistemología positivista, trayendo como consecuencia el exilio explicativo de la religión. Porque la forma en que “la disciplina se construye a sí misma,

³⁹ Iranzo Dosdad, Ángela. “La religión: un silencio... *op. cit.*, p. 19

ontológica y epistemológicamente, determina qué es objeto de conocimiento y qué aspectos de estos son útiles en términos explicativos...” Evidentemente, hay una relación mutua constitutiva –dice la autora- entre epistemología y ontología, entre el mundo del conocimiento que no sólo responde a las “demandas explicativas de la realidad social, sino que condiciona la respuesta a la pregunta “de qué está hecho el mundo””.⁴⁰

El planteamiento de Iranzo nos resulta de sumo interés debido a su propuesta de deconstrucción de las variables y teorías existentes para aprehender, asegura, esa forma particular de la religión en nuestra disciplina. Esa deconstrucción –así lo hemos llamado nosotros- es la que nos permite repensar también en cómo analizar, más allá de una visión eurocentrista, la influencia de la Santa Sede en Naciones Unidas y, de manera específica, en los instrumentos internacionales de derechos humanos.

En esta misma línea de aportaciones para la reflexión propia de nuestra metodología, se encuentra el libro editado por D. Johnston y C. Sampson, que también citamos anteriormente. Este trabajo tampoco es un texto que analiza el tema de la participación de la Santa Sede en Naciones Unidas pero su metodología también nos es útil para revisar y comparar, al menos en términos de imaginarios académicos, nuestro trabajo. Toma en cuenta, reconoce, que en el estudio de las relaciones internacionales se ha ignorado de forma especial a aquellas personas que trabajan movidas por razones religiosas o espirituales y, al hacerlo, trata de corregir un defecto académico en el estudio de nuestra disciplina. Al reconocer esta deficiencia, el texto de D. Johnston y C. Sampson, nos orienta sobre una propuesta metodológica similar para nuestro trabajo.

Así, nos atrevimos a utilizar una palabra neutral como “influencia”, aunque todo nuestro trabajo apunta a concluir que esta influencia de la Santa Sede es negativa, en tanto pretende imponer una visión de la moral, su moral, a los seres humanos, utilizando la plataforma que Naciones Unidas le ha otorgado. En este trabajo, aunque global en sus implicaciones, surgió en parte por la preocupación ante la cada vez menos fuerte separación Iglesias – Estado característica de México. El principio histórico de separación entre

⁴⁰ *Ídem*

Iglesias – Estado se ha ido rompiendo y debilitando. El caso de reforma constitucional llevado en México en 2012, que modificaba el artículo 24 de la Carta Magna, nos provocó revisar las justificaciones que quedaron plasmadas en la Exposición de Motivos de la reforma constitucional y compararlas con los argumentos y reservas presentadas por la Santa Sede en su participación en los trabajos previos a la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1981. Este tema, como caso de estudio, lo comentaremos al final de nuestro trabajo de investigación, en el capítulo V.

Esta visión de lo religioso en las Relaciones Internacionales es importante en tanto nos permitiría entender que hay países que no son tan laicos, no son neutrales, no se garantiza la separación del Estado y la Iglesia, es decir, son estados confesionales, etcétera. Y que lo anterior, de una u otra forma, generará conflictos –o los evitará- garantizará en mayor o menor medida una libertad religiosa plena –o no- de los ciudadanos, entre otros aspectos importantes. ¿Qué papel juega en todo esto la Santa Sede a nivel internacional y a nivel local? Eso es lo que pretendemos responder a lo largo de estas líneas.

Una reflexión más en nuestra línea de estudio es la dictada en la lección inaugural del curso académico 2000-2001, en la Universidad Católica San Antonio, en Murcia, por el entonces nuncio apostólico, Manuel Monteiro de Castro. Manuel Monteiro asegura:

*Hemos analizado brevemente qué es el Estado de la Ciudad del Vaticano, la Iglesia Católica y la Santa Sede. El Estado de la Ciudad del Vaticano es reconocido mundialmente por su personalidad jurídica. Consideremos ahora la personalidad jurídica de derecho internacional de la Iglesia Católica y de la Santa Sede [...] Es cierto que la Iglesia Católica no cuenta con ciertas características consideradas propias de los Estados, como la capacidad de hacer la guerra... Pero tiene un enorme potencial para conseguir la paz [...]*⁴¹

Evidentemente, el representante del papa deberá considerar que su trabajo reviste de suma importancia para la paz, aunque la historia de Europa

⁴¹ Monteiro de Castro, Manuel. *Diplomacia de la Santa Sede, ayer y hoy*. Lección inaugural del curso académico 2000-2001, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2000, p. 20

nos obliga, invariablemente, a cuestionar si realmente ha sido la paz lo que ha buscado la Iglesia Católica o ha sido la guerra.

El entonces nuncio apostólico que hemos citado, nos ofrece una definición de diplomacia pontificia importante. “Podemos definir la diplomacia pontificia como el sistema que, teniendo presentes la misión de la Iglesia, las normas del derecho eclesiástico, del derecho internacional y los legítimos usos y costumbres de los pueblos...”⁴² Por ser una diplomacia de origen religiosa, única en el mundo, sus fuentes son el mensaje de “paz y amor ofrecido por Cristo”, dice el nuncio, mensaje que está contenido en los Libros Sagrados, explicado en la Tradición Apostólica y en el Magisterio.

En algo coincidimos con el nuncio, aunque solo sea de manera parcial. Monteiro asegura que

Con las dotaciones de Pipino, el Breve (714-768) y de su hijo Carlomagno (742-814) empezó el poder temporal de los Papas. A la soberanía espiritual se añadió la soberanía temporal. Nadie se ha opuesto a la presencia de la Santa Sede en el campo internacional. Al contrario, muchas veces, los príncipes y soberanos temporales se dirigen al Papa para que les ayude a arreglar sus diferencias o cuestiones de carácter puramente temporal⁴³.

En efecto, la declaración anterior reconoce un poder temporal aunque nosotros afirmamos que éste inició a principios del 400 de la era moderna. Pero no fue que eso agregara reconocimiento legítimo alguno desde lo individual, toda vez que en la Edad Media no se tenía la opción de disentir públicamente de nada. Y también es cierto que, hasta hace algunos años – antes de darse a conocer los escándalos provocados por los miles de casos de pederastia en el seno de la Iglesia Católica- nadie cuestionaba la presencia de la Santa Sede en la arena internacional.

Ahora bien, uno de los trabajos que más referimos en todo este trabajo de investigación, es el de Religión y Derecho Internacional. Bajo la dirección de Miguel Rodríguez Blanco y Juan González Ayesta, un grupo de investigadores –principalmente juristas- realiza algunos trabajos en la línea de investigación de los derechos humanos, la cultura y la religión en la sociedad actual. La primera parte de este libro titulada “Religión y comunidad internacional”, se

⁴² *Ibidem*, p. 23

⁴³ *Ibidem*, p. 28

aborda la influencia y el rol de la religión en la configuración social y jurídica de los Estados occidentales, los elementos de moralidad religiosa subyacentes en el reconocimiento de los derechos humanos, así como el papel que asumen los derechos humanos en las relaciones políticas y comerciales de la Unión Europea, y la posición y actividad de la Santa Sede en la comunidad internacional. El primero de los artículos publicados en este libro ha sido de gran ayuda para nuestra investigación. Nos permitió organizar sistemática y mentalmente nuestro trabajo, así como revisar qué se había escrito sobre la Santa Sede –de manera reciente, claro está- y su participación en varios temas de derechos humanos. Se trata del trabajo de Orduna Portús: “La religión en las relaciones entre estados: el paso de la era confesional al nuevo paradigma en el mundo occidental”.

Coincidimos con algunas afirmaciones de Orduna Portús en general, más no así en sus apreciaciones sobre el sentido positivo que él –y el resto de los investigadores que escriben en el libro- ven a la participación de la Santa Sede. Esto queda de manifiesto en el desarrollo de esta tesis.

Un trabajo que nos resultó sumamente interesante es el de Almansa Pérez, Rosa María, titulado: “Evolución de las Declaraciones Universales de Derechos y Relativización de las Fuentes de la Moral Religiosa”. De alguna manera, el trabajo de Almansa nos confirma que hay una especie de componente religioso en los instrumentos de derechos humanos, algo que ella llama “moral religiosa”. En lo que no estamos de acuerdo es que esta moral religiosa no debería de ser cuestionada, toda vez que constituye una especie de herencia histórica propia la humanidad. Nosotros consideramos que, justo el nuevo orden mundial emanado de la Segunda Guerra Mundial, debió romper con ese vínculo teológico –al menos en la memoria colectiva de los gobiernos- y no incorporarlo como algo natural en las Declaraciones Universales.

Otro trabajo que de alguna u otra manera está relacionado con el nuestro es el que recoge las Actas del III Simposio Internacional del Derecho Concordatario⁴⁴. De todas las ponencias presentadas en el Simposio con las cuales hemos de discutir ampliamente y debatir en términos conceptuales,

⁴⁴ Del Mar Martín, María, Salido, Mercedes y Vázquez García-Pañuela, José María (Eds). *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales*. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatorio. Almería 7-9 de noviembre de 2007, Comares, S.L Granada, 2008

están las expuestas por el entonces nuncio apostólico Manuel Monteiro de Castro, titulada “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano”. Resalta también la ponencia presentada por David García-Pardo titulada “La Iglesia Católica y la protección internacional de la libertad religiosa”.

En la primera ponencia referida, el entonces nuncio aseguraba que sus palabras reflejarían un aspecto más existencial que académico. Monteiro de Castro asegura que las tres instancias –la Iglesia Católica, la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano- están ligadas a la actividad internacional de cada una de estas tres instancias y esta –la actividad internacional-, a su vez, está al servicio de la persona humana, siempre y en todo lugar. “Procura su bienestar material y, sobre todo, espiritual. Atenta a las situaciones críticas de la humanidad, es particularmente activa en todo cuanto concierne a la dignidad de la persona humana, la familia, la mujer, la promoción de la paz, el desarme, especialmente el nuclear, bilateral y controlado”.⁴⁵

Esta breve pero sustantiva definición de la actividad internacional de las tres instancias católicas mencionadas, nos permitirán profundizar en su participación en el capítulo III de esta tesis. Lo haremos, definitivamente, en un sentido distinto al existencialmente expuesto por el entonces nuncio.

El siguiente trabajo comentado en párrafos anteriores, la ponencia de García-Pardo, da en el punto medular de nuestro trabajo. El autor sostiene una hipótesis en la que afirma que ha sido la Iglesia Católica la principal defensora de la libertad religiosa, mucho antes que la Sociedad de las Naciones, en su momento, o de las Naciones Unidas posteriormente. Discutiremos ampliamente con este trabajo y nos detendremos, en el capítulo III, a analizar las consideraciones expuestas por García-Pardo.

En resumen, nos proponemos, primero: diferir en el reconocimiento positivo que se otorga a la Santa Sede *per se*, por el solo hecho de ser un Estado de una institución religiosa cuya moral no necesariamente tiene que ser el modelo a seguir por ningún país. Segundo: proponemos una reflexión sobre cómo la influencia de la Santa Sede tiene por objeto imponer su visión de la moral católica para alcanzar privilegios por encima de todo principio de

⁴⁵ Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María, Salido, Mercedes y Vázquez García-Pañuela, José María (Eds). *Iglesia Católica... op. cit.*, p.4

igualdad jurídica. Y, tercero: cómo lo que ha ido logrando en la dimensión de lo internacional, para luego lo materializa en modificaciones constitucionales a nivel local para alcanzar esos privilegios.

CAPÍTULO II. LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX.

En el capítulo anterior resaltamos la importancia de estudiar el factor religioso como elemento o categoría analítica en las Relaciones Internacionales. Revisamos y nos acercamos al objeto de estudio a través de otros trabajos que han sido importantes para partir de un punto no revisado con antelación o revisado con una visión diferente a la nuestra. Nos detuvimos a ubicar el concepto de cultura como una categoría general y dentro de este, ubicamos una categoría específica de análisis que hemos denominado –siguiendo a Iranzo- el factor religioso.

En estas líneas, retomamos la propuesta metodológica de Iranzo, aislamos la variable del factor religioso y lo ubicamos en un contexto histórico. Esa variable es la Iglesia Católica y el contexto histórico es la Europa medieval. Tratamos de hacer una revisión histórica en una pincelada, algo sumamente breve, de las relaciones internacionales en esa época y su paso hacia la modernidad.

2.1 Aproximaciones al factor religioso y las relaciones internacionales.

Las Relaciones Internacionales como teoría y como disciplina son relativamente recientes. Sin embargo, como historia, son mucho más antiguas e inevitablemente estadounidenses y eurocéntricas. Como teoría, fue a mediados del siglo pasado cuando el pensamiento teórico trajo sus primeros frutos. Como disciplina, las Relaciones Internacionales han ido precisando su objeto de estudio, su ámbito disciplinar, bien para avanzar y profundizar en el conocimiento de sus áreas, bien para distinguirse de otras disciplinas con las que siempre tendrá que ir de la mano: el Derecho y la Ciencia Política.

La historia de las Relaciones Internacionales debe entenderse y estudiarse, invariablemente, desde la historia de las naciones europeas en el medievo por varias razones y, sin duda, todas de suma importancia. Por eso mismo, para este trabajo, nos centraremos en la existencia de un actor

importante, relevante, atípico cuya participación marcó la historia de Europa durante más de mil quinientos años: la Iglesia de Roma. Los Estados y, antes que ellos, los reinos e imperios de Europa, vivían en un estado permanente de guerra. Eso no era nuevo y así se acostumbró a vivir en la Edad Media. Incluso las teorías de las Relaciones Internacionales se solían centrar en el estudio del poder, lo que implicaba una especie de poder “duro”, como lo menciona Nye, que les permitiera a los estados hacer la guerra. Evidentemente, estos estudios no revisaron lo que a la historia correspondía porque su actor principal eran los Estados que surgieron muchos siglos después de la aparición de la Iglesia Católica. En la Edad Media, lo que resultaba desencadenante era la participación, injerencia y hasta cierto punto, ambición, de un ente atípico, una institución religiosa denominada Iglesia cuya influencia y alcance se hizo sentir durante esta etapa de la historia, principalmente en Europa. Así que, por un lado, el expansionismo de los dominios del reino y, por otro lado, el tema de la religión como pretexto para frenar esa expansión o para ampliarla, generó una etapa permanente de acuerdos, traiciones, asesinatos y guerras en todo el viejo continente. Por alguna razón o varias, los teóricos de las Relaciones Internacionales no establecieron estudios en los que se analizara la influencia de la religión en nuestra disciplina. Hace poco más de diez años, comenzaron a realizarse análisis importantes relacionados con la premisa anterior, que ya hemos venido comentando.

Para entender cómo se establecieron, cómo se llevaron a cabo las Relaciones Internacionales en este periodo (el medievo y la Iglesia romana) analizaremos, principalmente, dos textos. Uno, escrito bajo la concepción y disciplina de nuestra área de estudio (las Relaciones Internacionales) y que, a nuestro juicio, es un texto fundamental que nos permite analizar estos años aunque de manera muy somera⁴⁶; se trata de un texto incluido en una serie de escritos relacionados todos, de una u otra manera, con la presente tesis doctoral en donde se aborda el tema de la religión católica, de la Santa Sede ahora como ente sujeto del derecho internacional, sobre la libertad religiosa y sobre la libertad de conciencia.

⁴⁶ Orduna Portús, Pablo Miguel. “La religión en las relaciones entre estados: el paso de la era confesional al nuevo paradigma en el mundo occidental” en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dir). *Religión y Derecho Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España, 2013

El otro texto, es un trabajo escrito bajo el enfoque de la filosofía e historia de las ideas, específicamente bajo el enfoque de la teología política. El trabajo de Mark Lilla⁴⁷ es un texto muy enriquecedor y complementario para el presente trabajo que nos permitirá contribuir con el análisis de la historia de las Relaciones Internacionales en el medievo, punto de donde parte una de nuestras hipótesis centrales: la influencia de la Santa Sede.

2.2 Las ideas políticas: entre Dios y la Razón.

El mundo de las ideas políticas marcó buena parte de la era moderna. Desde las revoluciones americana y francesa hasta el fin de la Guerra Fría, los temas centrales y las discusiones de académicos y el mundo interesado se centraron en las cuestiones económicas, la justicia social, la guerra y las identidades nacionales. Fue una etapa en la que la fe y la religión poco o nada aparecían. Mucho se creyó con ello que el tercer milenio acabaría por limitar para siempre la influencia de la fe al ámbito privado, individual, a la esfera del ser humano. Pero tal parece que esa premisa no ha sido así. Hoy nos encontramos otra vez discutiendo sobre temas relacionados con la idea de Dios, la fe, la revelación, los temas dogmáticos y, por supuesto, de la tolerancia y el respeto a esas formas tan diversas como complejas de creer en lo que el individuo quiera creer. Los temas de la fe y su posición extrema –el fanatismo– otrora superados, hoy han vuelto a ocupar la discusión de las ideas, la preocupación de una parte no tan pequeña pero importante del pensamiento europeo y estadounidense.

La actitud permanente de recurrir a Dios para justificar todo –y todo es todo– en grupos extremistas o en dirigentes políticos, se ha puesto de moda. Ha resurgido y podemos decir que estamos en la antesala de un nuevo renacimiento moderno. Para entender cómo fue que volvimos a este punto, es necesario revisar el concepto de teología política y cómo este concepto permeó, se impuso o fue impuesto en buena parte de la historia de la Edad Media en Europa. De la misma manera, intentaremos explicar cómo el tema de la religión (que aquí lo equiparamos al concepto de teología para fines exclusivamente prácticos), condicionó, determinó un tipo muy peculiar de

⁴⁷ Lilla, Mark. *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente Moderno*. Debate, España, 2010.

relaciones entre reinos y estados. Su influencia, la de la religión, se prolongó a lo largo de más de mil años en la Europa medieval.

Tratamos de entender y explicar, cómo y por qué Europa pasó lo que pasó durante todo este tiempo. Cómo explicamos la injerencia del poder religioso en la esfera pública, su permanencia, sus decisiones y cómo eso marcó una etapa que aún deja huella en las relaciones entre diferentes creencias. Por eso, nuestro primer planteamiento intenta encontrar respuestas tras el análisis de los acontecimientos históricos.

¿Por qué el hombre ha recurrido a Dios a lo largo de la historia para encontrar explicaciones y respuestas a cuestiones políticas? ¿Por qué cree encontrar en Dios la solución a los problemas y la razón de todos los males de la humanidad? ¿Por qué el ser humano hoy, regresa –o avanza según se quiera ver- a discutir estos temas de la fe, la revelación, Dios y su alcance? ¿Y por qué lo hace a través de la teología política, nuevamente? Diversas explicaciones podrían darse pero en este trabajo nos centraremos en una, la que a continuación se describe a manera de respuesta a los planteamientos anteriores: por la influencia de un actor atípico, relevante, cuyo poder terrenal adquirió cuando en el Concilio de Constantinopla, se denominó como religión oficial del Imperio Romano a la religión católica, allá por el 381 d.C. Este actor, permeó, sentó las bases, generó las condiciones para que fuera esa visión del mundo y del ser humano, la interpretación que de los textos religiosos se hiciera, la que mimetizara el pensamiento medieval europeo, generando así lo que Lilla llama teología política. Para este autor, “La teología política es una forma primordial de pensamiento humano y durante milenios ha aportado un profundo pozo de ideas y símbolos que servían para organizar la sociedad e inspirar acciones, para bien y para mal”.⁴⁸

Esta forma primordial de pensamiento fue transformada, radicalmente, durante los últimos cuatro siglos. Europa sintió el cambio en la visión del mundo. Dejó de pensar como solía pensar antes, dejó fuera de su mundo y de sus explicaciones a Dios, a la teología política y centró su pensamiento en el ser humano, en sus derechos, en sus obligaciones, en el Estado, en el ciudadano. Ello la llevó a mirar por encima de los demás y hoy, espantada y

⁴⁸ *Ídem*, p. 13

quizá con horror, ve al mundo oriental y se pregunta cómo puede haber estados, repúblicas, reinos, soberanos, ministros, que apelan a Dios –llámese como sea llamado- en temas de educación, de economía, de gobierno, de política. Allá, fuera de Europa, se critican las estructuras políticas básicas de la sociedad a partir de su relación con la autoridad divina; en Europa, no.

Pero antes, Europa no era así. Lilla asegura:

La filosofía política moderna es una innovación relativamente reciente incluso en Occidente, donde la teología política cristiana fue durante más de mil años la única tradición de pensamiento político. Los primeros filósofos modernos esperaban cambiar las prácticas de la política cristiana, pero su verdadero oponente era la tradición intelectual que había justificado dichas prácticas. Al atacar la teología política cristiana y negar su legitimidad, la nueva filosofía cuestionaba simultáneamente los principios básicos a partir de los cuales se había justificado la autoridad en la mayoría de las sociedades de la historia. Esta era la ruptura decisiva. La ambición de la nueva filosofía consistía en desarrollar hábitos de pensamiento y discusión sobre la política en términos exclusivamente humanos, sin recurrir a la revelación divina o a la especulación cosmológica⁴⁹.

La institución que se aprovechó de la revelación divina para permear su visión de la moral durante más de mil años fue la Iglesia Católica. En efecto, aunque había otras religiones en otras latitudes u otras formas de pensar y creer en lo divino, el centro del mundo durante esos años era Europa, por lo que mucho de la historia del resto del mundo, tiene que ver –directa o indirectamente- con Europa y con la fe católica, con la institución religiosa que englobamos en el concepto de “factor religioso”. En este sentido, la teología política fue un discurso sobre la autoridad política que se basaba en un nexo divino. Por eso, durante miles de años, los reyes aseguraron que eran puestos por Dios, que él intervenía de manera directa a su favor o en contra, y que eso los llevó a justificar en esa intervención todas sus acciones. El soberano era el emperador. Alejada la Iglesia Católica del sermón de la montaña, el papa que gobernaba su propio principado más como un rey que como un apóstol, coronó al bélico rey franco Carlomagno, convirtiéndose así en emperador del Sacro Imperio Romano. Durante siglos, los sucesores de Carlomagno batallarían, literalmente, con papas y obispos, e intentarían someterlos al control del

⁴⁹ *Ibidem*, p. 14

Imperio o de los príncipes locales. La Iglesia Católica, por su parte, basaba su legitimidad en la supuesta facultad secular legada por Constantino sobre sus dominios, enfrentándose a los sucesores de Carlomagno. Ese era un frente de batalla pero no era el único. La autoridad feudal se dividía en reinos, principados, ducados y ciudades libres; los papas, antipapas, obispos, las órdenes monásticas y los concilios eclesiásticos rebatían constantemente la autoridad de la Iglesia.

Así que durante gran parte de la Edad Media, la teología política cristiana se convirtió en una especie de pensamiento de imágenes, una búsqueda a tientas de símbolos y metáforas que ayudase a entender la naturaleza de la política cristiana. Produjo una literatura ingeniosa y fértil, pero un marco poco adecuado para desarrollar argumentos razonados. Muchos pensadores cristianos comparaban el Estado cristiano con el ser humano, en el que el rey representaba el cuerpo y la Iglesia el alma, y argüían que el alma siempre debía regir sobre el cuerpo. Otros veían al rey como la cabeza del cuerpo; los demás miembros eran las diferentes clases y órdenes de la sociedad medieval. En este modelo, el rey gobierna, pero también depende y es responsable del resto del cuerpo para existir. Todo un complejo de teorías y símbolos extraídos de la teología de la encarnación maduró para distinguir los “dos cuerpos” del rey: uno representaba su existencia individual; el otro, su oficio divino.

Y, por supuesto, el rey y el emperador no eran los únicos dirigentes a los que había que representar; también estaba el Papa. Otro vasto complejo de símbolos e imágenes surgió para representar la naturaleza del gobierno real y papal, y la forma que tenían de relacionarse. Fue especialmente influyente la metáfora de las “dos espadas” tomadas del Nuevo Testamento (Lucas 22,38), que se utilizaba para explicar que la cristiandad debía ser gobernada simultáneamente de modo espiritual y temporal. Esta metáfora fue central en la Querrela de las Investiduras de los siglos XII y XIII, en la que se discutía si el Papa sostenía legítimamente las dos espadas o si una de ellas debía estar reservada para los reyes y emperadores⁵⁰.

Esta es la premisa resulta una línea fundamental para el análisis de nuestro trabajo y una hipótesis secundaria en este trabajo. La unión que nunca debió darse de las dos espadas generó una influencia del factor religioso en

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 48-49

la dimensión de lo internacional. La Iglesia Católica, como institución humana, nunca debió apropiarse de un poder que no le correspondía pero lo hizo, marcando así las relaciones internacionales del medievo. Ello trajo consecuencias: El aspirar al poder terrenal implicaron una serie de decisiones que siempre terminaron por alterar la paz social. Por supuesto que para esas épocas no era nuevo que hubiera guerra pero cuando éstas se daban por la ambición del poder terrenal de la Iglesia Católica, la justificación buscada a la luz de la actualidad, resultaba poco comprensible.

Así extendemos o actualizamos nuestra hipótesis central para aplicarla a estos días: ese poder terrenal y su influencia siguen vigentes ahora bajo un marco instrumentalizado en los tratados internacionales. No estamos convencidos si lo que hoy consideramos posición privilegiada, se deba –como algunos aseguran- a la justicia histórica que ha venido después de que Italia dejó a la Iglesia Católica casi sin nada en lo llamado “la cuestión romana”. Este tema lo discutiremos a lo largo de este trabajo. Mientras tanto, hacemos notar que el modelo actual de las Naciones Unidas le otorgó un estatuto privilegiado a la Iglesia Católica, sin el cual no podría entenderse su influencia en el ámbito internacional de manera general, y en los instrumentos internacionales de Derechos Humanos en particular. Esta la otra premisa que, a manera de hipótesis, trabajamos en nuestro trabajo.

Pero ¿cuál modelo de la política católica era el que se imponía o se impuso en Europa? Durante más de mil años el propio catolicismo fue incapaz de decidirse lo que tensó los acuerdos y las relaciones entre los estados. Durante ese tiempo, conflictos y luchas, algunos de naturaleza doctrinal, enfrentaban a los creyentes entre sí. El tema de discusión era el verdadero significado de la revelación. Toda la Edad Media fue una época de enfrentamientos cuyo eje fundamental fue el tema del poder terrenal de la Iglesia Católica. Fue una época en que –como dice Lilla- la Ciudad del Hombre se enfrentaba a la de Dios, la ciudadanía política la retirada monástica, el derecho divino de los reyes al derecho de resistencia, la ley canónica a la percepción mística, el inquisidor al mártir, la espada secular a la mitra eclesiástica, el príncipe al emperador, el emperador al papa, el papa a los concilios de la Iglesia, la Iglesia a los Estados y de ahí, a acabar con otras religiones. Del mundo de la política al mundo de la fe, de la imposición de una

visión al exterminio de otra. Definir qué modelo debería de regir el mundo entonces conocido llevó a Europa al caos, al hambre, a ser cuna de la intolerancia, de la tortura y de la persecución.

A manera de paréntesis, consideramos oportuno acotar que no es que en otras latitudes del planeta las cosas se hiciera de forma democrática y pacífica. Antes de la llegada de los españoles a México, por ejemplo, las culturas coexistentes y, principalmente, los Aztecas, solían realizar sacrificios humanos a su dioses y esta práctica fue profundamente escandalosa para los religiones que venían en las expediciones a América. Pero sigamos con el tema de Europa y la Iglesia Católica.

En la Baja Edad Media incluso algunos partidarios de la Iglesia reconocían que la corrupción de la Iglesia de Roma y las guerras cónicas entre los príncipes católicos reflejaban problemas más profundos del desarrollo de la sociedad. Mucho antes de que Lutero clavara sus noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg en 1517, existía un serio debate sobre la necesidad de reformas en todos los aspectos, desde la liturgia y la traducción de las Escrituras hasta el poder papal y las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Uno de estos críticos fue Guillermo Ockham quien defendió la separación entre el Estado y la Iglesia. Fue radical y claro en sus posturas, de ahí que algunos autores⁵¹ apelen a su legado para afirmar que Ockham promulgó un laicismo radical. El inglés también fue partidario de la separación entre razón y fe, entre filosofía y teología, recordando que el mensaje original de Cristo no era la riqueza o la búsqueda del poder terrenal, sino la pobreza y la separación del Estado y la Iglesia.

Separar lo que nunca debió unirse fue un planteamiento poco convencional para la época de Ockham (1280-1325). Evidentemente, eso le trajo consecuencias y fue condenado por la Iglesia Católica como hereje. Pero su planteamiento además fue original y contribuyó a esa necesidad de cambiar la teología política por otra forma de pensamiento que no se estuviera disputando el monopolio de la revelación divina. Por eso, cuando Lutero clavó sus tesis, no sólo abonó a una disputa e interpretación teológica que derivó en

⁵¹ **López Calera**, Nicolás. *Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno* en revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/download/492/579 (2015)

nuevas iglesias en Europa, sino que sumó, contribuyó al pensamiento que Ockham había dejado sentado casi tres siglos antes que Lutero.

Europa no pudo más y el movimiento de Lutero derivó en una verdadera transformación cultural, social e ideológica del pensamiento. Fue un colapso total. Ahora, la única forma de tratar los misterios, era a través de la hipótesis y el experimento pero nunca más a través del dogma. En la búsqueda de la sustitución del nexo divino, el ser humano de la época de inicios de la Reforma, encontró que los monopolios de la lectura, de los libros, de la medicina, de las ciencias en general, no deberían de ser absolutos de la Iglesia de Roma. El conocimiento, entonces, llegó a muchos en gran parte por el invento de la imprenta, como lo sabemos.

2.3 De la tolerancia a las ideas liberales.

Una nueva teoría y forma de pensamiento para explicar el mundo y las relaciones entre los estados comienza a surgir, más como elemento para el análisis que como teoría o modelo teórico. Era la nueva idea de estado-nación surgido en Westfalia en 1648. Junto con ella, dos libertades –ahora modernas– surgieron también: la libertad de religión y la de culto. A la par de estos revolucionarios conceptos, uno más hace presencia en la época: el de la tolerancia. ¿Cómo iba a desprenderse Europa de la teología política que imponía una única forma de fe por encima de cualquier existente? Eso era algo que no quedaba claro.

John Locke proponía una posible salida para las enfermedades que Europa había padecido durante mil años. Ante todo, abogaba por la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. No era el único. Antes que él hubo tantos filósofos como religiosos que apelaban a ello. Pero la Carta sobre Tolerancia (1689) de Locke, que presenta la defensa teológica, moral y prudente de este enfoque liberal, sería el texto más influyente en la Ilustración del siglo XVIII. Es una obra maestra de retórica política elaborada en torno a una serie de preguntas incisivas que Locke no siempre se molesta en responder. ¿Qué nos hace pensar, pregunta, que un magistrado conoce mejor que nosotros el verdadero camino hacia el cielo? ¿Cuándo se ha convencido a nadie de la verdadera fe por medio del dolor y las exacciones? Si dejamos que un hombre mate una vaca en su establo, ¿qué diferencia supondría que lo

hiciera en una Iglesia? Y cuando el razonamiento no basta, Locke emplea su tono burlón.

*Si yo estoy marchando resueltamente por el camino que, de acuerdo con la geografía sagrada, conduce directamente a Jerusalén, ¿por qué he de ser yo golpeado y maltratado por otros, solo porque, quizá, no llevo borceguíes, porque mi cabello no está cortado correctamente, porque no voy vestido al uso de los tiempos, porque como carne en el camino o algún otro alimento que le va bien a mi estómago, porque evito ciertos desvíos que me parecen conducir a precipicios o brezales, porque entre los diversos senderos del mismo camino prefiero caminar por el que a mí me parece más recto y limpio, porque evito la compañía de algunos viajeros que son menos graves, o de otros que son más amargos de lo que deberían ser o, en fin, porque sigo a un guía que va o no va vestido de blanco o está coronado con una mitra?*⁵²

Locke y su postulado de la tolerancia religiosa estaba pensado partiendo del supuesto que el hombre, en su estado natural, no estaba en un estado de guerra. Locke creía que el hombre podría tener la paz y que la guerra no necesariamente era algo natural al hombre. Entonces, el hombre que protegía su propiedad, su vida y su libertad, debería de crear un Estado que tuviera poderes limitados y que fuera respetuoso con los derechos individuales, en el que la autoridad se distribuyera entre las diferentes ramas del gobierno, con un cuerpo electo y representativo. En un sistema político de estas características, la tolerancia religiosa aumentaría el vínculo con el conjunto de la sociedad en lugar de desafiarlo. Y un Estado con un sistema político así, necesariamente podría generar las condiciones de cambio para que otros Estados se sumaran y eso, en algún momento dado, cambiaran las relaciones entre otros Estados, disminuyendo la participación política y la injerencia bélica, política y económica de la Iglesia de Roma y rediseñando así las relaciones internacionales.

Así lo describe Orduna Portús:

Los acuerdos de Westfalia, sujetos a los tratados firmados en Osnabrück y Münster, vinieron a convertirse en el primer modelo de derecho público transfronterizo. Europa, cansada y exhausta tras un siglo de guerras religiosas, no dudó en ratificar esta paz en 1713 en Utrecht

⁵² John, Locke. *Escritos sobre la tolerancia*, edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 95 y 99-100

*y Rastadt, temerosa de que las disputas diplomáticas volvieran a levantar las armas [...] Es verdad que desde Westfalia hasta la Revolución Francesa, con el otomano frenado al sur, la religión dejó de ser la excusa principal de los nuevos lances bélicos. Es cierto, así mismo, que al Papado no le gustó el reconocimiento de libertad religiosa que tuvieron los reformados, pero al resto de potencias europeas eso no les apuraba mucho mientras garantizase un respiro a sus arcas y tropas. Las relaciones internacionales habían entrado ya en un terreno plenamente secularizado.*⁵³

Un terreno secularizado que habría de ser precedido por pensadores que influyeron de una y mil formas en el pensamiento europeo –y de Occidente- de los últimos cuatro siglos. En esencia, lo que se pretendía por estos pensadores, era encontrar o diseñar un nuevo modelo crítico que explicara el poder, la política y la sociedad más allá de la revelación o del vínculo con Dios, impuesto por el catolicismo durante mil quinientos años. Era la búsqueda y reivindicación del individuo frente al Estado, a la Iglesia, a los reinos, a los nobles, a la aristocracia. Y eso significaba un respiro para la Europa de la Revolución Francesa.

Algo quedaba claro en la Europa de la Revolución Francesa y todos los movimientos al interior del catolicismo: el poder e influencia de la Iglesia Católica había disminuido considerablemente. Además, atrás había quedado la Era Confesional que había predominado en la Edad Media. Nuevos movimientos –más allá de religiosos- surgían pretendiendo explicar las posturas que deberían de tener la Iglesia y el Estado, la relación entre éstos y la relación con otras confesiones religiosas. Había, por supuesto, corrientes y pensadores –como ya lo hemos visto- que insistían en que el papa no debía de tener injerencia en temas políticos ni el rey (o el Estado) debía de tener injerencia en asuntos eclesiásticos.

En realidad, el paso de la Era Confesional a la del siglo de las Luces no fue fácil. Venía precedido de más de mil años de devastación y guerras impulsadas y justificadas por muchos actores, reyes e imperios. La hegemonía de pensamiento y de religión conquistado por la espada al frente de la mitra imponía instituciones poco aceptables en cualquier época de la humanidad. Y el miedo a la condenación eterna, a la excomunión, fue la razón principal de manipulación de la fe. Por ello, los pensadores del siglo de las Luces, y

⁵³ Orduna Portús, Pablo Miguel. “La religión en ... *op.cit.*, pp. 18 y 19

algunos otros de siglos y años antes, chocaban en sus pensamientos con siglos de arraigo intelectual en la fe. Y, también por ello, el nuevo espíritu crítico buscaba explicaciones desde la razón y la ciencia -no más desde la fe- que sugirieran nuevas vías que permitieran a Europa rehacerse y reencontrarse, más allá del fanatismo e intolerancia impuestos por el catolicismo.

Sin duda alguna, estas ideas generaron que las decisiones de los Estados dejaran de tomarse en función de los intereses de una fe hegemónica y de criterios vinculados a la revelación divina. Las relaciones internacionales, la diplomacia, la política de acuerdos y la expansión de los imperios comenzaron a alejarse o independizarse de la fe católica aunque en algunos casos no lo suficiente. El mundo de las ideas dejó de encontrar en La Ciudad de Dios o en los Evangelios su fuente de inspiración pero ello generó, a su vez, nuevos conflictos entre los intelectuales de la ilustración con el mundo tradicional católico y otras confesiones religiosas. Las acusaciones son mutuas y parece que quien pierde más es la Iglesia que, en algunos momentos de la historia, pasa a ser de perseguidora a perseguida.

Pero sin duda alguna, quien más contribuyó con sus ideas a romper con el vínculo entre lo divino y lo terrenal fue Rousseau. Rousseau no escribió un tratado de teología ni de religión. Tampoco hay algo en su obra que pueda compararse con el *Leviatán* de Hobbes, tratado de política con fuertes contenidos de psicología religiosa. Hay, en toda la obra del francés, comentarios diseminados en sus obras, en *El Contrato Social* y en su novela *Julia*. Otra obra de Rousseau fue el libro *Emilio, o De la educación*, mismo que fue quemado y, a partir de ahí, causó la persecución contra el francés por el resto de su vida. El libro *Emilio, o De la educación*, es una obra que trata de la defensa más clara y convincente de los instintos religiosos del hombre.

Después de los ataques contra el mundo que imperó por la imposición del catolicismo en la época medieval por parte de Hobbes y sus seguidores, los que se creían defensores de la verdadera fe tenían problemas para defenderla sin apelar a las verdades reveladas; Hobbes había dejado huella y ésta era tan profunda que había echado raíces durante los dos últimos siglos del medievo. Europa tenía que elegir entre dos opciones: entre el catalogado como impío e

irreligioso ateísmo de Hobbes y la supuesta benigna autoridad de la Roma católica o la calvinista Ginebra. En medio de ellos aparece Rousseau.

Rousseau abrió la posibilidad de una tercera vía y por eso era tan peligroso para el pensamiento de la época. Como Hobbes, Rousseau rechazaba las proclamaciones de la revelación divina y, por supuesto, cuestionaba las intenciones y justificaciones que el clero católico utilizaba. Pero reconocía ciertos beneficios psicológicos y políticos que aportaba la religión cuando se concebía de manera apropiada. El francés invirtió los polos al afirmar que era el hombre quien era bueno por naturaleza, y que expresaba esa bondad en su religión. Tal aseveración trastocó los cimientos del catolicismo y al mismo tiempo lo desafió, porque fue el primero que ofreció al hombre los beneficios de la religión sin recurrir a la revelación. A esta tercera vía, Lilla la llama la Gran Separación.

“Los que establecieron los principios de la Gran Separación no refutaron la existencia de un nexo divino, ni intentaron acabar con la reflexión en torno a él. Enseñaron un nuevo arte para reflexionar sobre política sin recurrir a esos asuntos, para que pudiéramos concebir, debatir y después construir un orden político respetable y libre de violencia religiosa”.⁵⁴

El planteamiento, a partir de ahora, era inevitable y parafraseando a Orduna Portús, bien podríamos decirlo así: ¿influiría la libertad religiosa y de conciencia en la política internacional de los nacientes Estados europeos? Volveremos más adelante a retomar este planteamiento.

Cabe decir que ni Rousseau ni Hobbes apelaban a que la religión desapareciera. A nuestro entender, Rousseau concibe la religión como un asunto público y no subjetivo ni negativo. Hobbes, por su parte, nos recuerda la existencia de dos mundos: el temporal y el espiritual. Pero en lo que coincidían, a su manera y bajo sus argumentos, era que la obediencia ciega al papado era cosa del pasado, incluido también la obediencia al monarca. Por eso, Rousseau plantea una tercera opción que permitiera modificar las estructuras del mundo preconcebido mediante y a través de la injerencia de la Iglesia de Roma. Una opción que fuera la base del pensamiento moderno y que mantuviera alejada el tema de la revelación y el nexo con lo divino.

⁵⁴ Lilla, Mark. *El Dios que no nació... op.cit.*, p. 121

Orduna Portús asegura que ese tránsito a la modernidad tardó en llegar pero, al final, las grandes coronas –dice- y repúblicas optaron por absorber nuevas teorías políticas. Incluso se ha podido apreciar cómo arribaron planteamientos estratégicos que estaban más vinculados a una filosofía de pensamiento natural y racional que a cualquier tipo de credo o dogma de fe.

Ahora bien, ¿sería éste un cambio definitivo? y, por lo tanto, ¿perpetuo? O, por el contrario, la puerta de acceso al Ochocientos. Es de suponer que en definitiva no era sino el paso previo necesario para ese nuevo siglo de las contradicciones, de las revoluciones, de la reforma del pensamiento. El germen de la centuria donde se consolidó en Europa y parte del resto del mundo la transformación del modelo imperante del poder absolutista al esquema renovado de “estado nación”. Sin querer encallar en reduccionismos históricos, podemos afirmar que tres nuevos pilares asomarían su cabeza: la libertad individual, la propiedad privada y la espiritualidad romántica. Tales renovadas perspectivas marcarían en adelante, y hasta nuestros días, el papel de lo “religioso” en las relaciones internacionales”.⁵⁵

Hasta aquí hemos intentado explicar cómo las relaciones internacionales en la Europa medieval estuvieron marcadas por el factor religioso que predominó durante más de mil años. Una injerencia que determinó un modelo y tipo de acuerdos denominados por la Iglesia de Roma como concordatos. El tema de los concordatos son acuerdos que, en el lenguaje de hoy, bien podríamos llamar como instrumentos para la cooperación internacional y, si ha habido alguien que le ha ganado terreno en esta práctica es la Iglesia Católica.

En nuestro análisis inicial de revisión de la historia, no partimos de una hipótesis que sería confirmada o no a través de nuestra investigación de manera explícita y formal. Y no lo hicimos por una razón: la historia es lo que es y este primer apartado revisó los hechos históricos y extrajo del análisis algunas variables para luego compararlas en la actualidad: los concordatos como política para de cooperación en la que es la Iglesia Católica la que lleva la mejor parte. Hay, sin embargo, una afirmación implícita –y a la que hemos referencia líneas atrás- en nuestro trabajo: ciertamente, hay una injerencia del factor religiosa y tal injerencia marcó las relaciones internacionales durante muchos años.

⁵⁵ Orduna Portús, Pablo Miguel. “La religión en ... *op.cit.*, p.25

En la actualidad, continúa la injerencia católica, sólo que los instrumentos para garantizar su influencia o injerencia han cambiado. Otrora se llamaban Concordatos pero no en los términos que ahora se utilizan. Hoy, el poder religioso de la Iglesia Católica ha sido acotado pero no por ello, ésta ha dejado de valerse –ahora de los instrumentos internacionales de derechos humanos- para intentar imponer e injerir en las ideas modernas con su visión sobre la moral y la fe. Para lograr lo anterior, tiene además de la Santa Sede, la Ciudad del Vaticano para garantizar su presencia en Naciones Unidas. Luego, el derecho de legación que los Acuerdos de Letrán le confirieron, reconociendo una práctica milenaria. Y, finalmente, tiene como opción la firma de concordatos que le permitan acceder a privilegios en los diferentes países con quienes firma estos instrumentos legales.

Pero el sistema internacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial también crea tratados internacionales y Comités que son creados, a su vez, por estos tratados. Veremos de manera muy detenida estos espacios en los que la Santa Sede, como sujeto del derecho internacional y tras haber firmado y ratificado algunos instrumentos internacionales, en el capítulo siguiente de esta tesis.

2.4 Secularización, laicidad y el Sistema Internacional.

En este brevísimo pero provechoso repaso histórico, nos ubicamos ya en la época de la secularización, su inevitable paso por la laicidad de cara al sistema que emergería después de la Segunda Guerra Mundial. Llegar hasta aquí le ha costado a la humanidad transitar por caminos tormentosos, tortuosos, bélicos, conflictivos. Pero ha llegado aportando lo mejor de sí: la libertad de pensamiento e ideas, mediante las cuales el mundo y la humanidad han cambiado. Tal proceso, sin embargo, no implicó que dejaran de haber enfrentamientos o que terminarían las guerras. Veamos ahora qué significa ese proceso de secularización.

Entendemos por secularización al proceso que delimita por exclusión, comportamientos, actitudes y explicaciones de la esfera pública y política basados en la fe, en los dogmas, en la revelación y el nexos divino, en verdades reveladas. El Siglo de las Luces dio inicio con este proceso en el que el tema

de lo religioso y la fe dejaron de ser una preocupación política porque fueron sustituidas por la era de las ideologías. Ni para Hobbes ni para Rousseau, dejaron de ser importantes los creyentes ordinarios pero a la luz del nuevo pensamiento -la tercera vía o Gran Separación- la existencia de la teología siguió sólo que aislada de la filosofía política.

El inicio de este proceso de secularización fue la tolerancia, algo que comentamos en líneas anteriores pero que, consideramos oportuno retomar, a fin de entender la razón del proceso que derivó en nuevas instituciones y una nueva forma de explicar lo político. El término de tolerancia fue acuñado para pedir el respeto por la otredad, por pensar diferente pero, sobre todo, el respeto por creer en un dios no católico. La intolerancia -acto consecuente de no ser tolerante- se funda en la convicción de poseer la verdad absoluta y en el deber de imponerla a todos por la fuerza, ya sea por mandato divino o por voluntad popular. Así, con esta visión de la verdad absoluta, Europa vivió -con todas sus implicaciones- durante más de mil años.

Entonces, el mundo Occidental entendió que debería de construir un sistema de pensamiento alternativo, al menos, del que se conocía. Era necesario transitar de estas concepciones de violencia e intolerancia, a la construcción de nuevas categorías de análisis que nos permitieran vivir en el mismo espacio físico, sin que esto implicara que todos tuvieran que creer en el mismo Dios.

El camino más fácil fue la tercera vía que nos permitió, gracias a Rousseau y otros libres pensadores, encontrar en el proceso de secularización las bases que separarían las instituciones políticas de las eclesiásticas. El proceso fue, sin embargo, lento pero efectivo.

A partir de entonces, lo religioso dejó de ser fuente e inspiración de todo y se le ubicó en la esfera de lo privado. Con la tolerancia surgen las libertades de conciencia y de religión, así como la de culto consagrada en la Constitución francesa de 1791. Estas tres libertades, como lo veremos más adelante, se convierten en prioridades de la nueva cultura política y de derechos humanos en el nuevo sistema internacional emanado de la Segunda Guerra Mundial.

Pero retomemos el tema de la secularización. El proceso iniciado con las ideas de la Ilustración fue uno no de tipo lineal, sino con variaciones y alcances en el tiempo y en el espacio. Al reducir la religión a la esfera privada, la acción pública se convirtió en el pilar de las decisiones políticas que ahora, en algunos

países, son tomadas con independencia de la fe o el dogma. Este proceso permeó en Francia principalmente. Comienzan a surgir los movimientos liberales que nacen como respuesta a los desafíos de la modernidad que estaba llegando. Entre ellos, uno que Orduna Portús denomina “Catolicismo Liberal”.

El “Catolicismo Liberal” ejemplifica el proceso de secularización que tuvo que pasar Europa en el siglo XIX. Todos aquellos políticos de corte católico que aceptaban las nuevas normas de juego liberales, fueron ubicados en este movimiento. El movimiento permitió que Francia y Bélgica instauraran gobiernos independientes de la Iglesia romana que reconocían la libertad de culto y que postulaban una indiferencia frente a lo religioso.

En Francia, cuna del liberalismo, las ideas se arraigan con rapidez y los franceses, siglos después, diseñan un modelo que separa el Estado de la Iglesia mucho más cercano a las ideas modernas que medievales. Ese modelo fue llamado laicismo.

Pero el proceso de secularización no creó únicamente nuevos cultos políticos ni eliminó –porque no era su intención ni objetivo- la religión como sí lo pretendió hacer el socialismo. Europa le restaría poder al papel de la Iglesia romana y su influencia en las relaciones internacionales pero no trataría de exterminarlo, no la Europa que ahora integra la Unión. De la misma manera, el proceso de secularización creó también instituciones basadas en la idea política de ciudadanía y delegó en el estado las responsabilidades inherentes a él. La secularización fue la mejor herencia que las ideas liberales le dieron al mundo moderno, porque esas ideas emanaron de siglos de reflexión intelectual ajena al mundo de la fe. Un mundo de la fe que había sido impuesto por un actor *sui géneris* que impregnó mil quinientos años de su forma particular de entender su vínculo con Dios y creer que éste debería ser impuesto a todo ser humano.

Pero el proceso de secularización no fue universal, porque el mismo se centró –como se ha centrado la influencia de la Iglesia Católica en mil quinientos años- en Europa. Oriente y el mundo musulmán son claros ejemplos de que el proceso de secularización no fue universal.

La Paz de Westfalia estableció el Estado soberano como la forma de autoridad política dominante. También se aceptó que los Estados no

intervendrían en las religiones profesadas fuera de sus territorios (causa y motivo de tantos conflictos y guerras en la Edad Media y Moderna). Y, finalmente, se acordó que los Estados se comprometían a no promover una religión por encima de las demás. Lo anterior escindió la unión (explícita o no) de la religión y el Estado y estableció una de las bases del proyecto moderno occidental. Ahora, el resto del mundo debía amoldarse al nuevo tipo de orden. Pero, ¿era la modernidad un designio ecuménico? ¿Sería esta ideología aceptada y recibida en el resto de mundo no europeo?

Algunos autores aseguran que no.

*Así pues vemos que el fracaso de la modernidad, concretamente en cuanto a expandir el proceso de secularización, fue rotundo ya que no encontró asidero en las mentes no occidentales. En regiones como Europa del Este, España, el Nuevo Mundo y Oriente Próximo fue imposible que sus sociedades concibieran la existencia sin un credo que marcara sus vidas; además, no estaban preparadas para llenar el vacío de poder religioso en la esfera política. El proceso de secularización no puede ser implementado desde arriba; debe constituir un proyecto de alcance cultural, social y a veces hasta moral en el seno de las sociedades.*⁵⁶

Bien podríamos concluir que el proceso de secularización derivó en una distinción de las esferas seculares (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su emancipación de las normas e instituciones religiosas. Esta emancipación originó que, en la construcción de nuevas instituciones, el nexo dejara de ser divino para ser ahora político, ciudadano, liberal. Los europeos sostienen –y lo hemos leído en tanto texto hayamos tenido a la mano- que tal transición y cambio no eliminó por completo el nexo cristiano –entendido en este trabajo como católico- y que, de hecho, ahora se habla de un nuevo humanismo cristiano, un nuevo renacimiento espiritual.

Durante el Ochocientos, en realidad se abre la válvula de escape de un nuevo conflicto no sólo personal sino también estatal o político. En una sociedad en crisis y cambio revolucionario como la del siglo XIX, el interés basado en la libertad plena entra en conflicto con la necesidad de darle sentido a este individualismo mediante la trascendencia. La

⁵⁶ Barrero Hernández, Paola Andrea. *El resurgimiento islámico: un desafío al sistema internacional*[http://social.udistrital.edu.co:8080/documents/37512/43300/\(07\)+Paola+Andrea+Barrero.pdf](http://social.udistrital.edu.co:8080/documents/37512/43300/(07)+Paola+Andrea+Barrero.pdf) [febrero de 2015]

*traducción de este dilema en la política internacional viene reflejada en una nueva red de alianzas totalmente diferentes a la ya existente con anterioridad.*⁵⁷

En este proceso de secularización, lo “reformado” o lo “romano apostólico” –dice Orduna Portús- no primarán como valores al alza sino que se tiende a una búsqueda de acuerdos tácticos basados en otros principios, en la razón o en lo que el autor llama “principios metafísicos del progreso”. Pero, al igual que los grandes pensadores que hemos referido, quienes no pretendieron eliminar con la religión, Orduna Portús sostiene que en este contexto, el cristianismo sigue floreciente en la política europea aunque está “insatisfecho de la exégesis tradicional. El viejo discurso entre “el yo” y “el otro” no le satisface y no le valida moralmente ninguna acción política”.

*Este renacimiento espiritual se enfrenta al empirismo puro y al utilitarismo de lo sacro por el poder terrenal. Sin embargo, a su vez, valida a nuevos líderes mundiales que con un emergente dinamismo propiciarían el cambio desde dentro del marco político internacional.*⁵⁸

Ni Hobbes ni Rousseau pretendieron eliminar la religión para desproveer al ser humano del sentido que le otorga la religión. Tomando esta premisa pero en sentido negativo, los europeos han insistido en incorporar a toda su historia reciente ese nexo –al menos histórico- con el cristianismo (catolicismo, para los efectos de esta investigación). Si la afirmación de Orduna Portús es correcta y el renacimiento espiritual en Europa a finales del siglo XIX continúa validando a los nuevos líderes mundiales, entonces puede que Lilla tenga razón al afirmar que tenemos problemas –la humanidad entera- para dejar en paz a Dios. O si la hipótesis de Barrero Hernández es correcta al afirmar que estamos en un proceso de desecularización de la sociedad, entonces estamos en el umbral de una nueva “edad media” pero ahora con varios nexos divinos.

Ahora bien, de la secularización al modelo francés de laicismo hay varias décadas que no pueden determinarse por algún acontecimiento particular. Es un periódico de tránsito que nos lleva de la idea de autonomía frente a la fe, a la forma en cómo el Estado se relacionaría con las Iglesias y, por ende, con las distintas fes; y de ahí, cómo el Estado debería de garantizar

⁵⁷ Orduna Portús, Pablo Miguel. “La religión en ... *op.cit.*, p.27

⁵⁸ *Ídem*, p.27

la convivencia pacífica de todas las fes sin privilegiar a una en particular. Es un periodo de construcción de instituciones, de fortalecimiento de ideas, de nuevos modelos para relacionarnos entre sí y para relacionarse entre estados. Ambos son procesos en sí mismos, ligados o unidos a la intención e idea de dejar fuera toda decisión política de la influencia religiosa.

El término laico se emplea para señalar aquello que es ajeno a cualquier contenido religioso. Comúnmente se utiliza como concepto de referencia para señalar aquello a la separación de Estado e Iglesia. El origen de la palabra se relaciona con las mismas instituciones de creencia. Proviene de la distinción entre el clérigo que tiene un puesto en la Iglesia Católica y del laico, que es el creyente que no es un ministro de culto o miembro de alguna orden religiosa. La laicidad y el proceso en sí (laicización) es un proceso histórico que, podríamos afirmar, tiene sus raíces ideológicas en el otro proceso, el de la secularización. Como proceso histórico, es inacabado y continuo por lo que ha cambiado o cambia de acuerdo con la premisa ideológica que se evoque o en el que se justifique, y de acuerdo con los antecedentes propios de la nación que esté construyendo sobre la base de la laicidad, su aparato político.

El modelo francés de laicidad es el claro ejemplo de cómo ha cambiado y ha sufrido ajustes y alcances dicho modelo.

Así llegamos a los cambios en el siglo decimonónico, al final de este, y los cambios en el siglo XX. Para estos años, el mundo había cambiado drásticamente. América del Norte con Estados Unidos y Canadá parecen más países europeos por el nivel de industrialización que países de otro continente. Desde mediados del siglo XX, todo gobierno estadounidense había actuado según sus propios ideales, con base a su propio concepto de democracia y sus intereses. Su "Destino Manifiesto" pronto inicia operaciones en las repúblicas latinoamericanas que van saliendo de revoluciones y guerras civiles. Cuando menos se lo espera el mundo, los Estados Unidos surgen como una nueva potencia hegemónica.

De México hacia el sur, las cosas parecen continuar en un permanente tiempo de evolución que no evoluciona, de cambio que no cambia nada. África continúa siendo un continente en colonización y Asia tiene sus propios problemas. La Europa del Este se socializa con la URSS a la cabeza y el resto de Europa comienza la búsqueda de su propia identidad, una que los integre

pero respetando sus soberanías aunque disminuidas por el propio proceso de integración.

Una buena parte de las democracias sientan sus principios de manera primordial en el laicismo, dejando de lado el tema de la religión para el ámbito privado y el del Estado para el ámbito público. Cada país delimita y establece los parámetros en función de sus propios modelos políticos. A la par de lo anterior, de acuerdo con Orduna Portús, surge un nuevo concepto llamado religión política.

Se trataba en realidad de religiones políticas secularizadas que actuaban de contrapunto frente al intervencionismo estatal. En ella se mostraba o bien una separación amistosa entre Iglesia y Estado dentro de un modelo pausado liberal, o bien un hostil rechazado a todo pluralismo cultural y de credo. A la par, se dio el caso de ideología-sucedáneo donde la religión no era política sino que estaba politizada. Este pudo ser el caso del nacionalcatolicismo franquista. En tercer lugar, surgieron diferentes nacionalismos de corte religioso como pueden ser el vasco, el irlandés, el armenio, chipriota o el polaco. En 1945, tal vetusto marco de los autoritarismos sucumbió (excepto en casos aislados como el español) en Europa Occidental. En ese momento, entraba en escena la nueva simbiosis entre fe y política del modelo americano, pero, a su vez, en el propio corazón europeo se recompusieron las pulsiones entre la religiosidad y la política.⁵⁹

Quizá entonces, a la luz del párrafo anterior, nos encontremos ante una etapa de contrarreforma de la religión –más que de las iglesias- a la par de movimientos intelectuales y filosóficos como el de religión política que a continuación menciona el autor. Retomando a Juan J. Linz, Orduna Portús, revisa el concepto de religión política al que hace referencia Linz. Este concepto es aplicado y analizado por Linz especialmente en los regímenes totalitarios. Derivado del análisis aparece un segundo elemento derivado del papel desempeñado por la “religión-sucedáneo” en las religiones políticas que intentan enlazar con procesos de secularización. Como contrapunto al papel intervencionista del Estado, en la religión política se ofrece el modelo liberal de separación amistosa entre Iglesia y Estado o el modelo hostil de esta separación, cuando se rechaza el pluralismo cultural.

⁵⁹ *Ídem*

A día de hoy, no hay definición precisa para el concepto de “religión política” pero si en todas sus manifestaciones una serie de elementos comunes. Según Linz, todas ellas hacen uso de la religiosidad para legitimar la autoridad a la par que las jerarquías eclesíásticas se apoyan en esos gobiernos para conseguir sus propios ideales. Esto hace difícil distinguir cuando la política usa la religión o viceversa. Y más difícil es apreciar cuando simplemente el espíritu religioso baña a unos ideales políticos. Como vemos, la religión política tiene diferentes facetas, diversos rostros circunstanciales y un ritual elaborado según los propios intereses. Ya no es el enfrentamiento entre el basileus y el Sumo Pontífice; o entre éste y los reformadores. Se trata de la conjunción del poder terrenal y el sagrado en una misión común.⁶⁰

Cierto es que los límites de la religión y la política se mimetizan de acuerdo a la circunstancias. Los jefes utilizan la religión para ganar terreno perdido y los políticos utilizan la fe para ganar votos indecisos y altamente controlados. Eso fue algo que el modelo francés de laicismo eliminó en su momento y, antes, la Paz de Westfalia. Pero cada reforma legal que toque la separación del Estado con la Iglesia, lleva a la sociedad a querer transitar por caminos ya recorridos y en cada reforma quien gana es la institución religiosa, la católica, toda vez que sus aspiraciones son las mismas de hace años: recobrar los privilegios que los liberales le quitaron.

En esencia, lo que pasó durante la primera mitad del siglo pasado nos llevó a darnos cuenta que, como humanidad, en conjunto, nos faltaba mucho por aprender, mucho más por transitar y, lo más doloroso y difícil de asimilar, el respeto y tolerancia del otro.

El mundo entonces se polarizó. Tras la Segunda Guerra Mundial y con el 11 de septiembre de 2001, los conceptos construidos los últimos cinco siglos se estremecieron por completo. Casi caen sobre sí el liberalismo, la religión y la fe, y el Estado mismo. Pero antes de llegar al 2001, nos detendremos en analizar el sistema internacional que, a través de los instrumentos internacionales de los derechos humanos, habría de ser utilizado por la Santa Sede para influir sus conceptos y sus propias definiciones de libertad religiosa y libertad de conciencia.

Tan pronto fue creado por las potencias ganadoras de la Segunda Guerra Mundial, el nuevo sistema internacional tuvo como prioridad restablecer un sistema de seguridad colectiva eficaz. El fracaso de la Sociedad de las

⁶⁰ *Ídem*

Naciones fue tan evidente que no dejó otro remedio a las potencias que la construcción de un nuevo orden mundial. Hacia 1941, la Declaración del Palacio de St. James, fue el primer documento de una serie que derivó en la fundación de las Naciones Unidas. En ese documento, los nueve gobiernos en exilio que tenían su sede en Londres, se preguntaban “¿Para qué triunfar si hemos de seguir viviendo con el temor de otra guerra? ¿No debiéramos ya trazarnos propósitos más fecundos que los que representa la victoria militar?”⁶¹ Un año después, la Declaración de las Naciones fue firmada por Estados Unidos, Reino Unido, Unión Soviética y China. Al día siguiente del 1 de enero, 22 naciones más firmaron la Declaración. Estas y otras Declaraciones sentaron las bases para el nuevo orden que se constituía tras la Segunda Guerra. Durante los siguientes tres años, cumbres mundiales y trabajos intensos se llevaron a cabo para organizar en San Francisco, en 1945, la Conferencia de San Francisco, en donde los representantes de 50 naciones se reunieron para redactar la Carta con 111 artículos, mismos que fueron aprobados por unanimidad el 25 de junio de ese año.

No es razón de este trabajo abordar el tema de los orígenes del nuevo sistema mundial emanado de la posguerra. Necesario –consideramos- era abordar de manera breve el tema de las Declaraciones y la Conferencia, a manera de preámbulo, toda vez que nos detendremos en entender la organización interna y el tema de los Derechos Humanos, situación que analizaremos en el capítulo IV.

⁶¹ <http://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml> [abril de 2015]

CAPÍTULO III: LA SANTA SEDE COMO ESTADO

Hemos insistido a lo largo de las líneas anteriores con un repaso de la historia medieval en la que nos centramos en la Iglesia de Roma. Lo hemos hecho para entender y dimensionar lo que ahora analizaremos más a fondo: el papel de la Santa Sede en la escena internacional.

Sigamos ahora citando a quien fuera nuncio apostólico en España hacia el año 2000 y que hemos citado anteriormente, Manuel Monteiro. En el documento citado, Monteiro escribió:

Aunque alguien pudiera pensar que la cultura post-moderna propone un tipo de sociedad donde la Iglesia no tiene lugar, o que vive y se organiza como si Dios no existiera, los hechos demuestran lo contrario. Al inicio del Pontificado del Papa Pablo VI, el 21 de junio de 1963, la Santa Sede contaba 46 Nunciaturas y 15 Delegaciones Apostólicas. En el momento de la elección de Su Santidad Juan Pablo II, la Santa Sede tenía relaciones diplomáticas con 85 países, mientras que hoy con [sic] son 173 [hacia 2014 eran 180 países], cubriendo prácticamente el mundo entero.

Se han hecho Concordatos con la Santa Sede:

- *En forma solemne con Polonia (1993)*
- *En forma simplificada con Israel (1993), Croacia (1996), Gabón y Hungría (1997), Kazajstán (1998), Estonia (1999), Autoridad Palestina (2000).⁶²*

La lista se haría más larga si incluyéramos a los siguientes estados con los que la Santa Sede ha establecido Concordatos en los últimos diez años: Albania (2002); Eslovaquia (2000, 2002, 2004); Eslovenia (2001); Paraguay (2002); Portugal (2004), entre otros. Debemos precisar que algunos de los países antes citados no necesariamente establecieron un concordato en esos años sino acuerdos específicos, modificaciones a los ya existentes y canje de notas, principalmente.

Desde la supuesta donación de Constantino, pasando por otra donación de Pipinio, el Breve, y por muchísimos acontecimientos a lo largo de toda la Edad Media, la Iglesia Católica se hizo de un vasto territorio que llegó a ocupar más de 18,000 kilómetros cuadrados. Estos territorios, finalmente, van a constituir lo denominado como Estados Pontificios y siglos después, hacia

⁶² Monteiro de Castro... *op. cit.*, p. 33

1870, serían el pretexto para el conflicto con el Estado italiano llamado *la cuestión romana*.

3.1 La Cuestión Romana y la subjetividad de la Santa Sede.

Desde 1870 y hasta 1929, durante la “Cuestión Romana”, el papado deja de tener un territorio efectivamente suyo y será con la firma de los Acuerdos de Letrán que se dará fin al problema suscitado entre el Estado de Italia y la Iglesia de Roma. Entre otras cosas, los Acuerdos crean un nuevo Estado llamado Ciudad del Vaticano.

González Ayesta, asegura:

*No obstante, la Santa Sede superó la prueba, por decirlo así y conservó su posición jurídica internacional: mantuvo la actividad diplomática, enviando a sus propios representantes y recibiendo a los de los Estados; concluyó Concordatos con diferentes Estados, considerados por estos últimos como verdaderos acuerdos internacionales; y llevó a cabo una intensa labor pacificadora y de mediación.*⁶³

Cierto fue que este conflicto reposicionó al papado en la escena mundial y que de ello sacó provecho inmediatamente. Pero con la firma de los Acuerdos, quien ganó fue la Iglesia Católica: recibió 750 millones de liras en efectivo, más 1,000 millones en títulos de Estado, por la pérdida de los Estados Pontificios en 1870; el gobierno italiano reconoció la religión católica como única –situación que cambiaría en 1984 tras la revisión de los Acuerdos- y concedió a la Iglesia importantes privilegios en la educación. Esto es considerado por algunos autores como la deuda histórica, como ese adeudo que el Estado italiano tenía con la Iglesia romana tras haberle quitado casi la totalidad de su territorio.

La Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano aparecen como dos sujetos distintos en el derecho internacional, pero se encuentran en una relación del todo peculiar, como acabamos de ver. Este modo de entender las cosas es el que resulta más conforme con el contenido mismo del Tratado de Letrán. En efecto, en el Tratado, se reconoce expresamente la soberanía de la Santa Sede en el campo internacional (cf. art. 2) y se habla de la creación

⁶³ González, Ayesta Juan. “La personalidad internacional de la Santa Sede: algunas claves de aproximación a un problema complejo” en *Religión y Derecho Internacional... op. cit.*, p. 134

*del estado de la Ciudad del Vaticano con una finalidad especial (cf. art. 3), que es garantizar a la Santa Sede la libertad e independencia que necesita para el cumplimiento de su misión (cf., preámbulo y art. 26).*⁶⁴

González Ayesta asegura que la Santa Sede puede actuar en nombre y por cuenta del Estado Vaticano porque resulta que aquella interviene –dice el autor- en el orden internacional bajo una doble condición: por sí misma y en nombre del Estado Vaticano pero eso no quiere decir que sea un solo sujeto sino en la medida en que dos son los reales destinatarios de esa actividad: la propia Santa Sede –dice el autor- en cuanto gobierno central de la Iglesia Católica y el Estado de la Ciudad del Vaticano en cuanto entidad estatal formalmente constituida.⁶⁵

Quizá por eso, en el documento citado por Corral –el diario del cardenal Domenico Tardini- se narra lo que significaron los Acuerdos de Letrán.

*Recuerdo ahora como ayer las fiestas de hace cinco años. Fue una verdadera explosión de entusiasmo popular: espontáneo, sincero, grandioso. Quien ha vivido aquellos días no podrá olvidarlos jamás; quizá porque la común alegría estaba entonces velada por el triste y doloroso recuerdo de los caídos. En cambio, el 11 de febrero de 1929 era un gozo pleno y sin nubes: se sentía un poco por todos que a Italia se le abrían nuevos horizontes de grandeza y de gloria.*⁶⁶

La alegría acaso sería porque la deuda histórica fue pagada a favor de la Iglesia Católica, no solo económicamente sino aún, legal y políticamente. Analicemos en breves líneas estas tres entidades únicas en el mundo actual.

3.2 ¿Tres personas distintas en un solo espacio territorial?

El derecho internacional no reconoce personalidad jurídica a la Iglesia Católica⁶⁷. Pero los Acuerdos de Letrán reconocieron la independencia y soberanía de la Santa Sede y crearon el Estado de la Ciudad del Vaticano, lo

⁶⁴ *Ídem*

⁶⁵ *Ídem*

⁶⁶ Corral Salvador, Carlos. *LX Aniversario del Estado de la Ciudad del Vaticano (1929-1989) La garantía territorial-estatal de una soberanía espiritual*. Universidad Pontificia Comillas, Lecciones Inaugurales, 15, Madrid, 1989, p. 7

⁶⁷ Un valioso texto que hace un brevísimo pero enriquecedor estudio histórico sobre el poder temporal de la Santa Sede es el escrito en francés por M.J.E. Gosselin [traducción al español por el Doctor F.], titulado *Investigaciones histórico-críticas sobre el origen y fundamento del Poder Temporal de la Santa Sede*, Madrid, 1874.

que garantizó la fundición –por llamarlo de alguna manera- del ente religioso en un ente jurídico llamado Santa Sede⁶⁸.

Analicemos, pues, cada una de estas tres entidades que están intrínsecamente unidas en un solo objetivo: la fe católica.

3.2.1 Iglesia Católica.

La Iglesia Católica ha sido una institución que ha lo largo de casi dos milenios, ha sobrevivido a cualquier cantidad de situaciones ordinarias y otras mucho más complejas y complicadas. Intentaremos definir qué es la Iglesia Católica en estas breves líneas para entender el concepto de “ficción jurídica” que retomamos pero, sobre todo, para diferenciarla de lo que es la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano en términos del derecho internacional.

La Iglesia y, por ende, la Santa Sede no son, en efecto, una fuerza política en el sentido ordinario de la palabra, sino una fuerza de orden moral. El Concilio Vaticano II recuerda estos dos aspectos en un pasaje muy importante de la Gaudium et spes: «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana»⁶⁹.

Es una fuerza de orden moral. Una Iglesia. Una fe. Eso es la Iglesia Católica. El orden moral católico se basa en los propios decretos, declaraciones, encíclicas que los papas, a lo largo de la historia de la Iglesia romana, han dado a conocer. Es un orden legal interno denominado derecho canónico. El documento que sirve de referencia para conocer esta fuerza de orden moral es el denominado Código de Derecho Canónico. “Al hablar de las personas jurídicas, el Código de Derecho Canónico menciona en el primer canon de ese apartado a la Iglesia Católica y a la Santa Sede como personas morales por la misma ordenación divina (Libro I, cap. II, canon 113)”⁷⁰.

⁶⁸ Ver D. E. A. M. *¿Qué es la Santa Sede? O verdadera idea de la Santa Sede, de la Silla Apostólica, de la Cátedra de San Pedro, de la Iglesia Romana*. Madrid, 1856

⁶⁹ Renato R. Martino. “La Santa Sede y la defensa de los Derechos Fundamentales de la persona humana en el ámbito internacional”, Ponencia leída en la Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, 2003 [Archivo]

⁷⁰ Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María. *Iglesia Católica y ... op. cit.*, p. 5

Según Monteiro de Castro, la Iglesia Católica es una entidad formada por los bautizados del mundo entero que profesan la misma fe en Cristo, reciben los mismos sacramentos y que, con sus obispos y sacerdotes, están en comunión con el Papa, sucesor de Pedro. Es, así y según el derecho canónico, una persona jurídica.

Su base teológica es Cristo, según el documento y disertación de Monteiro de Castro. Hace referencia al conocido pasaje de la Biblia en donde Cristo mantiene un diálogo con sus discípulos. Eran doce pero eligió a uno y le dijo: “Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella”⁷¹. Así –afirma Monteiro- “La Iglesia fundada por Cristo subsiste hoy en la Iglesia guiada por el sucesor de Pedro, en la Iglesia Católica”⁷². Es, pues, una persona moral según el código canónico.

Bien podríamos afirmar, con base en las breves referencias hechas a los dos autores antes citados –ambos diplomáticos de la Santa Sede- que la Iglesia Católica es un ente abstracto pero que adquiere una personalidad jurídica debido a una ficción en los mismos términos (ficción jurídica) que reconoce una *fictio iuris* en este ente abstracto.

Entonces, como únicamente es el cuerpo normativo de la Iglesia quien le otorga ese grado de personalidad jurídica, la Iglesia romana –por sí sola, es decir, sin Santa Sede y sin Ciudad del Vaticano- no podría participar en la escena internacional sino es a través y por conducto de otra persona jurídica que es reconocida por el derecho internacional: la Santa Sede. También participa por el otro estado reconocido también por el derecho internacional y que surgió como consecuencia de los Acuerdos de Letrán: la Ciudad del Vaticano. Nos detendremos en la Ciudad del Vaticano, en primer término, para conocer su estructura y, posteriormente, analizaremos un poco más a fondo la Santa Sede como estado sujeto del derecho internacional.

⁷¹ Mateo 16: 17-18: “Entonces le respondió Jesús: Bienaventura eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo también te digo, que tu eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella”. Este el texto en el que se basa la teología católica sobre su fundación.

⁷² Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María. *Iglesia Católica y ... op. cit.*, p. 6

3.2.2 Estado de la Ciudad del Vaticano.

El Estado de la Ciudad del Vaticano, creado en 1929 para dar identidad territorial a la Santa Sede en Roma, es un territorio nacional reconocido bajo los cánones del derecho internacional. Así, el papa delega la administración interna de la Ciudad del Vaticano a la Pontificia Comisión para el Estado de la Ciudad del Vaticano. Es el lugar –dice Monteiro de Castro- “... desde donde el Papa ejerce su misión petrina, es decir, el gobierno de la Iglesia Católica, independientemente de cualquier poder político”.⁷³

Nace o es creado oficialmente el 7 de junio de 1929, día en que fueron ratificados los Acuerdos de Letrán. Tiene como jefe del Estado al papa. Y justo aquí es donde comienzan los problemas en cuanto a lo complejo de su peculiar distinción. El papa, como jefe de Estado, no deja de ejercer el gobierno de la Iglesia de manera que, al mismo tiempo que es cabeza de la Iglesia romana también lo es de un Estado “terreno”, llamémoslo así.

En Europa es casi incuestionable que los Estados firmen acuerdos con la Santa Sede en los que obtiene casi siempre un beneficio económico y prerrogativas exclusivas que, en algunos Estados, únicamente obtiene la Iglesia Católica. Es casi incuestionable esta dualidad, tan rara como específica, que ningún otro estado o confesión religiosa tiene. Y esto tiene que ver con los primeros capítulos de esta tesis, con el tema de la historia, con el tema del poder terrenal que el papa ejerce y ejerció durante mucho tiempo. Europa se acostumbró a vivir así y parece no cuestionarse ese modelo diplomático y esa presencia activa de la Iglesia Católica. Pero en otras latitudes y desde otros puntos de vista, tal costumbre y tal incuestionabilidad se ponen a prueba. Este trabajo intenta, justo eso, decir que lo que se viene practicando no debería de ser aceptado de hecho o por sí solo, toda vez que un orden internacional que, o apele en su interpretación a un concepto de dignidad humana pensando en una teología política, en ese nexo con lo divino, para respetar y promover los derechos humanos, o vea como irrelevante el cuestionamiento a una política pontificia que imponga una visión moralista de la sociedad, necesariamente debería de ser cuestionado.

El territorio de los Estados Pontificios en 1859 tenía 18.000 kilómetros

⁷³ *Ibidem*, p. 8

cuadrados de superficie, extendiéndose en Italia central. Tenía más de tres millones de habitantes. Pero el movimiento para la unidad de Italia, liderado por los reyes del Piamonte, ocupó los Estados Pontificios y otros territorios, para formar el Estado de italiano. Luego comenzó un periodo de enfrentamiento abierto entre los papas y los reyes italianos. Así hasta 1929, como ya hemos mencionado.

Los Acuerdos de Letrán reconocen expresamente el derecho al papa de ejercer libremente su misión eclesiástica. Cabe hacer notar que como Estado sujeto del derecho internacional, la Ciudad del Vaticano puede otorgar la ciudadanía a quienes trabajan dentro y para la Iglesia romana. Esta ciudadanía está fundada en el *jus officii*, es decir, que solo mientras se ejerce un “oficio” existe la ciudadanía. Terminado el oficio, cesa también la ciudadanía.

La Ciudad del Vaticano mantiene la Guardia Suiza así como un cuerpo moderno de seguridad. Tiene oficina de correos, un economato, un banco, una estación ferroviaria, una central eléctrica y una casa editorial de su propiedad. El Vaticano también acuña su moneda, emite sus sellos postales y tiene un dominio en Internet. Radio Vaticano, la radiodifusora oficial, es una de las más influyentes de Europa. L'Ósservatore Romano es el periódico oficial, con una edición diaria en italiano y otra semana en alemán, español, francés, inglés y portugués (además de una mensual en polaco). Es publicado por laicos católicos con información oficial de la Iglesia Católica.

Es miembro –con derecho a voto– de las siguientes organizaciones internacionales intergubernamentales: Unión Postal Universal en Berna, Unión Internacional de Telecomunicaciones en Ginebra, Consejo Internacional de Cereales en Londres, Organización Internacional de Telecomunicaciones por Satélites en Washington, Organización Europea de Telecomunicaciones por Satélite en París, Conferencia Europea de Administraciones por Correo y Telecomunicaciones en Copenhague y del Instituto Internacional de Ciencias Administrativas en Bruselas.⁷⁴

Ahora analicemos la Santa Sede en este pequeño contexto de definiciones y precisiones de las tres entidades o entes religiosos católicos.

⁷⁴ <http://www.vaticanstate.va/content/vaticanstate/es/stato-e-governo/rapporti-internazionali/partecipazioni-ad-organizzazioni-internazionali.html> [mayo de 2014]

3.2.3 La Santa Sede.

La expresión Santa Sede se refiere al conjunto constituido por la autoridad, la jurisdicción y la soberanía conferidas al papa y a sus sucesores para dirigir la Iglesia Católica en todo el mundo. Como gobierno central de la Iglesia Católica, la Santa Sede tiene personalidad jurídica lo que le permite suscribir tratados como un ente jurídico igual a un Estado, y enviar y recibir representantes diplomáticos como ya lo hemos mencionado. La Santa Sede tiene relaciones diplomáticas oficiales con 180 naciones, incluidos muchos países predominantemente musulmanes.

El papa gobierna la Santa Sede por medio de la Curia Romana y el servicio civil del pontificado. La Curia Romana consta de la Secretaría de Estado, nueve Congregaciones, tres Tribunales, 11 Pontificios Consejos y un complejo de oficinas que administran los asuntos eclesiásticos al más alto nivel. La Secretaría de Estado, al mando del cardenal Secretario de Estado, dirige y coordina la Curia. La Secretaría de Estado tiene dos secciones: una como si fuera el Ministerio del Interior y otra que actúa como Ministerio de Asuntos Exteriores.

En resumen, podríamos afirmar que las tres instancias o entes internacionales suelen confundirse en las diversas áreas y distintos niveles en los que opera la Iglesia Católica. También podemos afirmar que la Santa Sede actúa “de hecho” en representación de la Iglesia Católica, mientras que el Estado de la Ciudad del Vaticano le sirve de garantía y asiento territorial a ambas, a la Santa Sede y a la Iglesia Católica. Por esta complejidad, se ha reconocido la subjetividad internacional de la Santa Sede.

Para entender la distinción jurídica entre Santa Sede e Iglesia Católica, citaremos a Sánchez Llavero quien, de manera categórica, expone: “La Santa Sede es el órgano de gobierno de la Iglesia universal [léase universal] –ámbito espiritual y universal- y de la Ciudad Estado del Vaticano –ámbito temporal y reducido-. Este último se convierte en un “Estado instrumental”, con un mínimo de territorio, ciudadanía y órganos de gobierno”.⁷⁵ Al respecto, convendría

⁷⁵ Sánchez Llavero, Pedro. “La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas” en *Religión y Derecho Internacional... op.cit.*, p.157

revisar un trabajo de Carlos García Martín⁷⁶ en donde abunda en elementos jurídicos para el análisis.

Pero Sánchez Llaveró escribe en la misma línea de González Ayesta, en el sentido de asegurar que la Iglesia Católica no persigue la obtención del poder temporal ni trata –dice Sánchez Llaveró- de inmiscuir en asuntos estrictamente políticos y justifica que habrá situaciones en las que, dadas las circunstancias, la Iglesia Católica participará en asuntos políticos pero no porque así lo anhele sino porque tiene la facultad moral para hablar a nombre de la humanidad. Nosotros sostenemos todo lo contrario: sostenemos que la búsqueda del poder terrenal y el poder político es una aspiración real de la Iglesia Católica. Lo ha sido a lo largo de su propia historia y la misma nos ha dado los elementos de prueba de tal aseveración. Ahora bien, que recientemente (nos referimos al fin de la “cuestión romana”) la “neutralidad” de la Santa Sede haya sido alabada por los Estados e impuesta por el propio Acuerdo de Letrán, no quiere decir que eso se deba a que no aspira a tener el poder político. De hecho, podríamos afirmar que es justo lo contrario debido a que, teniendo dos entidades reconocidas por el derecho internacional que le garantizan una posición privilegiada, ha alcanzado un poder e influencia internacional que no tiene ninguna otra confesión religiosa en el mundo.

Quizás la participación de la Santa Sede en la ONU pueda servir como argumento para la defensa de que sus intereses son exclusivamente espirituales, humanitarios y morales, dado que el Estado Ciudad del Vaticano es un mero instrumento –si bien no imprescindible- para su participación en la comunidad internacional.⁷⁷

Y Sánchez Llaveró asegura que después de León XIII, la Iglesia Católica cambiará su manera de actuar, dejando en el pasado las controversias políticas y humanas en las que se vio envuelta. Pero dejar atrás no implica que haya un cambio en cuanto el objetivo a perseguir. Implica, más bien, que ese cambio sugiere la adaptación al nuevo modelo legal y político vigente. Es el

⁷⁶ García Martín, Carlos. *El Estatuto Jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas* dadun.unav.edu/bitstream/10171/10896/1/CDIC_15_03.pdf [enero 2014]

⁷⁷ Sánchez Llaveró, Pedro. “La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas” en *Religión y Derecho Internacional... op.cit.*, p.159

mimetismo religioso que durante toda su historia le ha garantizado la supervivencia política a la Iglesia Católica.

3.3 La Santa Sede en el ámbito internacional.

Porque los Acuerdos de Letrán reconocieron la independencia y soberanía de la Santa Sede y crearon el Estado de la Ciudad del Vaticano -es que lo descrito anteriormente en la cita de Domenico Tardini- la magnitud de la felicidad del diplomático estaba justificaba. Pero además de ese reconocimiento, la firma de un concordato dentro de los Acuerdos de Letrán, también permitió definir las relaciones entre la Iglesia y el Estado dentro de Italia, así como asegurar -como ya lo comentamos- una indemnización por las pérdidas sufridas en 1870.

En 1984 se firmó un concordato enmendado que modificó los términos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Además, el 1 de abril de 2015, se firma el acuerdo entre la Santa Sede y la República de Italia en materia fiscal que actualiza el tema del financiamiento y los relacionados con asuntos fiscales.

Es innegable que el derecho internacional le ha reconocido un estatuto de privilegio a la Iglesia Católica quien, a través de la figura jurídica de la Santa Sede, ha logrado influir en los instrumentos internacionales de Derechos Humanos, específicamente en el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la libertad de conciencia. De esto nos ocuparemos en las siguientes líneas.

Es un estado *sui géneris*, lo hemos insistido. Cuando se resolvió la “Cuestión Romana”, la creación de un nuevo estado -Ciudad del Vaticano- se dio. Y, al mismo tiempo, se reconoció la personalidad jurídica de la Santa Sede como “atributo inherente a su naturaleza, conforme a su tradición y a las exigencias de su misión en el mundo”, dice el Acuerdo de Letrán. En realidad, la Santa Sede fue constituyéndose en la medida en que la Iglesia Católica adquiría más poder terrenal, fuera por usurpación de funciones cuando Constantino murió, fuera porque el vacío del poder y el invento de la “Donación de Constantino” crearon las condiciones para que fuera la Iglesia de Roma quien llenara ese vacío, o fuera porque la propia tradición histórica de más de mil quinientos años en los que ganó terreno frente a los gobiernos terrenales

quienes, sin pensarlo dos veces, fueron reconociendo esas “exigencias de su misión en el mundo”.

A nuestro modo de ver, ninguna Iglesia necesita contar con una entidad jurídica reconocida por el derecho internacional y, menos aún, que sea o esté en el nivel de un Estado. Atípico, ciertamente, pero al fin y al cabo es un Estado. Su histórica presencia en Europa le valió lo que ahora llama su “autoridad moral”. Así, nadie podía pensar que sus exigencias fueran ilegítimas e innecesarias y menos aún, nadie se atrevía a cuestionar que sus atributos le fueran dados por Cristo.

Así que, en el tema del derecho internacional –como dice González Ayesta- poner el fundamento de la personalidad internacional de la Santa Sede en el plano de la soberanía, conduce, de manera natural, a situarla entre los sujetos primarios del ordenamiento internacional. E insiste.

Dicho de otro modo al colocarla, en las relaciones internacionales, en un lugar similar o equiparado al de los Estados, con los que, no obstante las diferencias, comparte una serie de rasgos y elementos (independencia, capacidad de organizarse, de asumir compromisos por sí misma, etc.). A este respecto, Bettetini llega a afirmar que “existe, solo a efectos de la participación en la vida de la sociedad internacional, una equiparación jurídica entre los Estados y la Santa Sede; es decir, una asimilación basada sobre semejanzas estructurales de índole operativa entre entes que, en su esencia no son análogos.”⁷⁸

Desde el punto de vista de la fe católica, la Santa Sede es el órgano de gobierno de la Iglesia Católica por lo que, lo que haga o deje de hacer el sujeto de derecho internacional, estará condicionado por la naturaleza de la Iglesia. En teoría, la Santa Sede no podría alejarse de esa misión que, en esencia debería de ser mística –y para lo cual no necesitaría un Estado en términos del derecho internacional-. ¿Para qué entonces la Iglesia Católica ha exigido y defendido contar con la Santa Sede y ha pedido participar de manera activa haciendo uso de las prerrogativas que le da el derecho internacional en diferentes convenciones, reuniones, cumbres, conferencias y eventos relacionados con temas de Derechos Humanos?

⁷⁸ González, Ayesta Juan. “La personalidad internacional de la Santa Sede: algunas claves de aproximación a un problema complejo” en *Religión y Derecho Internacional... op. cit.*, p. 150

Nuestra respuesta es la hipótesis central de este trabajo: porque a través de esa posición, garantiza la injerencia e imposición de su visión del mundo en temas de libertad religiosa y de conciencia. Veamos, pues, esta actuación en la escena internacional.

La Santa Sede participa de manera activa en el ámbito internacional de diversas formas que hemos venido comentando a lo largo de estas líneas. Tal pareciera que, a la luz de una revisión estrictamente cronológica de los acontecimientos, ha sido la Iglesia Católica la primera en conceptualizar y describir una serie de conceptos que, posteriormente, son retomados e incorporados en los instrumentos internacionales. Los documentos revisados, por ejemplo, en el capítulo I relacionados con la Doctrina Social Católica, específicamente el tema de la dignidad humana, la paz y la libertad religiosa, parecieran ser conceptos que se definen o son definidos por la Iglesia Católica y, posteriormente, se incorporan a los instrumentos pero estos conceptos no son los únicos. En la *Declaración y programa de acción de Viena, de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos* quedaron establecidas como un nuevo principio constitucional del orden internacional los derechos humanos y las libertades fundamentales.

*1. La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reafirma el solemne compromiso de todos los Estados de cumplir sus obligaciones de promover el respeto universal, así como la observancia y protección de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, otros instrumentos relativos a los derechos humanos y el derecho internacional [...] Los derechos humanos y las libertades fundamentales son patrimonio innato de todos los seres humanos; su promoción y protección es responsabilidad primordial de los gobiernos*⁷⁹

En su interpretación particular, la Santa Sede entiende que esa promoción y protección le corresponde a ella como autoridad moral, porque tal disposición debería de ser para los Estados al interior de sus fronteras. Algunos, como la Santa Sede y Estados Unidos, entienden que es su deber promover los derechos humanos o la libertad religiosa –respectivamente- en otros espacios geográficos diferentes al suyo. Pero en el contexto mundial

⁷⁹ A/CONF.157/23, 25 de junio de 1993, p.5

actual, la participación de la Santa Sede es vista con buenos ojos casi por toda la comunidad internacional.

Nuestra posición es justo la contraria a la de la comunidad internacional. Nosotros consideramos, primero, que los conceptos católicos deberían de ser válidos para los creyentes de su propia fe; sin embargo, al ser proclamados por el papa que, al mismo tiempo es jefe de Estado, lo que debería de verse exclusivamente en el ámbito de la fe es traspasado al ámbito de lo internacional como conceptos legítimos universales, o al menos eso pretende la Santa Sede. Luego, la estrategia diplomática que tiene la Santa Sede, sugiere una actividad intensa en distintos niveles para que esos preceptos sean incorporados a los instrumentos internacionales. Efectivamente, estos conceptos son descritos en un contexto específico pero el contexto cambia, así que los conceptos católicos, cambian también.

Y una vez en los documentos de Naciones Unidas, la obligación se convierte en eso, en obligación para los Estados pero en pretexto para la Santa Sede. Un ejemplo de cómo incorpora esos conceptos plasmados en los documentos de Naciones Unidas, lo explica Carlos Corral en un artículo escrito en 2004.

Y ese nuevo principio ha comenzado a explicitarse en los Acuerdos contemporáneos de la Santa Sede, a partir, en especial, del Fundamental Agreement con Israel de 30 de diciembre de 1993 y de su correlato el Basic Agreement con la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Pasamos a comprobarlo partiendo previamente, como presupuesto, de la actitud de la Santa Sede en sus relaciones jurídicas internacionales con los Estados.⁸⁰

El principio al que se refiere Corral es el que quedó establecido en la Declaración y Programa de Acción de Viena en 1993. Principio –según Carrillo, citado por Corral- que es considerado tal en el orden mundial. El principio universal de derechos humanos. Veamos el interesante análisis de Corral, mismo que nos otorga elementos probatorios sobre cómo esos conceptos emitidos por la Iglesia Católica, son luego incorporados a los instrumentos internacionales.

⁸⁰ Corral, Carlos. "Invocación del orden internacional, en especial de los derechos humanos, en los tratados internacionales de la Santa Sede con los Estados" en UNISCI DISCUSSION PAPERS ISSN 1696-2206, 05/2004, p. 1

Corral cita en primera instancia, el Concilio Vaticano II, recordado –dice– por Juan Pablo II ante la Asamblea General de Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995. Pero también asegura que, antes que esa presentación de Juan Pablo II, Juan XXIII se había anticipado en la *Pacem in Terris* –citada anteriormente y analizada más a fondo en el capítulo siguiente–. En la encíclica, se aseguraba que la Declaración –refiriéndose a la Universal de Derechos Humanos– debería de considerarse un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y políticas de todos los pueblos del mundo. Asegura, también, que a partir de ese momento –de 1963– la Santa Sede ha participado de manera activa en promover un reconocimiento a nivel constitucional en el orden mundial, del principio de los derechos humanos.

En seguimiento, ya jamás interrumpido, sino, al revés, continuamente reiterado ante todos los foros internacionales, comenzando por la Santa Sede. Primero, fue Pablo VI, el 4 de octubre de 1965; y treinta años después, Juan Pablo II (5 de octubre de 1995), llegando a decir ante la Asamblea General: “Fue precisamente la barbarie cometida contra la dignidad humana lo que llevó a la Organización de las Naciones Unidas a formular, apenas tres años después de su constitución, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que continúa siendo en nuestro tiempo una de las más altas expresiones de la conciencia humana”.⁸¹

Pero no solo en la Asamblea General vía discursos de los papas, la Santa Sede promovía ese reconocimiento a la Declaración Universal, sino en la participación directa en Conferencias mundiales. Quizá por eso Corral se pregunta si tan constante reafirmación de los derechos humanos, ¿no tendrá que encontrar explícita expresión en los Tratados bilaterales que celebre la Santa Sede con cada Estado en particular? Así, pasa de una estrategia clara en la que los papas dejaban rastro de sus objetivos en sus discursos, a una estrategia bilateral, a nivel concordatario –como veremos más adelante– en la que se refiera el tema de los derechos humanos para obtener prerrogativas específicas en materia de educación religiosa en escuelas públicas –principalmente– así como recursos públicos para la Iglesia Católica en el país firmante. En todos los Acuerdos a nivel concordatario, después de 1996, se hace referencia explícita a que la razón que los motiva es la protección

⁸¹ *Ibidem*, p. 2

universal de los Derechos Humanos y, específicamente, el tema de la libertad religiosa.

Ahora, de manera más esquemática, analizaremos esa participación. Uno a nivel conceptual y el otro a nivel de análisis del texto que viene precedido de una actividad práctica ya milenaria. El primero de ellos El principio de reciprocidad, de cooperación y de libertad religiosa a favor de la Santa Sede. El segundo a nivel concordato.

3.3.1 El principio de reciprocidad, el de cooperación y el de libertad religiosa y su invocación por parte de la Santa Sede

En líneas anteriores nos hemos referido al tema de la subjetividad internacional de la Santa Sede. Hemos visto, también, que su diplomacia bilateral –ese que lleva a través de sus nuncios y delegados pontificios– también puede y de hecho se lleva a cabo mediante la firma de acuerdos o concordatos, toda vez que el derecho internacional le reconoce esa facultad. En el siguiente apartado ahondaremos más sobre el tema de los concordatos. Hasta aquí, los expertos en estos temas jurídicos están de acuerdo con la complejidad del tema pero también con las garantías jurídicas que tiene la Santa Sede.

Nosotros hemos insistido en que la influencia de la Santa Sede tiene un objetivo claro: la imposición de su moral católica en los instrumentos internacionales. Al menos, esa fue nuestra hipótesis inicial. Hemos también avanzado en otras afirmaciones en el sentido de que la Santa Sede posicionaron un concepto de libertad religiosa y de dignidad humana, antes incluso que las Naciones Unidas, por obvias razones. Y que después de haber posicionado dichos conceptos –y otros más– la Santa Sede buscó la forma de influir en la redacción de los instrumentos internacionales. En este sentido, veremos cómo actúa la Santa Sede cuando no está de acuerdo con los acuerdos del resto de las naciones.

Ahora queremos centrarnos en un punto de análisis que tiene que ver con el principio de reciprocidad, el de cooperación y el de libertad religiosa, mismos que pueden ser fundamento para los acuerdos o concordatos entre la Santa Sede y los estados firmantes.

El principio de reciprocidad regula la puesta en práctica de los compromisos internacionales de carácter multilateral. Con base en un estudio y propuestas realizadas por María Roca, concluimos que este principio no puede ser invocado para garantizar la libertad religiosa de católicos en países con mayoría musulmana, o para promover el tema de los derechos humanos y la libertad religiosa. Todo se origina de un interés muy específico: ¿puede la Santa Sede invocar el principio de reciprocidad para pedir la protección de las minorías religiosas en países con mayoría musulmana?

La Santa Sede no puede invocar el principio de reciprocidad para que sus ciudadanos sean defendidos, pero nadie puede ver mal alguno en la promoción de la libertad religiosa como bandera para la paz mundial impulsada por la Santa Sede. Justo esta afirmación es el punto medular de estas líneas porque, como veremos en el siguiente apartado, la Santa Sede promueve los acuerdos con los estados firmantes apelando a los derechos humanos, a la dignidad humana, a la libertad religiosa, de pensamiento y de conciencia pero en todos ellos, busca que en las escuelas públicas se impartan clases de religión católica, acuerda algún tipo de dote económico, garantiza la no intervención de los Estados en sus asuntos estrictamente religiosos, entre otros alcances que nosotros hemos llamado prerrogativas. La errónea interpretación del derecho a la libertad religiosa por parte de la Santa Sede le permite pretextar ese derecho para obtener prerrogativas jurídicas y dotaciones económicas, entre otros aspectos.

Un artículo sugerente en el tema del principio de reciprocidad es el María J. Roca, publicado como ponencia en el libro Iglesia Católica y Relaciones Internacionales. La autora explica en qué sostiene este principio y cómo la Santa Sede lo interpreta a la luz de la libertad religiosa.

Esto es, la República Federal de Alemania podrá pedir a Turquía que los ciudadanos alemanes sean tratados en territorio turco de modo recíproco a como lo son los ciudadanos turcos en el territorio de soberanía alemana. Que unos sean cristianos y otros musulmanes no será lo relevante en este caso, sino la ciudadanía. Para la Santa Sede, es posible que el respeto a la libertad religiosa de los ciudadanos sea lo más relevante, pero no tiene un "título

jurídico” en Derecho Internacional –más allá de su indiscutible autoridad moral- que le permita invocar el principio de reciprocidad.⁸²

Dada la complejidad de la Santa Sede y la complejidad misma del principio de reciprocidad en un sujeto *sui géneris* como el que nos ocupa, la autora plantea de correcta acertada una reflexión, a fin de clarificar las cuestiones jurídicas de las justificaciones morales, toda vez que, como ello ha lo ha expuesto, la Santa Sede no tiene ningún título jurídico que le permita invocar el principio a favor de sus ciudadanos. ¿Puede la Santa Sede invocar algún principio que no sea el derecho de reciprocidad para pedir que los católicos o no católicos sean tratados con respecto y salvaguardada su integridad física? O ¿bastaría con apelar a los instrumentos como la Declaración de 1981 de Naciones Unidas para salvaguardar la integridad física de los creyentes? María Roca lo plantea de la siguiente manera:

Si lo que interesa es el principio de reciprocidad, habrá que formularla en términos como estos: ¿Qué sentido jurídico preciso tiene el principio de reciprocidad en el ámbito internacional que le afecte a la Santa Sede como sujeto de este ordenamiento jurídico? Y si lo que se trata es de saber cómo puede intervenir la Santa Sede para defender la libertad religiosa y de culto de sus fieles en países islámicos, habrá que indagar ¿de qué vía dispone la Santa Sede, si la hay, para pedir el respeto al derecho a la libertad religiosa de sus fieles en países de mayoría no católica?⁸³

Como veremos en el siguiente apartado, la Santa Sede ha utilizado la vía de los acuerdos bilaterales o concordatos con los países, utilizando la libertad religiosa en los instrumentos internacionales de derechos humanos que mencionamos anteriormente. En los ejemplos que citaremos en materia de concordatos, podremos constatar que también se obtienen privilegios con la firma de los mismos y que, principalmente, la Santa Sede obtiene en materia educativa acuerdos para la impartición de la religión católica en las escuelas públicas.

⁸² Roca J. María. “El principio de reciprocidad y las relaciones internacionales de la Santa Sede” en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María (eds). *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario*, Comares, Granada, 2008, p. 566

⁸³ *Ídem*

Retomemos ahora el principio de reciprocidad. Dice la autora que dicho principio no ha sido invocado en los acuerdos o concordatos firmados por la Santa Sede y los Estados. Tal principio parece no ser el adecuado para solicitar la defensa de los católicos en países de mayoría musulmana, o en aquellos en los que la vida de los creyentes corra peligro como el caso de China. Este principio puede ser el fundamento para el reconocimiento mutuo de decisiones judiciales entre Estados, pero no lo es, asegura la autora, cuando se trata de reconocimientos de sentencias canónicas por parte de un Estado, por ejemplo. Esto es que la eficacia civil de las resoluciones eclesiásticas no puede tener como fundamento el tratar de “marcar los límites a dos soberanías territoriales que se mueven en planos semejantes”. Por lo que, según la autora, el principio idóneo o fundamento de las relaciones acordadas con la Santa Sede es el de la cooperación, no el de la reciprocidad.

Un interesante ejemplo de un caso de países con mayoría musulmana en ausencia de un tratado, es el que cita Roca en el texto que venimos comentando. Se trata de un intercambio de notas diplomáticas entre Juan Pablo II y el príncipe Hassan II, rey de Marruecos. En esa correspondencia, el fundamento del trato recíproco no es el principio de reciprocidad sino la propia concepción religiosa que cada uno tiene: Juan Pablo II hace referencia a la libertad religiosa y el monarca marroquí a la tolerancia en el Islam.⁸⁴

Ahora bien, el principio de cooperación⁸⁵ ha sido tratado como una herramienta de progreso social y económico. En términos conceptuales, la

⁸⁴ Roca J. María. “El principio de reciprocidad y las relaciones... *op. cit.*, p. 573

“Concedo mi acuerdo para que la Iglesia y los católicos en el Reino de Marveros se conformen en todo a las normas convenidas, que serán debidamente comunicadas a los jefes espirituales a quienes les concierna. Apreciando en su justo valor el signo de buena voluntad así manifestado, asegurando Cada uno la libertad de creer y de vivir su fe en una sociedad ávida de coexistencia y colaboración” (Carta Juan Pablo II)

“Nosotros estamos también seguros de que creando entre nosotros las condiciones de una existencia pacífica entre musulmanes y católicos, no hacemos más que proyectar en la realidad marroquí el espíritu de extrema tolerancia que caracteriza al Islam, y que ha presidido siempre nuestras relaciones” (Rey de Marruecos en respuesta a Juan Pablo II)

⁸⁵ Para conocer más sobre el principio de cooperación en los acuerdos de España con la Santa Sede se puede ver Martínez-Torrón, Javier. “Concordato, cooperación e igualdad. La cooperación del Estado español con las confesiones religiosas a la luz del vigente sistema de acuerdos con la Iglesia Católica” en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos: Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada, 2003, p. 471, así como Leal Adorna, María del Mar y León Benítez, María Reyes. “El principio de cooperación: base de los Acuerdos de 1979 entre la Iglesia Católica y el Estado español” en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos... op. cit.*, p. 433

cooperación puede ser definida como el conjunto de actores, flujos e instrumentos a nivel internacional que tienen por objeto la asignación de recursos financieros, materiales, técnicos y humanos, principalmente, de países desarrollados hacia países en vía de desarrollo. O bien, podemos también afirmar que se trata de un concepto que parte de la buena voluntad entre los actores y que esa buena voluntad se debe de ver reflejada en forma práctica en ciertos aspectos. Lo anterior supondría que el interés de la Santa Sede, si aplicamos los criterios incluidos en la definición de cooperación, no sólo está interesada en promover la libertad religiosa o defenderla, sino en hacer llegar una serie de herramientas a los Estados firmantes de sus acuerdos, así como una serie de recursos económicos, hacia estos Estados firmantes. Los acuerdos entre la Santa Sede y varios Estados obedecen, en efecto y en teoría, a promover la libertad religiosa y de pensamiento y de conciencia en los países firmantes, pero el provecho que se obtiene de esos acuerdos es unilateral a favor de la Santa Sede, como lo veremos más adelante.

La cooperación relacionada con el tema de la libertad religiosa en el derecho eclesiástico español ha sido analizada por María Blanco y otros autores. Blanco asegura que es preciso poner de relieve que al incorporar el principio de laicidad del estado español el criterio constitucional de la cooperación, se estaría pausando la actuación de los poderes públicos en sus relaciones con las organizaciones confesionales, toda vez que el nivel de laicidad en el marco legal español se encuentra por debajo del criterio constitucional de cooperación⁸⁶.

De acuerdo con Blanco y otros autores⁸⁷, gran parte de los Estados miembros de la Unión Europea vienen aplicando métodos de cooperación con las iglesias que no solo mediría –por llamarlo de alguna manera- judicialmente el alcance de la colaboración entre el Estado y las confesiones religiosas, sino dicha cooperación, en función de los criterios políticos del momento.

Así que el principio de reciprocidad solo puede ser invocado por los Estados en cuyo interés haya necesidad de invocar dicho principio pero el

⁸⁶ Blanco, María. *Libertad Religiosa, laicidad y cooperación en el derecho eclesiástico. Perspectiva actual del derecho pacticio español*. Comares, Granada, 2008, p.14

⁸⁷ Gutiérrez del Moral, María Jesús. "La cooperación con las iglesias y comunidades religiosas en la Unión Europea" en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos: op. cit...*, p.417

criterio o principio de cooperación más bien ha sido utilizado por los Estados al interior de sus fronteras para establecer una serie de acuerdos con las confesiones religiosas puesto que este es el tema que nos ocupa, el de la libertad religiosa, porque este principio se mueve en coordenadas de la libertad y los derechos humanos.

Una referencia al tema del interés de Europa y de sus Estados miembros pero principalmente sobre la primera cuestión, es la Iniciativa “Un alma para Europa”. Siguiendo a García García, la Comisión Europea desarrolló una iniciativa que pretendía dotar de una “espiritualidad, ética y sentido a la Unión. Esa iniciativa se ha denominado “Un alma para Europa”.⁸⁸ El interés del entonces Presidente de la Comisión, Jacques Delors en 1992, fue que la Unión contara con un corazón y un alma para Europa que sirviera de punto de apoyo para la construcción e integración europea. Así, los siguientes años al 92, la Comisión inicia los trabajos con la representación de los cristianos, los judíos, los musulmanes y asociaciones laicas. Básicamente, los esfuerzos se han traducido en proyectos, encuentros, seminarios, jornadas y actividades varias.

Siguiendo a García García, los objetivos de la Iniciativa constituyen actuaciones claras en materia de cooperación, misma que se ha traducido en diferentes reuniones con las organizaciones no gubernamentales. Son relaciones de cooperación –dice García García- de más de 10 años. Y asegura:

Además, esa cooperación que se realiza con las confesiones, a través de su consideración como parte de la sociedad civil, se ha diseñado dentro de esa idea, que facilita, por otra parte, también un reconocimiento de diferenciación, en virtud del peso específico de cada una de las confesiones dentro de la Unión europea, y que ayuda e impulsa el desarrollo institucional de la Unión Europea desde esa perspectiva.⁸⁹

También Blanco ha visto en el plano de los Estados miembros de la Unión, que el principio de cooperación se suele dar entre estos Estados y las confesiones religiosas, aunque la Iniciativa que analiza García García, es un

⁸⁸ García García, Ricardo. “Los inicios del principio de cooperación en la Unión Europea: el proyecto “Un alma para Europa”” en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos: op. cit...*, p.388

⁸⁹ *Ibidem*, p.392

esfuerzo de la Comisión Europea que abre un espacio para que las confesiones religiosas contribuyan a esa Europa unida. En este sentido, una afirmación valiosa para entender cómo este principio se aplica en una práctica recíproca de presupuestos –así lo entendemos- entre el Estado y las confesiones religiosas, es la declarada por Blanco en los siguientes términos:

Esta cooperación comporta la adaptabilidad de las normas del Estado a las normas de las confesiones religiosas pero exige, de suyo, la adaptación de las normas confesionales a los principios esenciales del Estado democrático de Derecho; es, junto a los principios constitucionales, los principios que están en la base de la construcción jurídica de nuestro ordenamiento, como los que integran el orden público.⁹⁰

Luego entonces, la cooperación tendría una dimensión local entre el Estado y las confesiones religiosas pero no es suficiente –al igual que el principio de reciprocidad- para exigir la protección de las minorías religiosas de cualquier credo, aunque la Santa Sede se enfocaría a pedir la protección de la minoría católica en países de mayoría musulmana.

Entonces, al no ser el principio de reciprocidad el fundamento adecuado para invocar la protección de los católicos en otros países de mayoría musulmana, ni tampoco el principio de cooperación, ¿cuál sería el fundamento adecuado?. Roca nos da la respuesta a este planteamiento. “El fundamento de la petición de un tratamiento de los cristianos más favorable del que reciben actualmente en un buen número de Estados islámicos, desde un punto de vista jurídico no puede ser el principio de reciprocidad, sino el reconocimiento efectivo del carácter universal de los derechos humanos”⁹¹.

Es, precisamente, este reconocimiento el que ha utilizado la Santa Sede para fortalecer su derecho concordatario. Lo vimos en líneas anteriores cuando la Santa Sede comenzó a incorporar en sus concordatos la invocación a los derechos humanos y al de la libertad religiosa. En el siguiente apartado veremos algunos acuerdos o protocolos adicionales firmados por la Santa Sede en donde ha sido claro, por un lado, la invocación del sistema internacional de protección a los derechos humanos y, por otro lado, cómo por

⁹⁰ Blanco, María. *Libertad Religiosa, laicidad y cooperación en el derecho eclesiástico. Perspectiva actual del derecho pacticio español*. Comares, Granada, 2008, p.15-16

⁹¹ Roca J. María. “El principio de reciprocidad y las relaciones... *op. cit.*, p. 573

esa invocación y su sesgada interpretación de la libertad religiosa, obtiene garantías para la educación religiosa católica en las escuelas públicas.

3.3.2 A nivel concordatario

La Iglesia Católica primero, y la Santa Sede después, han utilizado los concordatos como un elemento adicional para alcanzar sus objetivos. El caso de la “querrela de las dos espadas” fue el típico ejemplo de lo anterior. Pero el establecimiento del principio histórico de la separación Iglesia-Estado, con sus matices –claro está- pero con la debida intención de impedir que la Iglesia tomara decisiones que afectaran a los imperios y que los imperios tomaran decisiones en donde solo la Iglesia debía tomar decisiones.

El Concordato, entendido como el instrumento jurídico mediante el cual la Iglesia y los Estados reglamentan sus relaciones mutuas en aquellas materias sobre las que convergen sus intereses, no es algo que haya muerto o que haya dejado de practicarse en el escenario internacional. Antes de la creación de la Ciudad del Vaticano y del reconocimiento Santa Sede, cuando la Iglesia Católica perdió los Estados Pontificios, la práctica cotidiana y el reconocimiento explícito de los Estados hacia ese ente religioso, permitieron que aún sin contar con un poder terrenal reconocido, se firmaran diversos acuerdos con algunos Estados. Al menos así lo afirma Monteiro de Castro. “Así, de 1870 a 1929, la Santa Sede firmó Concordatos y Acuerdos con Suiza, Colombia, Reino Unido, Baviera, Polonia, Francia, Lituania, Checoslovaquia y Portugal”.⁹²

En la historia se ha aplicado el término concordato o concordato eclesiástico a los acuerdos entre las autoridades eclesiásticas y las civiles, por medio de los cuales se establece, en todo o en parte, el estatuto jurídico de la Iglesia en la sociedad civil en el país o territorio en donde se van aplicar las cláusulas del contrato. No es otra cosa que el recurso de contratación para fijar con certeza y fuerza vinculante, los términos bajo los cuales se establece la

⁹² Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María. *Iglesia Católica y ... op. cit.*, p. 9

relación entre la Iglesia y el Estado⁹³, en donde el pretexto de los acuerdos en años recientes es la protección a la libertad religiosa. Antes de analizar algunos de estos acuerdos y cómo se utiliza e invoca como principio y fundamento de los mismos el sistema de derechos humanos y de la libertad religiosa, es necesario precisar que el Concordato, Acuerdo, Protocolo, Convenios que se han utilizado en diversos contratos entre la Santa Sede y los Estados firmantes, al menos en este trabajo, serán utilizados indistintamente. Sin embargo, conviene advertir la distinción jurídica que realiza Pérez-Madrid al respecto.

Ante esta verdad de términos se ha pretendido que todos estos acuerdos no tenían la misma fuerza obligatoria. Sin embargo, como se desprende de la realidad jurídica, la elección de uno u otro nombre depende del contenido del Acuerdo, reservándose el término concordato para aquellas reglamentaciones completas de las cuestiones de interés en las relaciones Iglesia-Estado. En cambio, los términos Acuerdo o protocolo suelen referirse a los tratados relativos a cuestiones especiales; modus vivendi se ha utilizado para acuerdos provisionales o para los pactos con países confesionales no cristianos. En cambio, no entran en la categoría de Concordatos los acuerdos establecidos entre la jerarquía eclesiástica de un país y las autoridades civiles.⁹⁴

Hecha la precisión anterior, consideramos necesario revisar algunos de estos acuerdos firmados entre la Santa Sede. Los acuerdos o concordatos alcanzan la naturaleza de Tratados Internacionales debido a la naturaleza jurídica propia de la Santa Sede. Esto lleva a que sea la Iglesia Católica la que verdaderamente busque este tipo de acuerdos para asegurar el reconocimiento civil de su personalidad jurídica y, por supuesto, para obtener privilegios⁹⁵. Veamos algunos ejemplos⁹⁶.

⁹³ Ver *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico*. Herder, 3era edición, España, 2008 y *Diccionario General de Derecho Canónico*, Volumen II, Universidad de Navarra, Thomson Reuters Aranzadi, España, 2012

⁹⁴ Pérez-Madrid, Francisca. "Los principios concordatarios en los comienzos del siglo XXI" en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos: ... op. cit.*, p.504

⁹⁵ D. Llamazares. *Derecho de libertad de conciencia*, Madrid, 2002, pág. 355 y sigs. Llamazares mantiene la misma línea nuestra en el sentido de que los acuerdos constituyen la obtención de privilegios a favor de la Iglesia Católica.

⁹⁶ Las referencias que se hacen de todos los acuerdos se encuentran en Corral, C. y Petschen, S. *Concordatos vigentes*, tomo IV, Madrid, 2004 a menos que se explicita de manera clara otra fuente.

Los Acuerdos firmados con la República de Eslovaquia y Albania son importantes porque ambos países pertenecían a la Europa ex comunista. El giro que aquí matiza la Santa Sede es más bien político en temas de las demandas eclesíásticas, por lo que se asegura la protección de la libertad religiosa de los ciudadanos y confesiones. Eslovaquia es un país con mayoría católica mientras que Albania lo es de mayoría musulmana.

El Acuerdo con la República de Eslovaquia, fue ratificado el 18 de diciembre de 2000. En él se reconoce la misión de la Iglesia Católica en la historia de Eslovaquia y su papel actual, así como la distribución personal de los ciudadanos eslovacos a esta. El mismo Acuerdo asegura que se trata de un Acuerdo base que servirá para otros Acuerdos parciales, de ahí que la diversidad de temas y la amplitud sean considerables. Entre otros aspectos, se reconoce la autonomía e independencia de la Iglesia Católica frente al Estado, el derecho de establecer comunicación con la Santa Sede y con la Iglesia Católica y se explicita que sea específicamente con las Conferencias episcopales de otros países y con las otras iglesias y confesiones religiosas. Se reserva el derecho exclusivo para proveer los oficios eclesíásticos a la Iglesia Católica, a decidir con independencia y exclusividad en la elección de candidatos para el ministerio episcopal y, sobre todo, para el nombramiento, traslado, renuncia y remoción de obispos.⁹⁷ También se garantiza la inviolabilidad de los lugares sagrados, mismos que garantizan, a su vez, llevar a cabo los ritos y ceremonias, pero hay una excepción cuando por causas de fuerza mayor deban de violarse.

El Acuerdo con la República de Eslovaquia establece, en los artículos 7 y 8, que se reconoce a todos el derecho a la objeción de conciencia, según los principios doctrinales y morales de la Iglesia Católica. Estos artículos son muy relevantes porque es claro que aquí y aún así, no se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con la normatividad internacional, sino claramente de acuerdo con la doctrina social católica. Además, en estos artículos, se establece que las condiciones para la aplicación de este derecho se definirían, posteriormente, en un acuerdo particular.

⁹⁷ AAS 93 (2001) párrafo I, pp. 136-138

Un aspecto novedoso para la fecha en que se firma el Acuerdo con la República de Eslovaquia es que en el artículo 8 se declara que el secreto de la confesión es inviolable. Nuevamente, esto supone la pretensión de evadir ciertas responsabilidades en aras de un tratado internacional por encima de las leyes de cada país, lo que constituye una prerrogativa para la Santa Sede. La inviolabilidad del secreto de la confesión comprende el derecho de rechazar la declaración frente a los órganos estatales de la República eslova, se garantiza también la inviolabilidad del secreto de información, confiado oralmente o por escrito bajo la condición de reserva a la persona encargada de la cura pastoral. En los artículos 8 y 10 se establece la igualdad del matrimonio eclesiástico ante el derecho de la República eslovaca. También quedan regulados los días festivos de significado religioso, los asuntos relativos a la enseñanza en donde se advierte de un posible acuerdo posterior sobre la enseñanza de la religión católica y la educación católica de los alumnos en escuelas públicas, así como la universidad católica y facultades de teología, seminarios e instituciones formativas religiosas. Nuevamente, en ese apartado dedicado exclusivamente a la educación, queda establecido que la Iglesia Católica tiene el derecho de constituir, gestionar y utilizar para la educación y la instrucción, escuelas elementales, medias, universidades y otras instituciones. Estas escuelas fundadas por la Iglesia Católica, tendrán el reconocimiento oficial del Estado eslovaco en igualdad de términos que la escuela pública. Pero luego se afirma que la contribución financiera para dichas escuelas e instituciones escolares por parte del presupuesto estatal de la República eslovaca será establecido en un acuerdo especial. Y también se habla de que la República eslovaca se compromete a crear las condiciones para la educación católica de los alumnos en las escuelas y en las instituciones escolares de conformidad con las convicciones religiosas de sus padres. Tal compromiso –asegura el Acuerdo– lleva consigo el deber de cumplir las reclamaciones de los padres de disfrutar de la educación católica en todos los grados de las escuelas elementales, en todos los órdenes y en todos los tipos de instituciones escolares, y de ayudar a las organizaciones católicas educativas.

Dos años después, se firma el Acuerdo de 21 de agosto de 2002⁹⁸ entre la Santa Sede y la República de Eslovaquia sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas. Se establece la necesidad de una forma específica de asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, al Cuerpo de Policía, al de Guardia carcelaria y judicial, a la Policía ferroviaria y a las personas privadas de libertad por orden de la autoridad estatal.

Y cuatro años después del Acuerdo Base, se firma el 13 de mayo de 2004⁹⁹ un nuevo Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Eslovaquia sobre educación católica. Veamos el Preámbulo de este Acuerdo específico. “[...] y por parte de ambas Altas Partes al artículo 13, párrafo 9, del Acuerdo Base entre la Santa Sede y la República Eslovaca, firmado en el Vaticano el 24 de noviembre de 2000; haciendo referencia a los principios internacionalmente reconocidos sobre la libertad religiosa [...]”.

Este Acuerdo específico reconoce la escuela confesional católica, su autoridad para nombrar directores y establecer criterios para la denominación de los docentes, así como aprobar los criterios para la admisión de alumnos, etcétera. También se habla de un Centro Pedagógico y Catequético católico mantenido por el Estado. Se introduce en las escuelas “no católicas” la materia “educación religiosa” como materia opcional obligatoria en las escuelas primarias y en las escuelas secundarias. Así, se obtiene prerrogativas a través de Universidades y en general en todo el sistema educativo de la República eslovaca.

Estos Acuerdos –como todos los firmados por la Santa Sede– ejemplifican de manera clara y sin ambigüedades la interpretación sesgada de la libertad religiosa y del derecho de los padres a educar a sus hijos en materia de religión. La falsedad de esta interpretación se convierte en un instrumento internacional que manipula ampliamente ese derecho de los padres, obligando a los Estados firmantes de los acuerdos o concordatos, a incorporar educación religiosa católica en las escuelas públicas y que, además, el Estado financie, pague y absorba los alcances de los costos.

⁹⁸ AAS 95 (2003), pp. 176-184

⁹⁹ AAS 97 (2005), pp. 51-60

Veamos ahora el Acuerdo con la República de Albania¹⁰⁰, ratificado en el año 2002. Este acuerdo, asegura el Preámbulo, está orientado a la cooperación, dentro de las coordenadas de un Estado neutral, no confesional, tal y como se establece en la Constitución albanesa. En este Acuerdo se establece la cooperación como eje en el reconocimiento recíproco entre la Santa Sede y Albania, se reconoce la capacidad jurídica de las personas constituidas según las normas del derecho canónico, la libertad de comunicación interna y externa, la libertad de elección en el nombramiento de obispos, así como el derecho a que la Santa Sede establezca centros educativos y asistenciales.

Se ha querido establecer en este Acuerdo una cláusula específica sobre la devolución de las propiedades a la Iglesia Católica, de acuerdo con las leyes de la República albanesa. Se sobre entiende que el trabajo diplomático implicó mucho esfuerzo pero no fue suficiente debido a que no es evidente la voluntad de Albania para ceder en otros aspectos, por lo que se establece una cláusula en la que, quien lo solicite, pueda dar por terminado el Acuerdo.

En los acuerdos con Croacia, Eslovenia y Lituania, se invoca de manera específica el derecho a la libertad religiosa. En el Acuerdo de 19 de diciembre de 1996 entre la República de Croacia y la Santa Sede¹⁰¹ se establece que ha "... evocando los principios internacionales sobre la libertad religiosa". Considera, además, que el papel de la Iglesia Católica es insustituible en la educación del pueblo croata así como su papel histórico. Dentro de los acuerdos alcanzados, la República de Croacia garantiza a la Iglesia Católica y a sus personas jurídicas y físicas la libertad de comunicarse y de mantener contactos con la Santa Sede, con las Conferencias Episcopales de otros países y también con las Iglesias particulares, instituciones y personas, al interior como al exterior del Estado. También se garantiza el derecho a la libertad religiosa, el culto divino, al gobierno, a la enseñanza y a la libertad de la asociación. Diversos artículos garantizan la autonomía de la Iglesia Católica para nombramientos eclesiásticos, y aspectos internos de su administración.

En cuanto al tema de la libertad de culto, el mismo se garantiza a la Iglesia Católica, así como la inviolabilidad de los lugares de culto, iglesias, capillas y demás inmuebles pero hay una excepción a tal compromiso: solo por

¹⁰⁰ AAS XCIV (2002), pp. 660-664

¹⁰¹ AAS 89 (1997), pp. 277-287

graves motivos y con explícito acuerdo de la autoridad eclesiástica, los lugares para el culto podrán destinarse para otro fin, previo acuerdo con la autoridad eclesiástica. Incluso, la autoridad croata podrá tomar medidas de seguridad en estos lugares sin previo aviso.

Se regula el culto en materia externa, es decir, en temas como procesiones y peregrinaciones, en donde se establece notificación de las autoridades eclesiásticas a las competentes croatas.

Un asunto de resaltar es el artículo relacionado con un posible proceso de un eclesiástico por eventuales delitos contemplados en el Código Penal. En tal caso, la autoridad croata se compromete a informar de ello a la eclesiástica.

Quedan también establecidos los días festivos no laborales de acuerdo con las festividades católicas. Se autoriza, también, la posesión de bienes inmuebles y muebles para la Iglesia Católica. Se garantiza la libertad de imprimir, publicar y divulgar libros, así como el acceso a los medios de comunicación masiva por parte de la Iglesia Católica. De la misma manera, podrá establecer y dirigir sus propios medios de comunicación. También se garantiza el derecho a la asistencia pastoral en instituciones públicas o privadas. Queda establecido que se pactará un nuevo acuerdo en el que la República Croata determinará las subvenciones económicas que el gobierno proporcionará a la Iglesia Católica, por el bien común –dice el Acuerdo- de la sociedad.

Hay un segundo Acuerdo firmado el mismo día pero específico en materia de colaboración en el campo educativo. En el mismo, la República de Croacia, a la luz del principio de la libertad religiosa, se compromete a garantizar en el marco del plan y del programa escolar y de conformidad con la voluntad de los padres y de los tutores, la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas, elementales, medias y superiores, y en los centros preescolares. Por supuesto, el docente que imparta la clase de religión católica, deberá tener el mandato canónico por parte del obispo diocesano. Y el cargo de su salario será para las finanzas públicas croatas.

Para la República de Eslovenia, el Acuerdo con la Santa Sede del 14 de diciembre de 2001¹⁰², dejó establecido: "... teniendo presente la importancia de

¹⁰² AAS (2003), pp. 350-398

los derechos humanos y evocando, en particular, los principios internacionales reconocidos sobre la libertad de pensamiento, conciencia y religión”. Es un Acuerdo Base que no profundiza en prerrogativas específicas pero que garantiza el acceso a los medios de comunicación públicos, así como la autonomía de la Iglesia Católica, entre otras generalidades jurídicas. De igual forma quedó establecido en el Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Lituania¹⁰³, de 5 de mayo de 2000, “... adhiriéndose al principio de la libertad religiosa incorporado en los instrumentos jurídicos internacionales”.

En el Acuerdo firmado con la región de Mecklenburgo-Pomerania Anterior, se evoca de manera genérica el tema de los derechos humanos. Este acuerdo concluye con la Santa Sede el Convenio de carácter general de 15 de septiembre de 1997: “... en la común tarea de respetar y proteger la dignidad humana y los derechos del hombre”¹⁰⁴.

Con la República de Gabaón, el Acuerdo de 26 de julio de 2001 sobre “El Estatuto de la Enseñanza Católica”, “... recordando los principios internacionalmente reconocidos en materia de libertad de enseñanza”¹⁰⁵. Algo similar quedó establecido en el Acuerdo con la República de Croacia, con fecha de 19 de diciembre de 1996, sobre la colaboración en el campo educativo y cultural en donde quedó establecido el artículo 1 en los siguientes términos:

*1. La República de Croacia, a la luz del principio de la libertad religiosa, respeta el derecho fundamental de los padres a la educación religiosa de los hijos y se compromete a garantizar, en el marco del plan y del programa escolar y de conformidad con la voluntad de los padres y de los tutores, la enseñanza de la religión católica en todas las escuelas públicas, elementales, medias y superiores, y en los centros preescolares, como materia obligatoria para los que la escojan, en las mismas condiciones que las otras materias obligatorias*¹⁰⁶.

Cada concordato, a lo largo de la historia de la Iglesia Católica, ha llevado por principio el reconocimiento explícito de ciertas prerrogativas para la Iglesia Católica. Los Acuerdos que hemos mencionado demuestran que hay, en esos contratos o concordatos, una interpretación sesgada, una falsa

¹⁰³ AAS 92 (2000), pp. 783-795

¹⁰⁴ Preámbulo: AAS 90 (1998), pp. 98-116

¹⁰⁵ AAS 93 (2001), pp. 839-844

¹⁰⁶ AAS 89 (1997), pp. 277-302

interpretación, sobre el derecho de los padres de instruir a sus hijos en la religión que les agrade. La falsa interpretación consiste en la búsqueda de la enseñanza católica en las escuelas públicas utilizando el derecho de los padres a elegir la educación religiosa de sus hijos. Un caso similar es el español en donde abundan los estudios, libros, artículos con relación al tema de los concordatos con este país¹⁰⁷.

Los acuerdos con los estados –que aquí llamamos concordatos- pueden constituirse en una actividad principal o especial para el Papa pero esto depende de su visión e interés en el tema. De acuerdo, por ejemplo, con Carlos Corral en un artículo publicado¹⁰⁸, en el que asegura que la política de Juan Pablo II en materia de estos acuerdos sentó un precedente para la continuidad y la novedad. No fue, sin embargo, el caso de los ocho años –dice el autor- del pontificado de Benedicto XVI, toda vez que a este papa, únicamente le tocó la consolidación de esa política impulsada por su antecesor.

Así, la consolidación y ampliación de los acuerdos concordatarios –dice Corral- con los países germánicos pasan por diferentes países desde Baja Sajonia, Baviera, Hamburgo y Austria. Nos detenemos un poco más en el análisis de manera muy breve en estos acuerdos.

*Con Baviera se celebra su Octavio convenio con la Santa Sede el 19 de enero de 2007, pero ahora bajo la figura de Protocolo Adicional al Concordato con Baviera del 29 de marzo de 1924, modificado por última vez por el Acuerdo de 8 de junio de 1988. Por él se introduce una nueva regulación del régimen de dotación de las Facultades de Teología en Baviera, debido a la disminución del número de estudiantes en los últimos años en el currículo de estudios para obtener el diploma y de los estudiantes de la disciplina de Religión Católica en algunas Facultades de Teología Católica y Centros de Instrucción de Baviera, que han conducido a una desproporción entre el número de docentes y el de estudiantes.*¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ver Ferrer Ortiz, Javier (Coordinador). *Derecho eclesiástico del estado español*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 2007, sexta edición. También revisar Rossell, Jaime y García García, Ricardo (Coords). *Cuestiones de derecho eclesiástico del Estado*. Rasche, Madrid, 2009. De la misma manera se puede ver *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*. Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Navarra, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1989; Rodríguez García, José Antonio. *Derecho Eclesiástico del Estado. Manual de Grado*, Tecnos, España, 2011; Rodríguez Blanco, Manuel. *Derecho y Religión. Nociones de Derecho Eclesiástico del Estado*, Civitas, Thomson Reuters, España, 2013

¹⁰⁸ Corral Salvador, Carlos. “Política Internacional de Benedicto XVI (19-4-2005/2013): Los Acuerdos con los Estados” en UNISCI Discussion Papers, ISSN 1696-2206, 05/2013, Número 32, p. 253

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 254

Este Protocolo Adicional es un elemento probatorio de cómo la Santa Sede utiliza la política de acuerdos concordatarios para obtener prerrogativas sobre todo en materia fiscal y educativa en los países. El modelo español –el que nos resulta un poco más conocido– en el que el Estado remunera a los docentes de las asignaturas de religión –en este caso de religión católica–. Hay, además, una especie de partida presupuestaria para la Iglesia Católica cada año –o la hubo–, situación que no sucede en México, por ejemplo.

Para el caso del Protocolo Adicional con Baviera firmado en 2007, fueron acordadas algunas medidas por el tema del poco interés por parte de los estudiantes en la disciplina de Religión Católica. Las medidas afectaban a las Facultades de Universidades de Bamberg y Pasau, quedando en estado de “suspensión” por un periodo de quince años. Dice Corral: “... tanto la obligación del Estado de corresponder a su enseñanza e instituir un currículo de los estudiantes de teología, como su obligación de proveer para la enseñanza del estudio en profundidad de la Religión Católica; que pueden reducirse a cinco el número de cátedras [...]”.¹¹⁰

Caso parecido al español en materia de financiamiento para la Iglesia Católica es el derivado del concordato firmado con Austria en 2008, en donde se establece un “Sexto Acuerdo Adicional” (artículo 19), con fecha de 5 de marzo de 2009, mediante el cual se fija la cantidad de 17,295,000 euros. En el convenio ratificado el 27 de agosto de 1962, mismo que se firmó para regular las cuestiones referentes a la ordenación escolar, quedó estipulado:

*Artículo 1. 1. La Iglesia tiene el derecho de impartir la enseñanza religiosa a los alumnos católicos en todas las escuelas públicas y en todas las escuelas que gozan de derecho público. [...] En vista de la organización peculiar de las escuelas profesionales de carácter industrial y comercial para los aprendices, la Santa Sede no pondrá reparo a que en estas escuelas la enseñanza religiosa sea materia no obligatoria. 3. Los profesores de religión para las escuelas públicas serán nombrados por el Estado (“Bund o Bundesländer”), según las normas vigentes para los profesores estatales de igual grado de preparación y oficio (...) Como profesores de religión solamente pueden ser nombradas las personas declaradas idóneas y propuestas por la autoridad eclesiástica (...)*¹¹¹

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 255

¹¹¹ Convenio entre la Santa Sede y la República de Austria. Ratificado el 27 de agosto de 1962. <http://www.mecd.gob.es/dctm/revista-de-educacion/articulosre253/re25308.pdf?documentId=0901e72b813eef62> [septiembre 2015]

Como ha quedado establecido, los acuerdos o convenios también llamados concordatos, son instrumentos vinculantes entre la Santa Sede y el Estado firmante, en donde se estipulan una serie de prerrogativas para la Iglesia Católica. El citado para el caso de Austria, establece el derecho de la Iglesia Católica a impartir enseñanza religiosa en las escuelas públicas de ese país.

En Latinoamérica, el caso brasileño ratifica los temas de la educación religiosa –católica o no- en las escuelas públicas, así como regular una serie de materias establecidas en los concordatos anteriores. De igual forma, desarrolla dos principios descritos en el acuerdo: el de aconfesionalidad (o laicidad –dice Corral-) y el de cooperación.

Es necesario preguntarnos si los concordatos o acuerdos firmados por la Santa Sede limitan de una u otra forma la aplicación de los instrumentos internacionales en los Estados firmantes. Al respecto, nos permitimos citar la preocupación externada por el Comité contra la Tortura en documento CAT/C/VAT/CO/1 publicado el 17 de junio de 2014.

El Comité está preocupado por las denuncias de que los concordatos y otros acuerdos negociados por la Santa Sede con otros Estados puedan efectivamente impedir el enjuiciamiento de presuntos infractores porque limitan la capacidad de las autoridades civiles para interrogar, exigir la presentación de documentos o enjuiciar personas relacionadas con la Iglesia Católica (art. 2, 12, 13 y 16).

Hasta aquí dejamos el tema de cómo a nivel concordatario, la Santa Sede obtiene prerrogativas que, casi en todos los casos, están relacionadas con la materia de educación religiosa –católica, por supuesto- en las escuelas públicas y con el tema del financiamiento a la Iglesia Católica. Sigamos ahora en el análisis de cómo la Iglesia Católica participa en los organismos internacionales.

3.4 La participación de la Santa Sede en Naciones Unidas: de Observador Permanente a Actor Internacional

Hemos visto algunas de las prerrogativas, esos poderes extralegales reconocidos por los acuerdos entre la Santa Sede y los Estados firmantes. También hemos analizado la participación de la Santa Sede en organismos

internacionales. Ahora, consideramos necesario revisar la participación de la Santa Sede en distintas instancias y niveles distintos pero antes, consideramos oportuno revisar cómo llegó a ser un observador permanente ante las Naciones Unidas y qué implicaciones, qué derechos y qué obligaciones ha adquirido a partir de entonces.

¿Cómo llegó la Santa Sede a ser *observador permanente* ante la Asamblea General y ante otros organismos internacionales? Al respecto, García Martín señala:

En octubre de 1944, Pío XII recibió en audiencia privada al representante personal de Roosevelt ante el Vaticano, Myron Taylor. En dicha audiencia Pío XII –sin manifestar una completa determinación de su propósito- preguntó a Taylor sobre cuáles serían los requisitos de admisión para ser miembro de las Naciones Unidas. Además, el Papa le pidió su parecer sobre la oportunidad de que el arzobispo Spellman –delegado apostólico de la Santa Sede en los Estados Unidos- se dirigiese directamente al presidente Roosevelt para tratar la cuestión.¹¹²

El 9 de octubre, el presidente Roosevelt responde a Myron Taylor en los siguientes términos: *“I have a letter of September 10, 1944, enclosing a copy of a note from the Holy See concerning its interest in the details of an International Organization for the Preservation of Peace”*.¹¹³

Un mes después de la carta de Roosevelt, Taylor creía que, efectivamente, la Santa Sede quería formar parte de la “Organización Mundial”. Derivado de este carteo, el Secretario de Estado estadounidense, Cordell Hull, comunicó a Taylor los inconvenientes que planteaba la admisión del Vaticano.

- *La exigüidad del territorio del Estado de la Ciudad del Vaticano, ya que un Estado con un territorio tan limitado no podría asumir las responsabilidades de un miembro de la Organización, en orden a mantener la paz y seguridad internacionales.*

¹¹² García Martín, Carlos. *El Estatuto Jurídico de la Santa Sede... op. cit.*, p. 182

¹¹³ <http://docs.fdlibrary.marist.edu/psf/box52/a470u01.html> [mayo de 2015]. Un error en la fecha que Carlos García Martín deja sentado es evidente. La reunión entre Pío XII y Myron Taylor no se llevó a cabo en octubre de 1944 sino en septiembre. Consecuencia de esa reunión, Taylor informa al presidente de las intenciones de la Santa Sede y en respuesta a esa correspondencia, el Presidente Roosevelt envía la correspondencia el 10 de octubre de 1944.

- *El compromiso de neutralidad adquirido por la Santa Sede en virtud del art. 24 del Tratado de Letrán, le impediría al Vaticano adquirir los compromisos que se señalan en la Carta.*
- *Por último, habría que añadir una causa política de gran trascendencia, no mencionada por Hull: que para admisión del Vaticano en las Naciones Unidas se debería obtener el consentimiento de las grandes potencias, y entre éstas se encontraba la Unión Soviética.¹¹⁴*

A decir de García Martín, el verdadero problema era el tema de la consulta con la Unión Soviética. El tema fue resuelto sin consultar al Consejo General –en donde la Unión Soviética tiene derecho al veto- e impuesta la propuesta como medida de solución política pasando directamente el tema a la Asamblea General.

Corral ha apuntado que la condición de observador se basaba en la firma del Secretario General de las Naciones Unidas, pero sin la aprobación de la Asamblea General, lo que constituía un riesgo de que tal situación acabase por limitar la presencia de la Santa Sede en las Naciones Unidas.

“Peligro que apareció con ocasión de la Conferencia sobre población y desarrollo (1994) y de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Pekín (1995), cuando fuertes grupos de presión como el Catholic for free choice, por motivos ideológicos, esto es, por la constante defensa de la vida, pretendieron rebajar el estatuto de “observador permanente como Estado no miembro” de la Santa Sede al de mero observador como una ONG más.”¹¹⁵

Por eso la insistencia de la Santa Sede para alcanzar una garantía a la vez que un reforzamiento y consolidación de su posición mediante un apropiado estatuto jurídico. Fue entonces cuando la Asamblea General en su resolución 58/314, se deja estipulado los derechos que tendrá la Santa Sede ante ese organismo y otros más.

¹¹⁴ García Martín, Carlos. *El Estatuto Jurídico de la Santa Sede... op. cit.*, p. 183

¹¹⁵ Corral Salvador, Carlos y Sánchez Patrón, José Manuel. “La participación de la Santa Sede en las Naciones Unidas: su nuevo estatuto de Estado Observador Permanente” en http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/23577/1/ADI_XXI_2005_14.pdf [septiembre 2015], p. 459

Los derechos y las prerrogativas relativos a la participación de la Santa Sede se harán efectivos con arreglo a las modalidades que figuran a continuación, sin perjuicio de los derechos y prerrogativas ya existentes:

1. *El derecho de participar en el debate general de la Asamblea General;*
2. *Sin perjuicio de la prioridad de los Estados Miembros, la Santa Sede tendrá derecho a inscribirse en la lista de oradores para el examen de temas del programa, en cualquier sesión plenaria de la Asamblea General, después del último Estado Miembro inscrito en la lista;*
3. *El derecho de hacer intervenciones, para lo cual bastará que el Presidente de la Asamblea General formule una explicación o haga referencia a las resoluciones pertinentes de la Asamblea General una sola vez al comienzo de cada período de sesiones de la Asamblea;*
4. *El derecho de respuesta;*
5. *El derecho de que sus comunicaciones relacionadas con los períodos de sesiones y los trabajos de la Asamblea General sean publicadas y distribuidas como documentos oficiales de la Asamblea, directamente y sin pasar por otros conductos;*
6. *El derecho de que sus comunicaciones relacionadas con los períodos de sesiones y los trabajos de todas las conferencias internacionales convocadas bajo los auspicios de la Asamblea General sean publicadas y distribuidas como documentos oficiales de esas conferencias, directamente y sin pasar por otros conductos;*
7. *El derecho de plantear cuestiones de orden en cualesquiera actuaciones relacionadas con la Santa Sede, sin que el derecho de plantear dichas cuestiones incluya el derecho de impugnar la decisión del Presidente;*
8. *El derecho de copatrocinar proyectos de resolución y de decisión sobre cuestiones relativas a la Santa Sede; esos proyectos de resolución y de decisión sólo podrán someterse a votación a pedido de un Estado Miembro;*
9. *Cuando la Santa Sede participe en calidad de Estado no miembro observador, se le asignará un lugar situado inmediatamente después de los Estados Miembros y antes de los otros observadores, y se pondrán a su disposición seis asientos en el Salón de la Asamblea General;*
10. *La Santa Sede no tendrá a votar ni a presentar candidatos en la Asamblea General.*¹¹⁶

Hasta donde hemos podido investigar, ninguna otra confesión religiosa tiene reconocimiento jurídico internacional como sujeto del derecho internacional a nivel Estado, porque carece de un territorio propio y demás

¹¹⁶ Asamblea General de Naciones Unidas, quincuagésimo octavo período de sesiones. A/RES/58/314, 16 de julio de 2004

requisitos mínimos de acuerdo a los instrumentos legales internacionales al respecto. Tampoco hemos encontrado información de que alguna organización internacional de carácter religioso pueda ser considerada como *observador permanente* ante la Asamblea General y demás organismos de las Naciones Unidas. Por lo tanto, desde su aceptación el 6 de abril de 1964 como *observador permanente*, se instauró una especie de discriminación internacional en las Naciones Unidas, al otorgarle las prerrogativas antes mencionadas. Algunos autores afirman que no se trata de un acto de discriminación en tanto no es culpa de la Santa Sede que las otras confesiones no han ejercido los derechos de la subjetividad internacional¹¹⁷. El autor citado, retomando a C. Soler, argumenta que no se trata de un acto de discriminación sino de un caso único. En este sentido, los casos únicos son los que, precisamente, inician con los actos de discriminación. Ahora bien, García Martín hace una breve descripción de algunas confesiones religiosas a las que, de acuerdo con trabajo, hacen falta uno o varios requisitos legales para poder ser consideradas como sujetos del derecho internacional, concluyendo que únicamente la Iglesia Católica tiene los elementos suficientes para estar como Estado no miembro en Naciones Unidas.

Corral y Sánchez han revisado los archivos de la Secretaría de Estado y, en sus propias palabras, eso le ha permitido "... comprobar la progresiva implicación de la Santa Sede en las actividades de las Naciones Unidas. Su presencia no se limita únicamente a los órganos principales o subsidiarios de la Organización internacional sino también a las conferencias auspiciadas o convocadas por dichos órganos institucionales"¹¹⁸.

Algo en todo esto debe de ser incuestionable: la Santa Sede se ha propuesto intervenir en todos los órganos e instancias posibles en el plano internacional, en el regional y en el nacional. Y lo ha logrado. Un ejemplo más de cómo influye en estas instancias es el mencionado por Corral y Sánchez en el artículo que acabamos de citar. Los autores aseguran que, en 2003, en el marco de la crisis entre Estados Unidos e Irak, la representación de la Santa Sede solicitó participar en las reuniones del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Ahí expuso su posición con relación a la crisis y aprovechó –dicen

¹¹⁷ García Martín, Carlos. *El Estatuto Jurídico de la Santa Sede... op. cit.*, p. 176

¹¹⁸ Corral Salvador, Carlos y Sánchez Patrón, José Manuel. "La participación ... op. cit.", p.462

Corral y Sánchez- para manifestar cuál debería ser la línea de actuación a seguir en el tema del principio de prohibición de amenaza o uso de la fuerza armada en las relaciones internacionales.

Según el Arzobispo Martino, representante de la Santa Sede ante el citado órgano principal, "la guerra nunca es simplemente un método más que se pueda elegir para resolver las diferencias entre naciones. Tal como nos recuerdan la Carta de las Naciones Unidas y el propio derecho internacional, no se puede optar por la guerra, incluso si se trata de garantizar el bien común, salvo cuando es el último recurso, con arreglo o condiciones muy rigurosas y sin pasar por alta las consecuencias que tiene para la población civil, tanto durante las operaciones militares como después de ellas"¹¹⁹.

En la declaración del arzobispo que cita Corral, deja claro cómo la Santa Sede apela al derecho internacional y a la Carta de Naciones para intervenir en la escena mundial. Esta postura promotora de la paz es la que ha sido resaltada casi por la totalidad de los estudiosos de la diplomacia vaticana. Sendos artículos hay que escriben sobre la participación de la Santa Sede en la escena internacional. En marzo de 2015, diversos medios retomaron declaraciones de diplomáticos de la Santa Sede en donde externaban su postura para que Naciones Unidas ejerciera una intervención militar contra el Estado Islámico. Ha sido, principalmente, el que fuera representante permanente de la Santa Sede en Ginebra, Silvano Tomasi, quien considera que una intervención militar se encuentra dentro de los criterios establecidos en la Carta de las Naciones Unidas de legítima defensa y guerra justa. Hasta estos momentos en los que se escriben estas líneas, no ha habido declaración alguna de las Naciones Unidas en el tema de una posible intervención militar contra el Estado Islámico.

La postura de la Santa Sede se ha mantenido más o menos estable cuando se trata de asuntos públicos o trascendentales para la opinión pública. El tema de Pío XII y su participación en el Holocausto es sintomática de esta doble cara con la que la Santa Sede se mueve en la escena internacional. Para los judíos, Pío XII es considerado casi un artífice del Holocausto; para el mundo católico es un santo. La historia ha dejado evidencia de las actividades de Pío XII y de la Iglesia frente al Holocausto y eso no se puede cambiar. Esta

¹¹⁹ *Ídem*

incongruencia en su propia diplomacia es la que ha hecho evidente la postura de la Santa Sede con relación al tema del Estado Islámico. Sin embargo, la historia aún está por escribirse y habrá mucha más información que no sale a luz pública en el instante en que se genera.

Para seguir con nuestro análisis, nos proponemos ahora ahondar en las siguientes líneas de acción en donde la influencia y participación de la Santa Sede es tan marcada como activa: 1) en la mediación conflictos internacionales; 2) la participación en tres Comités creados por Tratados Internacionales; 3) la participación en la Asamblea General; 4) la participación en las Conferencias Mundiales; y 5) la participación en Reuniones de Alto Nivel.

3.4.1 Mediación de conflictos internacionales.

Monteiro de Castro, en la ponencia presentado en el III Simposio Internacional de Derecho Concordatario, en Almería, en 2007 –ponencia que hemos citado anteriormente- hace notar que cuando la Iglesia Católica perdió su poder temporal en 1870 y hasta 1929, varios Estados “... se dirigieron a la Santa Sede para que fuera árbitro en disputas internacionales...”¹²⁰ El cuadro publicado en el libro referido en la cita anterior, enlista 13 Estados que buscaron la intervención de la Santa Sede.

En 1870, se solicitó la intervención para evitar la guerra franco-prusiana. En 1885, la intervención fue para mediar sobre el derecho de las Islas Carolinas en un desacuerdo entre Alemania y España. Cinco años después, en 1890, otro tema sobre las fronteras del Congo enfrentó al Reino Unido y Portugal. En 1893, las disputas por la frontera entre Perú y Ecuador permitió la intervención de la Santa Sede. Un año después, en 1894, la disputa por la frontera de la Guyana enfrentó al Reino Unido y Venezuela, mismo caso de disputa solo que un año después, entre Haití y Santo Domingo. En 1896, la mediación de la Santa Sede fue solicitada a favor de los prisioneros de guerra en Etiopía. En 1898, la culpa de Cuba obligó a solicitar la intervención de la Santa Sede para evitar la guerra entre Estados Unidos y España. Durante los

¹²⁰ Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María. *Iglesia Católica y ... op. cit.*, p. 9

primeros tres años del siglo XX, las disputas por las fronteras entre Argentina y Chile exigieron la mediación de la Santa Sede. Un caso peculiar fue el presentado mediante un Acuerdo entre Colombia y Perú para someter al arbitraje del Papa cualquier disputa futura, excepto las relativas a la Independencia y el honor. En 1906, los conflictos diplomáticos por cuestiones territoriales entre Colombia y Ecuador permitieron la mediación de la Santa Sede. Hacia 1910, el tema del oro y la posesión de las mismas, también se resolvió mediante arbitraje¹²¹.

La pregunta nos resulta inevitable: ¿por qué recurrir a la mediación de la Iglesia Católica, incluso cuando en términos del derecho internacional no tenía ninguna personalidad jurídica que le revistiera de las obligaciones y los derechos que todo estado tiene? Una posible respuesta es que el orden mundial emanado de la Paz de Westfalia está en un punto de quiebre para esos años y la tradición histórica de la Iglesia Católica le permitió mantenerse como punto neutral en la resolución de conflictos. Además, para esos años, no había un actor supranacional, un organismo mundial que resolviera este tipo de conflictos o que sentara las bases jurídicas para ello. En este sentido, la oportunidad para la resolución de conflictos a través de la mediación diplomática, fue sin duda para la Iglesia Católica.

Una intervención más reciente en materia de resolución de conflictos vía la mediación es el que se presentó en 2007, en el Líbano.

*“La última crisis entre Hezbollah e Israel ha dejado un gran rastro de destrucción y muerte entre la población. Sin embargo, la figura de Benedicto XVI ha emergido en medio de este desolador escenario. Su actuación comedida y pacífica nos confirma dos factores que se están produciendo en la Comunidad Internacional. Por un lado, el incremento de la importancia del individuo en las relaciones internacionales. Por otro la politización del hecho religioso”.*¹²²

Esta tesis resulta sumamente interesante. Tal pareciera que la figura del papa –en este caso de Benedicto XVI- fuera mucho más importante o mucho más relevante que la institución misma. Al afirmar los autores que la importancia del individuo va en aumento, implícitamente se sostiene que,

¹²¹ Cr. Monteiro de Castro, Manuel. “Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano” en Del Mar Martín, María ... *op. cit.*, p.8

¹²² Priego, Alberto y Corral, Carlos. “La acción de Benedicto XVI en la crisis del Líbano” en UNISCI Discussion Papers, ISSN 1696-2206, 05/2007, Número 14, p.72

entonces, la presencia de la institución religiosa va en decremento. Podría sostenerse que esta afirmación pone de relieve justo eso, la importancia de la persona y no de la Santa Sede en la negociación y resolución de conflictos. La importancia de la persona es relevante porque es considerado un actor en las relaciones internacionales y esta afirmación es sumamente.

La crisis en el Líbano comenzó por un secuestro –en el verano de 2006- de Ehud Goldwasser y de Eldad Regev a manos de Hezbollah. Se trataba de dos policías israelíes secuestrados, lo que provocó fuertes enfrentamientos entre ambos bandos y un alto número de bajas. La condena por parte de la Santa Sede vía una nota difundida por la Sala de Prensa, no se hizo esperar. Los autores citados refieren que el papa solicitó e hizo una oración por la paz y por la conversión de los terroristas, visitó un convento de Las Carmelitas en su país, para solidarizarse por el afectado en Gaza por los combates.

Posteriormente, la intervención del papa "... utilizando su relevancia internacional, tanto personal, como la derivada de la posición que representa, buscó el fin de las hostilidades entre los contendientes. Así, en varias ocasiones llamó a la reflexión, a la oración e incluso a la penitencia"¹²³. A estas acciones se sumaron las actividades de un alto al fuego por parte de Cáritas del Líbano e Israel.

Además de las acciones que no parecen ser sino buenos deseos, se sumaron las actividades de Antonio Franco como representante en la región y las del enviado del papa, el que entonces era Presidente Emérito del Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz. Entre las acciones que el enviado del papa realizó fue la realización de una "multitudinaria eucaristía" en una iglesia del Líbano, así como reuniones con el presidente de la República, con el del Consejo de Ministros y con el vicepresidente del Consejo Superior Chií.¹²⁴

Puede que desde el discurso de la propia Iglesia, tales acciones sean consideradas como eso y no sólo buenas intenciones, pero además que esas declaraciones supongan un cambio de rumbo como consecuencia de las palabras dirigidas u ofrecidas ante multitudes en el Vaticano, no es tan claro en ningún sentido. Un poco más en el plano terrenal, no hay evidencia alguna que pruebe que el discurso del papa pudiera haber generado el cese al fuego. Es

¹²³ *Ibidem*, p. 74

¹²⁴ *Ibidem*, p. 76

innegable, al mismo tiempo, que la figura religiosa del jerarca pueda imponerse en ciertos niveles y ante algunos jefes de Estado que profesan la misma religión que la del máximo jerarca católico.

Otro caso de análisis de cómo la Santa Sede se ha convertido en mediador de conflictos es el relacionado con la firma del acuerdo entre Palestina y la Santa Sede. Sin duda alguna, este tema resulta más que relevante y el papa Francisco se ha ganado un éxito quizá sin precedentes en el tema de las relaciones de la Iglesia Católica con Oriente Medio. Todo empezó con el Acuerdo Base del 15 de febrero de 2000, con la entonces Organización para la Liberación de Palestina (OLP)¹²⁵. Este Acuerdo surgía de la sentida necesidad por parte de algunos representantes de la Autoridad Nacional Palestina de conseguir un Acuerdo semejante al obtenido por Israel. El caso del Acuerdo Base de 2000 con la OLP indudablemente debería de afrontar el tema de los Territorios Ocupados. Así, el artículo V del Acuerdo sobre la franja de Gaza y Jericó, la Autoridad Nacional Palestina estaba revestida de un conjunto de atribuciones y competencias que excluían expresamente las relaciones internacionales, la seguridad interna y el orden público. Eso implicaba que la Autoridad Nacional Palestina no podía firmar tratados con otras potencias; en su caso, era la OLP la que podría firmar esos acuerdos o tratados con las potencias.

Este acuerdo compartía un importante principio de fondo: la pretensión de conseguir a través de instrumentos legales la plena igualdad jurídica de la minoría católica con el resto de los ciudadanos. Los tres primeros artículos constituyen un especie de bloque dogmático sobre los derechos humanos, sobre su observancia y promoción bajo el principio de igualdad. Esta incorporación y referencia al sistema internacional de derechos humanos, podría orientar en el futuro la legislación nacional de Palestina con relación a los derechos humanos. Se incorpora así, por primera vez en una comunidad política de mayoría musulmana, el derecho a la libertad religiosa y de conciencia –tal como aparece definido en los instrumentos jurídicos internacionales- como objeto de un compromiso bilateral con la Santa Sede.

¹²⁵ AAS (2000), pp. 853-861

Además, hay la explícita referencia al *status quo* en los lugares santos católicos, junto con un reconocimiento genérico de los derechos de la Iglesia Católica en materia fiscal, económica y legal, y con el compromiso de reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia Católica.

Pero los esfuerzos diplomáticos se cayeron y los avances se estancaron durante más de 15 años. En noviembre 29 de 2012, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Resolución con la que Palestina se convierte en Estado observador no miembro de las Naciones Unidas. En diciembre de ese año, la misión permanente de la Santa Sede hizo una Declaración¹²⁶ relacionada con la Resolución antes mencionada. En dicha Declaración, la Santa Sede recuerda que una Resolución de la Asamblea General, la 181 del 29 de noviembre de 1947, ponía las bases jurídicas para la existencia de dos Estados, uno de los cuales ya había sido constituido mientras que el Palestino seguía en la indefinición de su propio territorio.

Los esfuerzos e intentos continuaron desde la esfera de Europa teniendo como mediador a la misma Santa Sede. El 6 de junio de 2014, el papa Francisco se reunió con los presidentes de Israel, Shimon Peres, y el presidente palestino, Mahmound Abbas, con el fin de alcanzar la paz en Oriente Medio. El evento fue un preámbulo de lo que sucedería casi un año después con la firma del Acuerdo con mayores alcances que el firmado en 2000.

En junio de 2015, firmaron el nuevo Acuerdo el arzobispo Paul Richard Gallagher, Secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede, mientras Riad Al-Malki, Ministro de Asuntos Exteriores, lo hizo por el Estado de Palestina.

El Acuerdo consta de un preámbulo y 32 artículos distribuidos en 8 capítulos. Aborda los aspectos esenciales de la vida y la actividad de la Iglesia en el Estado de Palestina, reafirmando al mismo tiempo el apoyo a una solución negociada y pacífica de la situación en la región. Entrará en vigor una vez que ambas Partes se hayan notificado por escrito que se han cumplido los requisitos constitucionales o internos para ese fin.

¹²⁶ <http://www.osservatoreromano.va/es/news/declaracion-de-la-santa-sede> [septiembre 2015]

El contexto en el que se da la firma de este nuevo acuerdo con Palestina y la Santa Sede es que sienta un precedente sobre la actividad diplomática del actual Papa Francisco. Si bien se estaba en espera de la ratificación de dicho Acuerdo, su paso por las Naciones Unidas, antes por Cuba y después por los Estados Unidos, crearon un contexto en el que las condiciones estaban dadas para acertarse un éxito en los esfuerzos diplomáticos de la Santa Sede.

También es cierto que el conflicto en Oriente Medio no se resolverá hasta en tanto Palestina no sea reconocido como Estado igual que Israel, por lo que si el Acuerdo firmado no abona en absoluto a resolver esta problemática, entonces ¿a qué abonará? Como es de esperarse, una vez que se haga público, el Acuerdo con Palestina confirmará que la Santa Sede ha garantizado sus aspiraciones pero no habrá interpretación alguna para invocar aquella Resolución de Naciones Unidas de 1947, en donde se hablaba de la existencia de dos Estados en esa zona.

No obstante lo anterior, es conveniente decir que la política de la Santa Sede en Oriente Medio está orientada a perseguir una serie de objetivos. El primero de ellos consiste en la supervivencia de las comunidades católicas que, según Silvio Ferrari, se encuentran oprimidas por una tasa de crecimiento demográfico inferior a la de musulmanes y judíos, amenazadas por el aumento del radicalismo islámico, afectadas por los conflictos que atraviesan toda la región, entre otros factores¹²⁷. El segundo objetivo de la política exterior de la Santa Sede consiste en la tutela de Jerusalén y de los Lugares Santos. Los segundos se han visto implicados en episodios de guerra constantes así como en objeto de una creciente dificultad para acceder a ellos. Recordemos que para la Iglesia Católica, los Lugares Santos, según su propia tradición, les han otorgado la cualidad de custodios y testimonios de la memoria del cristianismo originario.

Lo que está en juego es algo más importante, que afecta a la continuidad de la presencia cristiana en los lugares donde el cristianismo tuvo su origen. Eso explica la atención absolutamente particular que la Santa Sede dedica a Oriente Medio, como lo muestra la frecuencia con la que esta región reaparece en los discursos pontificios, confirmada, una vez

¹²⁷ Ferrari, Silvio. "Los conflictos de Oriente Medio y la posición de la Santa Sede: historia y perspectivas" en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María (eds). *Iglesia Católica y ... op.cit.*, p. 266

más, en el mensaje que Benedicto XVI dirigió a los católicos de Oriente Medio la pasada Navidad.¹²⁸

Así que, desde la óptica de la Santa Sede, la tutela de la comunidad católica y de los Lugares Santos está unida a su propia misión por lo que son inseparables. Se cree que a la par de estos dos objetivos se encuentra la búsqueda de una solución pacífica a los conflictos de la región, particularmente entre Palestina e Israel. De manera que no pueden lograrse los dos primeros objetivos sin alcanzar el tercero. Pero la paz en Oriente Medio se logrará hasta que Palestina sea reconocida como un Estado en igualdad jurídica que el resto de los Estados, y se resuelva el tema de los Territorios Ocupados. En su discurso ante la Asamblea de Naciones Unidas, Juan Pablo II, en 1979, hizo un elocuente llamado al tema. Claro y enérgico, sin rodeos, solicitó la solución del conflicto.

No podemos decir que los esfuerzos han sido exitosos y que se han alcanzado sus objetivos. Puede ser que a la luz del Acuerdo firmado con Palestina en junio de 2015, haya habido un alcance en la búsqueda de las prerrogativas que siempre busca la Iglesia Católica, pero eso no quiere decir que, efectivamente, eso abone en la solución pacífica del problema palestino-israelí. Tampoco podemos afirmar que en ausencia de un objetivo alcanzado se deba hablar de fracaso absoluto. Nos inclinamos por considerar que los esfuerzos no han sido suficientes para resolver el caso del problema palestino.

En este tema del conflicto en Medio Oriente y el caso palestino, la Santa Sede ha participado de manera directa y activa. Como hemos apuntado, sus esfuerzos no han sido suficientes pero no ha dejado de insistir en el tema. En este sentido, el 23 de julio de 2015, el arzobispo Bernadito Auza, nuncio apostólico y observador permanente de la Santa Sede ante Naciones Unidas, realizó una intervención ante el Consejo de Seguridad, en un debate abierto sobre la situación en Medio Oriente incluida la “cuestión de Palestina”. En ese momento, en 2015, la presidencia del Consejo de Seguridad estaba a cargo de Nueva Zelanda quien organiza el debate abierto.

La Santa Sede, declara que continúa monitoreando, dando seguimiento al tema de la situación en Medio Oriente, en donde además ha habido varios

¹²⁸ *Ibidem*, p. 267

conflictos que han ido subiendo de intensidad. Lamenta que la comunidad internacional, no haya podido desarrollar una respuesta adecuada a tal situación y que, por otro lado, pareciera haberse acostumbrado a estos conflictos. En particular, el caso de Siria ha sido constantemente abordado por la Santa Sede en diferentes foros y por diferentes representantes suyos. La referencia es explícita al “Estado Islámico” como grupo terrorista responsable de agravar la situación en esas latitudes.

El terrorismo de este grupo ha provocado, a su vez, el desplazamiento de miles de refugiados en Líbano y Jordania, principalmente. Ello debería de provocar una reacción urgente de solidaridad internacional. Y con la llegada a la presidencia del Consejo de Seguridad de Nueva Zelanda, espera la Santa Sede la estabilidad en la presidencia de dicho Consejo.

En ese contexto, el observador permanente de la Santa Sede, recuerda las dificultades que miles de católicos y de otras minorías étnicas y religiosas. Los conflictos en esa zona han disminuido la presencia de creyentes en la zona de manera grave, aún cuando algunos cristianos han estado presentes desde los inicios de la cristiandad en la zona, reconoce el también nuncio apostólico. Asegura que su delegación desea seguir cooperando con sus conciudadanos en sociedades y en el funcionamiento armoniosos del edificio para el bien común, como promotores de la paz, de la reconciliación y del desarrollo.

Dentro de las palabras dirigidas por el nuncio, hay una pausa para expresar su aprecio por el acuerdo que se ha alcanzado entre la República Islámica de Irán y el grupo 5+1. Tras esta referencia, el nuncio recuerda la firma reciente del Acuerdo alcanzado entre la Santa Sede y Palestina.

On 26 June this year, the Holy See and the State of Palestine signed the Comprehensive Agreement that follows the Basic Agreement between the Holy See and the Palestinian Liberation Organization (PLO) of 15 February 2000. This Agreement is indicative of the progress made by the Palestinian Authority in recent years, above all in the level of international support it has acquired, as exemplified by UN Resolution 67/19, which, inter alia, recognizes Palestine as a non-member Observer State¹²⁹.

¹²⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2015/documents/rc-seg-st-20150723_auza-palestinian-question_en.html [septiembre de 2015]

El nuncio asegura que este Acuerdo es un indicativo del progreso realizado por la Autoridad Palestina en años recientes, lo que ha permitido alcanzar cierto soporte internacional de nivel, como la Resolución 67/19 de Naciones Unidas, cuando se acordó otorgar el estatuto de Observador no miembro a Palestina. La Santa Sede espera con este Acuerdo, asegura el observador permanente, pueda ser en cierta manera un estímulo para alcanzar una solución al conflicto entre Israel y Palestina.

Una de las últimas intervenciones de la Santa Sede que hemos podido analizar, es la que fue presentada el 8 de septiembre de 2015, en la Conferencia sobre la Protección de Víctimas de Violencia Étnica y Religiosa en el Oriente Medio, a cargo de Paul Richard Gallagher, Secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede. En su intervención, Gallagher aborda las consecuencias que él llama “más delicadas y al mismo tiempo más olvidadas”¹³⁰ de un conflicto que hace años sacude Medio Oriente, refiriéndose expresamente a las víctimas de la violencia de la violencia étnica y religiosa. A nuestro entender, el conflicto en Medio Oriente es un tema que tiene que ver más con la identidad de una nación y cómo esa nación se define frente al otro que con temas de persecución religiosa. Bien es cierto que las consecuencias suelen afectar a todos, incluyendo aquellos que profesan una fe pero es distinto considerar que el conflicto es uno de origen e interpretación a nivel de persecución religiosa.

Pero en la visión del diplomático de la Santa Sede, pareciera considerar que el conflicto en Medio Oriente es uno de origen religioso. “Están en juego en esta cuestión principios fundamentales tales como el valor de la vida, la dignidad humana, la libertad religiosa y la convivencia pacífica y armoniosa entre las personas y los pueblos”¹³¹. En efecto, los conflictos en esa zona del planeta impactan o traen consecuencias de todo tipo y muchas personas tienen que dejar sus hogares huyendo de la violencia pero eso no significa que sean perseguidos por su fe. En países en donde Estados Unidos ha iniciado alguna guerra (léase Irak o Afganistán), los ataques contra la población civil afectaba no solo a las minorías sino principalmente a las mayorías musulmanas pero eso no implicaba que estábamos asistiendo a una guerra de origen religioso,

¹³⁰ *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, n. 37

¹³¹ *Ídem*

como sí en su momento lo referimos en el capítulo II cuando analizamos Las Cruzadas como estrategia de expansión del catolicismo.

Coincidimos con el diplomático de la Santa Sede cuando asegura que el fenómeno continúa hasta estas fechas toda vez que se perpetúan las violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario por parte de llamado Estado Islámico. De aquí que su intervención en la Conferencia llevada a cabo en París, aborde el problema de las minorías étnicas y religiosas bajo tres argumentos: 1) Sensibilizar a la comunidad internacional para hacer frente a la emergencia humanitaria y garantizar las condiciones mínimas de seguridad para las minorías y para las comunidades católicas; 2) Garantizar el derecho de los refugiados a regresar y vivir con dignidad y seguridad en su país de origen; 3) Afrontar el fenómeno del terrorismo y promover el diálogo interreligioso.

El primer argumento –así lo llama el diplomático- tiene que ver con el respeto a los derechos humanos y, específicamente, a la libertad religiosa. Nos permitimos referirnos en estas líneas a una discusión que se llevó a cabo cuando se estaban haciendo los preparativos para la Declaración sobre la Eliminación de todas las formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la religión o en las convicciones. En esos trabajos previos, se discutió por parte de algunos países musulmanes, el asunto relacionado con el derecho a cambiar de religión. En la discusión, se terminó por dejar fuera ese derecho a fin de evitar que se retiraran de la mesa de trabajo los representantes de esos países. Muchos años después de esta discusión, el diplomático de la Santa Sede retoma en su intervención el tema del derecho a cambiar de religión y lo explica de la siguiente manera.

*Es importante insistir en la libertad religiosa, que obviamente incluye la libertad de cambiar de religión. En numerosos países de Oriente Medio, de hecho, existe la libertad de culto, mientras que el espacio de la libertad religiosa a veces es, realidad, muy limitado. El aumento de este espacio de libertad se convierte en una exigencia para garantizar a todos los miembros de las diversas comunidades religiosas la verdadera libertad de vivir y profesar su fe.*¹³²

¹³² *Ídem*

Hasta aquí, hemos insistido en que la Santa Sede interpreta de manera sesgada el derecho a la libertad religiosa. También hemos afirmado que utiliza su posición privilegiada como estado sujeto del derecho internacional para evadir una responsabilidad moral –esa a la que tanto apela- y hasta legal, en muchos temas relacionados con la violación de muchos derechos, convenciones y tratados internacionales. Ahora, en este discurso, podemos comprobar, una vez más, que sigue habiendo una interpretación parcial, ajustada a las conveniencias de la Santa Sede, del derecho a la libertad religiosa, porque cuando el también monseñor Gallagher, refiere la libertad a cambiar de religión, lo hace sabiendo que en ese espacio geográfico, los países de mayoría musulmana no están de acuerdo con dicha libertad. No es que esa postura sea la correcta, la de los países de mayoría musulmana, pero defender la libertad religiosa apelando al derecho a cambiar de religión, resulta poco ético sabiendo que el conflicto en la zona es sumamente complejo.

El segundo argumento nos parece sumamente importante en la medida en que apunta a establecer políticas migratorias y de retorno a sus lugares de origen, adecuadas para los miles de refugiados que actualmente se encuentran en tránsito hacia otros lugares menos conflictivos.

El tercer argumento, el de afrontar el fenómeno del terrorismo y promover el diálogo interreligioso es aún más interesante. Veamos en qué términos lo expone el diplomático.

Se deben encontrar mecanismos para animar a todos, en particular los países de mayoría musulmana, a hacer frente al terrorismo de una manera seria, con especial atención a la cuestión de la educación. En este sentido, es importante que la enseñanza en las escuelas, el uso de internet y también el contenido de los sermones de los líderes religiosos no de ocasión a comportamientos intransigentes y extremistas, o a la radicalización, sino que al contrario promuevan el diálogo y la reconciliación.¹³³

El diplomático afirma que la enseñanza en las escuelas, el uso de internet y el contenido de los sermones de los líderes religiosos pueden dar ocasión a comportamientos intransigentes y extremistas o a la radicalización. No matiza absolutamente ninguna de sus palabras. Si buscáramos el origen de

¹³³ *Ídem*

los fundamentalismos islamistas, el diplomático ya nos habría dado una respuesta y bastaría con analizar la enseñanza en las escuelas, qué se ve en internet y el contenido de los sermones religiosos para comprobarlo o no. Tal afirmación nos parece, por lo menos, temeraria. No somos expertos en temas del Islam ni su interpretación en los países de Oriente Medio, pero generalizar las afirmaciones en nada contribuye al diálogo al que luego apela el diplomático.

Termina exponiendo que el diálogo interreligioso debe ser promovido, porque ese diálogo constituye un

(...) antídoto contra el fundamentalismo que afecta a las comunidades religiosas. Los líderes religiosos judíos, cristianos y musulmanes pueden y deben desempeñar un papel clave en la promoción tanto del diálogo interreligioso e intercultural como de una educación a la comprensión recíproca. Además, estos debe denunciar claramente la manipulación de la religión para justificar la violencia. Es importante promover una separación positiva y respetuosa entre la religión y el Estado.¹³⁴

Hemos hecho referencia a esta participación de la Santa Sede, para resaltar que su prioridad en el conflicto en Medio Oriente es la protección de las minorías religiosas y no tanto el tema de la resolución del conflicto entre Palestina e Israel. La estrategia que encontramos en esta participación, está diseñada para apelar a la protección de las minorías religiosas en Medio Oriente y que eso, de alguna manera, contribuya a la solución del conflicto entre Israel y Palestina. Algunos autores aseguran que la diplomacia de la Santa Sede debería ajustarse a una visión más integral y de alcance regional, no una más general y unilateral como la que actualmente lleva.

A continuación analizaremos la participación de la Santa Sede en tres Comités creados por Tratados Internacionales. El Comité de los Derechos del Niño, el Comité contra la Tortura, y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial.

¹³⁴ *Ídem*

3.4.2 Participación de la Santa Sede en los Comités creados por Tratados Internacionales de Naciones Unidas.

En este apartado, nos detendremos a analizar la participación de la Santa Sede en algunos de los Comités creados por los Tratados Internacionales ¹³⁵. La vigilancia y aplicación de las Convenciones o instrumentos internacionales se lleva a cabo a través de los Comités. Cada Comité da seguimiento a los Informes presentados por los Estados Partes de cada instrumento internacional por lo que nosotros analizaremos esos Informes, tanto iniciales como periódicos. Debido a que la Santa Sede únicamente ha firmado o ratificado algunos de los instrumentos internacionales en virtud de los cuales se han creados Comités, nuestro estudio se centrará en estos Comités: el Comité de los Derechos del Niño, el Comité contra la Tortura, el Comité para la Eliminación Racial.

En las siguientes líneas haremos una breve aproximación al primer informe inicial a manera descriptiva. Posteriormente, veremos de manera más analítica las respuestas que el Comité de Derechos del Niño, hacen a la Santa Sede sobre todo en temas de la interpretación y las reservas a la Convención sobre los Derechos del Niño ¹³⁶ (en lo sucesivo, la Convención).

¹³⁵ Los Comités creados en virtud de tratados de derechos humanos que se encargan de supervisar la aplicación de los principales tratados, son: el Comité de Derechos Humanos (CCPR, por sus siglas en inglés), que se encarga de vigilar el Convenio Internacional de Derechos Civiles y Políticos; el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR, por sus siglas en inglés), que se encarga de vigilar el Convenio Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD, por sus siglas en inglés) que se encarga de vigilar la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés) que se encarga de vigilar la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; el Comité contra la Tortura (CAT) que vigila la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos y Degradantes; el Comité de los Derechos del Niño (CRC, por sus siglas en inglés) que se encarga de vigilar el cumplimiento de la Convención de los Derechos del Niño y sus dos Protocolos Facultativos; el Comité para la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familias (CMW por sus siglas en inglés) que se encarga de monitorear la Convención Internacional para la Protección de los Derechos de los Trabajadores Migratorios y de sus Familias; el Comité sobre los derechos de Personas con Discapacidad (CRPD por sus siglas en inglés) que se encarga de monitorear la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad; y el Comité contra las Desapariciones Forzadas (CED, por sus siglas en inglés) que se encarga de monitorear la Convención contra las Desapariciones Forzadas.

¹³⁶ Aprobada el 20 de noviembre de 1989

3.4.2.1 Comité de los Derechos del Niño¹³⁷

El informe inicial que los Estados partes de la Convención sobre los Derechos del Niño¹³⁸ (en lo sucesivo Informe) deberían de haber presentado en 1992, fue presentado el 2 de marzo de 1994 por parte de la Santa Sede¹³⁹. En su Informe, la Santa Sede justifica que debido a su naturaleza, este documento no pudo presentarse con la estructura típica que determinó el Comité de los Derechos de los Niños (en lo sucesivo, el Comité).

La postura de la Santa Sede respecto al artículo 3 de la Convención -en donde se establece el interés superior del niño y se garantiza que los Estados partes se comprometen a la seguridad y protección del niño-, es interpretado por la Iglesia Católica como el reconocimiento de la dignidad propia del niño en su calidad de persona humana que, según el Informe, es la fuente de sus derechos y de los deberes de la sociedad para con él. Cita, como sustento de su afirmación, la exhortación “Familiaris Consortio” y parte del discurso pronunciado por Juan Pablo II en Naciones Unidas, el 2 de octubre de 1979.

El Informe enmarca los párrafos 5 y 6 del Preámbulo, y los artículos 5, 9, 10, 11, 16, 18.1, y 2, 19, 20, 21, 25, 27.4, y 39 de la Convención, en lo que la Santa Sede llama los derechos y el bienestar del niño en el contexto de la familia. También considera que el párrafo 7 del preámbulo, así como los artículos 6, 23, 24, 26, y los párrafos 1 a 3 del artículo 27 de la Convención, están sustentados en lo que la doctrina social católica llama “el derecho a la vida”. Lo mismo que el derecho a la educación declarados en los artículos 28, 29 y 31 de la Convención, no son incompatibles con los documentos de la doctrina social católica que refieren en el Informe. De igual forma, los artículos 14 y 15 de la Convención, referentes al derecho de la libertad religiosa de los

¹³⁷ El Comité de los Derechos del Niño es el órgano de expertos independientes que supervisa la aplicación de la Convención de los Derechos del Niño por sus Estados Partes. El Comité también supervisa la aplicación de los dos Protocolos Facultativos de la Convención, relativos a la participación de niños en los conflictos armados y a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía. Todos los Estados Partes deben presentar al Comité informes periódicos sobre la manera en que se ejercitan los derechos. Inicialmente, los Estados deben presentar un informe dos años después de su adhesión a la Convención y luego cada cinco años. El Comité examina cada informe y expresa sus preocupaciones y recomendaciones al Estado Parte en forma de “Observaciones Finales”. Examina los informes adicionales que deben presentar los Estados que se han adherido a los dos protocolos facultativos de la Convención.

¹³⁸ CRC/C/3/Add.27 del 28 de marzo de 1994

¹³⁹ La Santa Sede se adhirió a la Convención sobre los Derechos del Niño el 20 de abril de 1990 por lo que debió de haber presentado su informe inicial en 1992.

niños, está de acuerdo con los documentos conciliares católicos, según el Informe presentado por la Santa Sede.

Pero en el inciso F del punto 12, la Santa Sede aclara cómo fue su participación en la Convención. Asegura haber participado con los esfuerzos de la comunidad internacional por definir mejor los derechos del niño y, antes de adherirse a la Convención sobre los Derechos del Niño el 20 de abril de 1990 –dice la Santa Sede– participó activamente en los trabajos preparatorios con miras a la elaboración de ese instrumento

13. Su Eminencia monseñor Renato Martino, Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, dijo en una conferencia de prensa, con motivo del depósito del instrumento de adhesión en Nueva York: “La Santa Sede ha apreciado los esfuerzos largos y difíciles que condujeron a la Convención sobre los Derechos del Niño y ha tomado nota de la contribución positiva que este documento puede aportar a los numerosos aspectos del bienestar del niño. El texto de la Convención constituye, sin embargo, el fundamento mínimo para poder llegar a un acuerdo y, por lo tanto, presenta aspectos respecto de los cuales las partes no manifiestan una satisfacción completa (...) A fin de evitar más retrasos en este largo proceso, y habida cuenta de que el texto aprobado contribuirá a salvaguardar los derechos del niño, la Santa Sede aprobó, aunque con algunas reservas, el texto final”. (L’Osservatore Romano, edición semanal en francés, No. 20, 15 de mayo de 1990, pág. 4).¹⁴⁰

Las reservas que hizo la Santa Sede respecto a la Convención fueron tres. Reserva a:

La Santa Sede, conforme a lo dispuesto en el artículo 51, se adhiere a la Convención sobre los Derechos del Niño con las reservas siguientes: a) entiende que la frase “la educación y servicios en materia de planificación de la familia” se refiere solamente a aquellos métodos de planificación de la familia que considera moralmente aceptables, es decir, los métodos naturales de planificación de la familia.¹⁴¹

La cuestión de los métodos para la planificación familiar, y el tema de la educación y servicios en materia de planificación familiar, que viene descrito en el párrafo 2 del artículo 24 de la Convención, también fue incorporado como reserva por parte de la Santa Sede. De acuerdo con su argumento, la Iglesia recomienda una planificación responsable de la dimensión de la familia,

¹⁴⁰ CRC/C/3/Add.27, pp. 7 y 8

¹⁴¹ *Ídem*

cuando los padres adoptan decisiones sobre la procreación por motivos justos y utilizan métodos de regulación natural de fecundidad. El Informe de la Santa Sede no omite precisar y dejar clara su postura: La Iglesia desea además que la educación pueda transmitir este punto de vista y se opone a la contracepción, la esterilización y el aborto.

Esta reserva, al igual que las que veremos en las Conferencias Mundiales de Población y Desarrollo y de la Mujer, nos permiten vincular nuestras afirmaciones anteriores, en el sentido de que los Acuerdos o Concordatos buscados y promovidos por la Iglesia Católica, tienen el interés de obtener prerrogativas que otros Estados no tienen, que le permitan sentar las bases mínimas para promover su visión moral católica. Eso lo ha venido logrando al incluir acuerdos específicos relacionados con el tema de establecer la religión religiosa en las escuelas públicas. Lo hemos visto en los acuerdos que revisamos anteriormente. Pero ahora, con esta afirmación de que la educación que imparte la Iglesia Católica –a través de la materia en las escuelas públicas- transmita ese punto de vista a las generaciones, nos permite entender el alcance de su participación. Este asunto no es menor y no sería ningún problema si ese trabajo lo hicieran los padres con sus hijos, haciendo uso de su derecho. Pero en la falsa interpretación que de los textos legales hace la Santa Sede, lo que pretende es imponer su visión moralista de la sociedad como una visión universal.

La Reserva b). [La Santa Sede] interpreta los artículos de la Convención de manera que permita salvaguardar los derechos primordiales e inalienables de los padres, en particular los derechos que conciernen a la educación (arts. 13 y 28), la religión (art. 14), la asociación con otros (art. 15) y la intimidad (art. 16). Es evidente que los derechos de los niños han de ser protegidos cuando se demuestre que se han cometido abusos en el seno de la familia. Sin embargo, en circunstancias normales las autoridades civiles no deben intervenir habida cuenta de los derechos primordiales e inalienables de los padres, en especial en todo lo relativo a la educación, la religión, la asociación con otras personas y la vida privada.¹⁴²

Y en su explicación más amplia, la Santa Sede asegura que algunos padres están preocupados porque los artículos relacionados con la educación, no protegen –dice el Informe- adecuadamente los derechos de los padres

¹⁴² *Ídem*

frente al control del Estado. Por supuesto que tal preocupación es inexistente pero la manipulación del derecho a la libertad religiosa que siempre ha hecho la Santa Sede, es lo que le permite justificar su preocupación, porque asegura que la misma está relacionada con los padres que quieren educar a sus hijos según su propia religión, en escuelas religiosas o en el hogar.

La Reserva c: Se refiere a la aplicación de la Convención en el contexto particular del Estado de la Ciudad del Vaticano: [La Santa Sede] considera que la aplicación de la Convención ha de ser de hecho compatible con la naturaleza particular del Estado de la Ciudad del Vaticano y las fuentes de su derecho objetivo (artículo 1 de la Ley de 7 de junio de 1929, No. 11) y, habida cuenta de su limitada extensión, con su legislación en materia de nacionalidad, acceso y residencia¹⁴³.

En el Informe Inicial presentado por la Santa Sede, asegura que ha intervenido en diversas ocasiones para defender y promover la Convención sobre los Derechos del Niño. Cita, para sustentar su afirmación, especialmente seis de las posiciones más específicas adoptadas por ella. La primera, un mensaje de Juan Pablo II con ocasión de la Cumbre Mundial a favor de la Infancia, el 29 de septiembre de 1990; una Alocución pronunciada por el Papa Juan Pablo II durante la clausura de la Conferencia Internacional sobre el Niño, organizada por el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Servicios de Salud, el 20 de noviembre de 1993. En esa Alocución, Juan Pablo II se pronunció – dice el Informe- “solemnemente a favor de la ratificación universal de la Convención”. La tercera referencia fue un Mensaje dirigido el 1º de enero de 1994 por el Papa Juan Pablo II a la Jornada Mundial de la Paz. La cuarta referencia es una intervención del cardenal Agostino Casaroli, representante de la Santa Sede en la Cumbre Mundial a favor de la infancia, el 30 de septiembre de 1990. La quinta referencia es la intervención del cardenal Alfonso López Trujillo, Presidente del Consejo Pontificio para la Familia, ante el Primer Congreso Mundial sobre la Familia y los Derechos del Niño, celebrado en Sydney, del 4 al 9 de julio de 1993. Finalmente, Renato Martino, Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas de esos años, se ha

¹⁴³ *Ibidem*, p.10

manifestado repetidamente sobre la Convención, en especial durante la reunión sobre los Derechos del Niño, en junio de 1992¹⁴⁴.

Siguiendo con el Informe Inicial presentado por la Santa Sede, en el apartado A. Estructuras de la Santa Sede y de la Iglesia relativas al niño, señala cuáles son las instancias involucradas y relacionadas con la Convención de los Derechos del Niño al interior de la Iglesia Católica: el Consejo Pontificio para la Familia, presidido por el cardenal Alfonso López Trujillo; la Congregación para la Educación Católica, dirigida por el cardenal Pío Laghi, que se ocupa de las cuestiones de la educación; el Consejo Pontificio para los Laicos, dirigido por el cardenal Eduardo Pironio, que se ocupa de las relaciones con las Organizaciones Internacionales Católicas, algunas de las cuales se dedican a trabajar con temas directamente relaciones con el niño; y, finalmente, el Consejo Pontificio para la Pastoral sobre Servicios Sanitarios, presidido por el cardenal Fiorenzo Angelini, que se interesa de los temas de salud.

En un punto siguiente pero también relacionado con las instancias que al interior de la Iglesia Católica son responsables de la aplicación de la Convención, el Informe Inicial describe el trabajo realizado por la Obra Pontificia de la Infancia Misionera, fundada 150 años atrás y que tiene por objetivo reunir a los niños católicos para que ayude a los niños pobres del mundo entero, sin distinción de raza, religión o sexo. Esta organización mundial es única en la medida que moviliza a los niños para ellos mismos ayuden a otros –asegura el Informe-. En 1991, la organización en Estados Unidos obtuvo una colecta de 13,210,000 dólares para realizar proyectos de supervivencia, protección y desarrollo de otros niños. “Esta Obra Pontificia fue objeto de una distinción por parte de la UNESCO en mayo de 1993, con motivo del Día internacional de la Alfabetización”.¹⁴⁵

En el párrafo 21, el Informe Inicial describe las Organizaciones católicas internacionales que se dedican exclusivamente al servicio del niño: la Oficina Internacional Católica de la Infancia, con sede en Ginebra, que es una entidad consultiva ante el Consejo Económico y Social y el UNICEF. Dicha Organización promueve múltiples iniciativas relacionadas con la asistencia,

¹⁴⁴ *Ídem*

¹⁴⁵ *Ibídem* p.11

formación, investigación y desarrollo a favor de los niños. Además de la citada Organización, se encuentra también el Movimiento Internacional de Apostolado de los Niños (MIDADEN), con sede en París, entidad consultiva ante el Consejo Económico y Social, el UNICEF y la Organización Internacional del Trabajo. Fue creado para coordinar los numerosos movimientos de evangelización de los niños existentes en el mundo. Su objetivo es apoyar la formación, el desarrollo humano y la fe cristiana de todos los niños. Finalmente, aborda el tema de las Conferencias episcopales regionales y de las conferencias episcopales nacionales.

En el mismo Informe Inicial, en el apartado B. Aplicación de la Convención, la Santa Sede asegura que a favor de la salud de los niños, existe una red de 21,757 instituciones sanitarias, especialmente en los países en desarrollo, con el fin de contribuir a los esfuerzos de los Estados en esta esfera. En 5,000 hospitales y 14,000 ambulatorios la Iglesia ofrece atención especial a los niños y a las madres¹⁴⁶.

En materia de educación, el Informe asegura que las actividades de la Iglesia Católica están orientadas hacia la educación de la personal del niño, concebida en todas sus dimensiones. La Iglesia considera que su propia labor de formación religiosa aporta una contribución esencial a una educación auténtica de los niños. La tarea educativa –dice el Informe Inicial- corresponde en primer lugar a la familia, a la que la Iglesia Católica respalda y asiste en esta tarea. Todo ello, en las 160,898 escuelas católicas que, al 1º de enero de 1991, acogía a 40,975,865 alumnos. Estas instituciones se hallan bajo la responsabilidad de los obispos y casi siempre son confiadas a congregaciones religiosas.¹⁴⁷

El Informe Inicial, presentado en 1994 con dos años de retraso, le dedica un punto a los niños explotados sexualmente.

En un discurso pronunciado ante el Consejo Ejecutivo de la Organización Mundial del Turismo, el Papa Juan Pablo II declaró: “Debo hacerme eco de las palabras de algunos obispos de Asia que han manifestado su horror ante las prácticas degradante del turismo sexual. Jóvenes, chicos y chicas son arrastrados a esta industria, que las trata como simples objetos. Con ustedes, oigo la voz de millares de niños que son objeto de abusos y están

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.13

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.14

*privados de su dignidad física y moral. Ellos nos piden que les garanticemos la protección que le es debida en virtud de los instrumentos internacionales y que requiere la conciencia humana”*¹⁴⁸

A manera de conclusión de su Primer Informe Inicial, la Santa Sede cierra con un mensaje dirigido por Juan Pablo II en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia, el 22 de septiembre de 1990. En su mensaje, Juan Pablo II aseguró que la pronta adhesión de la Santa Sede a la Convención sobre los Derechos del Niño, concuerda con la tradición bimilenaria de servicio de la Iglesia Católica a favor de los necesitados material o espiritualmente, entre los cuales los niños han sido siempre objeto de una atención especial.

Entre la presentación del Informe Inicial por parte de la Santa Sede y las Observaciones finales que realiza el Comité en noviembre de 1995, hay una reunión de alto nivel entre los expertos del Comité y diplomáticos de la Santa Sede. De ella se da cuenta en las Observaciones que da el Comité, mismas que quedaron en el documento que a continuación comentamos.

El Comité agradece –dice el documento- “por el franco y abierto diálogo entablado con una delegación de alto nivel. El Comité toma nota de las respuestas dadas a las preguntas formuladas por los miembros y de la documentación facilitada al Comité durante el debate, que permitió evaluar mejor el papel de la Santa Sede en la aplicación de la Convención”.¹⁴⁹

El 27 de noviembre de 1995, el Comité de los Derechos del Niño, en el décimo periodo de sesiones, presentó el Examen de los Informes Presentados por los Estados Partes con Arreglo al Artículo 44 de la Convención. El Examen considera como factores positivos los esfuerzos de la Santa Sede con miras a fomentar la ratificación universal de la Convención, el importante papel de la Santa Sede y sus fieles, que podría ayudar al alcance de los objetivos de la Convención, y de la red de instituciones y estructura establecida por la Santa Sede.

Pero también expone los temas de preocupación para el Comité y para la Convención en sí misma.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.15

¹⁴⁹ CRC/C/15/Add. 46 con fecha del 27 de noviembre de 1995

7. Al Comité le preocupan las reservas formuladas por la Santa Sede a la Convención sobre los Derechos del Niño, particularmente las relativas al pleno reconocimiento del niño como sujeto de derechos.

8. Al Comité le preocupa que la discriminación entre niños pueda producirse en escuelas e instituciones católicas, particularmente con relación al sexo.

9. Al Comité le preocupa la insuficiente atención prestada al fomento de la educación de los niños en cuestiones de salud, y el desarrollo de la atención sanitaria preventiva, la orientación de los padres y los servicios de planificación de la familia, a la luz de las disposiciones de la Convención¹⁵⁰.

A este nivel es cuando la discusión entre la visión de la Iglesia Católica y los instrumentos internacionales interpretados bajo la visión de la misma, comienza a ser incompatible en estos puntos que se convierten en puntos medulares para el análisis. La Iglesia Católica no renunciará a pretender imponer su visión y su sesgada interpretación de los instrumentos internacionales. Eso está claro. El problema está que luego, esa visión y su particular interpretación, son incorporados en los acuerdos o concordatos que firma la Santa Sede con los Estados. Y en estos tratados garantiza que su visión será la que deba de respetarse por encima de los instrumentos internacionales.

El Comité, en el documento que venimos comentado, también realiza una serie de sugerencias y recomendaciones en los siguientes términos:

Primero, que reexamine sus reservas a la luz de la del documento final de la Conferencia Mundial de Derechos con miras a retirarlas. Insta a la Santa Sede a seguir desempeñando su papel activo con el fin de proteger y promover los derechos consagrados en la Convención. Advierte sobre la necesidad de que los profesionales y trabajadores voluntarios que se dedican a la educación y protección de los niños, reciban educación y formación adecuadas. Si bien en este punto el Examen no explicita que se refiere al tema de la educación sexual, se infiere del documento y las observaciones realizadas que se trata de este asunto en particular.

Una estrategia a resaltar en las recomendaciones y sugerencias que realiza el Comité en este Examen, es que le propone a la Iglesia Católica que la Convención se incluya en los programas de estudio de las escuelas católicas

¹⁵⁰ CRC/C/15/Add. 46 p. 2

y que estos programas deberían de reflejar el espíritu y las ideas de la Convención así como los objetivos de la educación establecidos en los artículos 28 y 29.

La reserva b que hizo la Santa Sede, no reconoce de manera clara el interés superior del niño ni su derecho a decidir. Por eso, el Comité de manera tajante, le recomienda a la Santa Sede, lo siguiente:

13. El Comité recomienda que se aclare la posición de la Santa Sede con respecto a la relación entre los artículos 5 y 12 de la Convención. A este respecto, desea recordar su opinión de que los derechos y prerrogativas de los padres no pueden socavar los derechos de los niños reconocidos por la Convención, especialmente el derecho del niño a expresar sus opiniones o a que éstas se tengan debidamente en cuenta.¹⁵¹

Posteriormente, los Estados partes deberían de haber entregado en 1997 un segundo informe periódico. La Santa Sede lo presenta el 27 de septiembre de 2011 pero este Segundo Informe¹⁵² es publicado el 22 de octubre de 2012. Pero antes de entregar este Segundo Informe, los Estados partes deberían de haber entregado sus informes iniciales en virtud del artículo 12, párrafo 1 del Protocolo facultativo relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía, en 2003. La Santa Sede entrega el 17 de mayo de 2010 su Primer Informe del Protocolo facultativo en virtud del artículo 12¹⁵³. Este Primer Informe del Protocolo en virtud del artículo 12 de la Convención, fue publicado el 8 de noviembre de 2012. También esa fecha, el 17 de mayo, presenta su Primer Informe del Protocolo facultativo en virtud del artículo 8 de la Convención relativo a la participación de los niños en conflictos armados¹⁵⁴. Este Primer Informe del Protocolo en virtud del artículo 8 fue publicado el 22 de octubre de 2012.

Entonces, en estas líneas seguiremos el orden cronológico de presentación y no de publicación de los Informes que sería en los siguientes términos: Informe Inicial del Protocolo facultativo en virtud del artículo 12 (en lo sucesivo Informe facultativo art. 12), Informe Inicial del Protocolo facultativo en virtud del artículo 8 (Informe facultativo art. 8), así como Segundo Informe

¹⁵¹ CRC/C/15/Add. 46 p. 3

¹⁵² CRC/C/VAT/2 fecha de recepción de 27 de septiembre de 2011.

¹⁵³ CRC/C/OPSC/VAT/1 fecha de recepción el 17 de mayo de 2010

¹⁵⁴ CRC/C/OPAC/VAT/1 fecha de recepción el 17 de mayo de 2010

periódico en virtud del artículo 44 de la Convención (en lo sucesivo Segundo Informe).

Retomando el tema de las reservas de la Santa Sede de la Convención sobre los Derechos del Niño, y de las sugerencias y recomendaciones que le hiciera el Comité en 1995, la Santa Sede responde en este Informe facultativo art. 12, que reafirma sus tres reservas, así como una declaración interpretativa efectuada de conformidad con el artículo 51 de la Convención. Añade, además, a las reservas realizadas, que la frase “la educación y servicios en materia de planificación de la familia” contenida en el artículo 24, párrafo 2, se refiere solamente a aquellos métodos de planificación de la familia que considera moralmente aceptables, es decir, los métodos naturales de planificación familia. En los mismos términos de precisión retoma su postura de las otras dos reservas a la Convención.

Pero en lo que respecta a la declaración interpretativa que comenta en el Informe facultativo art.12, la Santa Sede considera que el noveno párrafo del preámbulo de la Convención sobre los Derechos del Niño, se constituirá en la perspectiva para la interpretación del resto del articulado de la Convención.

Hay, además, una condena sobre la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía, así como la transferencia con fines de lucro de órganos, el trabajo forzoso y la explotación del niño. Describe en los apartados I al V las actividades que la Santa Sede ha hecho para fomentar los derechos del Niño, entre otras referencias a difusión, eventos y actividades pastorales.

Hacia el final del Informe facultativo art.12, la Santa Sede asegura que no se ha promulgado ninguna ley para el Estado de la Ciudad del Vaticano que tipifique como delito la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía según se define en el Protocolo facultativo. No obstante, los delitos análogos se castigan en virtud de las leyes supletorias italianas, dice el Informe, de conformidad con el Código Penal Italiano y el Código de Procedimiento italiano.

El otro documento, el Informe facultativo art. 8, reproduce el mismo texto que el Informe del otro Protocolo facultativo en virtud del artículo 12. Reafirma las reservas hechas por la Santa Sede a la Convención y amplía sus razones de la declaración interpretativa. Luego, el Informe facultativo en virtud del

artículo 8, aclara el tema de la Guardia Suiza, mismo que no constituye propiamente un cuerpo de policía. Repite todas las actividades, eventos, declaraciones, conferencias, programas y entidades que participan a nivel mundial en la promoción de los derechos de los niños.

El tercer documento es el Segundo Informe periódico presentado por la Santa Sede en virtud del artículo 44 de la Convención, mismo que debería de haberse presentado en 1997 pero que fue entregado doce años después, el 27 de septiembre de 2011. Este Segundo Informe incluye los dos que hemos mencionado líneas arriba, el del Protocolo facultativo en virtud del artículo 12 y el Protocolo facultativo en virtud del artículo 8, ambos de la Convención.

La Santa Sede, en este Segundo Informe, ratifica sus reservas en los mismos términos y enfatiza.

13. Las tres reservas y la declaración interpretativa son necesarias en la medida en que la Convención sobre los Derechos del Niño establece unos criterios mínimos de conducta aceptable (véase el artículo 41 de la Convención). La Santa Sede procura ampliar aún más la protección y “desarrollar los talentos naturales de los niños, y lo que es más importante, propiciar el pleno desarrollo espiritual de sus ciudadanos más jóvenes, desde el primer momento de la concepción” (The Holy See and Children: The Participation of the Holy See at the World Summit for Children, Path to Peace Foundation, 1995, pág. 10).

[...]

15. La Santa Sede considera que dichas reservas y declaración interpretativa no son “incompatibles con el objeto y fin” de la Convención, sino que, al contrario, se ajustan a su artículo 51, párrafo 2. Además, ningún Estado parte ha formulado objeción alguna a dichas reservas al artículo 51, párrafo 2, por considerarlas incompatibles con el objeto y el fin de la Convención [...] Por otra parte, la Santa Sede sostiene que dichas reservas y declaración interpretativa se atienen al espíritu original de la Convención y contribuyen a su objeto y fin.¹⁵⁵

Hay, en la posición de la Santa Sede, una posible contradicción cuando asegura que sus reservas se ajustan al artículo 51 pero en el párrafo 13, afirma que la Santa Sede va más allá de esos criterios mínimos que enuncia el artículo 41 por lo que, con ello, “procura ampliar aún más” la protección y el desarrollar los talentos naturales de los niños. Puede que la palabra “ajustar” no haya sido la adecuada para argumentar mantener las reservas pero considerar que la interpretación de la Santa Sede en esas reservas va más allá

¹⁵⁵ CRC/C/VAT/2, p.6

de los criterios mínimos, más que convencer sobre su argumentación la pone en duda. No puede ir “más allá” de la Convención si no ha podido eliminar las reservas a la misma.

En una argumentación distinta, asegura en el siguiente párrafo, lo siguiente.

16. La Santa Sede insiste en que la permisibilidad de la formulación de una reserva se basa en el concepto de que “ningún Estado está vinculado en el derecho internacional sin su consentimiento en el tratado” (A/CN.4/477/Add.1, 18). Y, puesto que el consentimiento constituye “la esencia misma de todo compromiso convencional” (A/CN.4/447/Add.1, 75), las reservas permiten a los Estados ratificar su tratado pese a su falta de acuerdo sobre el texto de cada disposición o, en el caso de la Santa Sede, a pesar de sus “preocupaciones de carácter ético” (Secretario de Estado de la Santa Sede, en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia, 30 de septiembre de 1990).¹⁵⁶

En esta afirmación, hay ya un claro enfrentamiento con posiciones fundamentadas en aspectos distintos, entre la Santa Sede y el Comité. Por un lado, la recomendación hecha por parte del Comité de retirar las reservas iba acompañada de otras recomendaciones en los que el Comité ponía el dedo en el fin último de la Santa Sede, al sugerirle que incluyera la formación de todo su ejército de voluntarios en temas relacionados con la Convención. Por otro lado, la Santa Sede considera –a la luz del párrafo antes citado- que su derecho a la reserva ha sido cuestionado por lo que se defiende con argumentos legales. Pero más adelante, la Santa Sede asegura que mantener sus reservas es mucho más importante si se tiene en cuenta las tentativas de redefinir o crear nuevos términos, derechos o principios que no se ajustan a una visión auténtica y holística de la persona humana y de sus derechos y deberes ni constituyen una interpretación de buena fe del texto de la Convención.

Así que, por un lado, su argumento inicial de mantener las reservas porque son perfectamente compatibles con la Convención ahora ya no se sostiene por sí solo, puesto que más bien pretende mantenerlas por si alguien cae en la tentación de redefinir o crear nuevos derechos con los cuales la Santa Sede no pudiera estar de acuerdo. Y máxime si esos posibles nuevos derechos no se ajusta a su visión “auténtica y holística de la persona humana”.

¹⁵⁶ *Ídem*

Todo el apartado B y C del Segundo Informe, reafirman su postura y argumentación moral con base en sus principios religiosos y cómo estos principios pueden estar en contra de las propias disposiciones de la Convención.

Cabe mencionar que sobre todo el los Informes de los Protocolos facultativos, se hace referencia al tema de los abusos sexuales cometidos por sacerdotes católicos a menores de edad en diversas partes del mundo. En este Segundo Informe, se retoma lo expuesto en ambos Informes de los Protocolos facultativos, quedando de la siguiente manera:

97. El abuso sexual de los niños. En su informe inicial sobre Protocolo facultativo relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía, la Santa Sede ha proporcionado amplia información sobre sus actividades a nivel mundial para luchar contra el abuso sexual y la explotación sexual de los niños, en lo que respecta específicamente a las cuestiones de la prevención, la protección, la prohibición, el rescate, la rehabilitación y la reintegración. También ha dado información específica en cuanto a los testimonios, declaraciones y acciones del Romano Pontífice en lo relativo al abuso sexual de menores cometido por clérigos y religiosos católicos. Vale la pena repetir lo que se dijo en el informe inicial presentado por la Santa Sede en virtud del Protocolo facultativo relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía en lo que se refiere a la Iglesia universal que, con su misión moral, espiritual y religiosa, está constituida como una sociedad fundada en la comunión de la fe, los sacramentos y la disciplina [...]»¹⁵⁷

En el numeral 98, la Santa Sede asegura que el derecho canónico aplica solo a los fieles católicos. Que desde siempre, la no injerencia del Estado en estos asuntos relacionados con el abuso sexual se ha impuesto. Que existe el derecho penal canónico que contiene normas aplicables a los delitos eclesiásticos que son actos precisos, extrínsecamente injustos, imputables al autor, que perturban el orden social de la Iglesia. Estos delitos –asegura el Segundo Informe- se refieren principalmente a la unidad y el funcionamiento de la Iglesia y a la administración de los sacramentos. Posteriormente enlista una serie de documentos y artículos del Derecho Canónico y asegura en uno de ellos que estos delitos han sido situados bajo la “competencia especial reservada a la Congregación para la Doctrina de la Fe”. Justifica, además, que

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.38

la actuación de la Iglesia en las investigaciones de estos delitos se lleven a cabo en secreto, con la intención –dice- de proteger a los testigos y acusados y preservar la integridad del proceso eclesiástico.

En materia de educación, el Segundo Informe de la Santa Sede, sostiene que la Iglesia Católica promueve y alienta el sistema de las escuelas católicas que, pese a no ser instituciones estatales, tienen una función pública. Las actividades educativas de estas escuelas católicas se llevan a cabo de acuerdo con su propia autoridad y responsabilidad dimanantes del derecho canónico, y de conformidad con las leyes de los respectivos Estados en los que operan:

- a) *La escuela católica es un lugar de educación integral de la persona humana a través de un claro proyecto educativo que tiene su fundamento en Cristo, orientado a obrar una síntesis entre fe, cultura y vida (...)*
- b) *b) La escuela católica es una comunidad educativa, constituida por la interacción y la colaboración de sus diversos componentes: estudiantes, padres, maestros, directores y personal administrativo.*¹⁵⁸

En ese mismo apartado relacionado con la educación, la Iglesia Católica asegura que al 31 de diciembre de 2008 había 195,397 escuelas católicas en el mundo, a las que asisten 54,666,553 estudiantes de diferentes orígenes religiosos. Por niveles educativos, los 6 millones, 398, 910 alumnos se distribuyen en 67,848 jardines de infancia; en 93,315 escuelas primarias, se encuentran 30 millones, 520,238 alumnos; mientras que en 42,234 escuelas secundarias (de primer y segundo ciclo), se encuentran 17 millones, 758,405 alumnos.¹⁵⁹

En este Segundo Informe, algo novedoso resalta la Santa Sede y es todo un apartado dedicado a la educación y las niñas. Un punto, por ejemplo, muy ilustrativo, es el inciso e del punto 3 de este Segundo Informe, denominado “El genio femenino”.

Hay, además, una sección dedicada a la educación de niños y niñas en las regiones donde se limita la libertad religiosa. De acuerdo con la Congregación para la Educación Católica –citada en el documento- tienen

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.13

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.14

dificultades para impartir la educación religiosa en sus propias escuelas en Líbano, Tierra Santa (Estado de Israel, los Territorios Palestinos y el Reino de Jordania), en El Mutran Nazaret, en Jerusalén, en Marruecos, en Bosnia, en Nepal, y en Dakar. La problemática varía y es tan diversa como cada uno de los países en donde se presentan dicha referencia.

En materia específica sobre la educación y la Convención de los Derechos del Niño, la Santa Sede retoma todos los apartados de la doctrina social católica enunciados en los diferentes documentos conciliares, declaraciones y encíclicas. Resalta también la intervención de la Santa Sede en el periodo ordinario de sesiones del Consejo de Derechos Humanos en relación con la Convención sobre los Derechos del Niño, el 23 de marzo de 2007, un discurso de Juan Pablo II en el séptimo Centenario de la Universidad La Sapienza de Roma, el 17 de mayo de 2003, una intervención de la Santa Sede en el segundo periodo de sesiones del Foro Permanente de las Naciones Unidas par alas cuestiones indígenas, el 21 de mayo de 2003, otra intervención de la Santa Sede en la Tercera Comisión, en el quincuagésimo octavo periodo de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, con relación a la promoción y protección de los derechos del niño, el 20 de octubre de 2003, una nueva intervención de la Santa Sede en la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su vigésimo séptimo periodo extraordinario de sesiones sobre la infancia, el 10 de mayo de 2002, y otras dos intervenciones más.¹⁶⁰

Finalmente, el apartado III Contribuciones al cumplimiento y aplicación de la Convención, enlista las medidas generales realizadas por la Santa Sede, resaltando las actividades realizadas por el “Romano Pontífice”, el Consejo Pontificio para la Familia, el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, el Pontificio Consejo para los Laicos, el Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud, el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, El Pontificio Consejo para la Cultura, así como sendas actividades realizadas por organizaciones internacionales católicas, entre los que destacan foros, conferencias y seminarios internacionales organizados por la Secretaría de Estado de la Santa Sede.¹⁶¹

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.22

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 25 a 40

Consideramos que el trabajo social, religioso y educativo, principalmente, de la Iglesia Católica es innegable. Incluso, es digno de resaltarse y analizarse pero es necesario preguntarnos si ese trabajo cumple con los compromisos internacionales descritos en las Convenciones y en los Tratados firmados y ratificados por la misma Santa Sede. En este sentido, las observaciones realizadas por los expertos del Comité deben de orientar respuestas a nuestro planteamiento.

Posteriormente, hacia inicios del 2014, se hicieron públicas las Observaciones finales sobre el Segundo Informe periódico de la Santa Sede¹⁶², así como las Observaciones finales sobre el Informe presentado por la Santa Sede en virtud del artículo 12, párrafo 1, del Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía¹⁶³. De la misma manera, se presentan las Observaciones finales sobre el Informe presentado por la Santa Sede en virtud del artículo 8, párrafo 1, del Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados¹⁶⁴.

La primera afirmación de lamento que hace el Comité en el documento Observaciones finales sobre el Segundo Informe, es que dicho informe se haya presentado con un retraso considerable, lo que ha impedido –dice el Comité– examinar la aplicación de la Convención por la Santa Sede durante 14 años. Nos detendremos ahondar en este tema. Como hemos visto, la Santa Sede afirmó en alguno de los informes que hemos venido comentado, que los Estados actúan de buena fe y que la Iglesia Católica siempre luchará contra todas aquellas acciones que no se generan con base en la buena fe de los hombres. Ha sido su discurso durante cientos de años. Pero precisamente cuando se trata de ser la Santa Sede la que ponga en práctica esa buena fe, entonces tal concepto no existe porque se inscribe en otro mayor denominado “bien superior”, el “bien de la Iglesia”.

¿Qué justificaría no haber realizado un informe durante 14 años? Si bien estos informes se presenten de buen fe, también es verdad que se tiene una

¹⁶² CRC/C/VAT/CO/2 publicado el 25 de febrero de 2014

¹⁶³ CRC/C/OPSC/VAT/CO/1 publicado el 25 de febrero de 2014

¹⁶⁴ CRC/C/OPAC/VAT/CO/1, p.2

obligación moral por parte de los Estados hacia todos los tratados y convenciones y demás instrumentos internacionales firmados.

¿La Santa Sede ha adoptado las medidas necesarias para la aplicación de la Convención? Lamentablemente no. Si bien procuró realizar medidas legislativas al interior de la Ciudad del Vaticano, por otro lado dejó fuera el resto de la normativa interna de la Iglesia Católica. Por eso, el Comité, en sus Observaciones finales a la Santa Sede, afirma.

8. El Comité tiene presente la doble naturaleza de la ratificación por la Santa Sede de la Convención sobre los Derechos del Niño como Gobierno del Estado de la Ciudad del Vaticano y también como sujeto soberano de derecho internacional, poseedor de una personalidad jurídica original, autónoma e independiente de cualquier autoridad o jurisdicción. Aunque el Comité tiene plena conciencia de que los obispos y los principales directivos de los institutos religiosos no actúan como representantes o delegados del Romano Pontífice, observa que los subordinados en las órdenes religiosas deben obediencia al Papa, de conformidad con los cánones 331 y 590 del Código de Derecho Canónico. Por consiguiente, el Comité recuerda a la Santa Sede que, al ratificar la Convención, asumió el compromiso de aplicarla no solo dentro del territorio del Estado de la Ciudad del Vaticano, sino también su calidad de poder supremo de la Iglesia Católica en todo el mundo, por los particulares y las instituciones sujetos a su autoridad.¹⁶⁵

Lo anterior, debido a que en toda la exposición de razones y motivos hechas en sus informes anteriores, la Santa Sede afirmaba que únicamente tenía injerencia sobre la Ciudad de la Santa Sede y que esta era limitada. Olvidaba mencionar y asumir la responsabilidad de toda la estructura eclesiástica que llega hasta las iglesias a nivel local.

El Comité, insistía, hace casi dos años, en lamentar que la mayoría de las recomendaciones que figuran en sus observaciones finales de 1995 sobre el Informe inicial de la Santa Sede, casi veinte años después, no se hubieran aplicado plenamente. Por eso, inicia con una serie de recomendaciones muy precisas, mucho más que las anteriores, en los siguientes términos.

10. El Comité insta a la Santa Sede a que adopte todas las medidas necesarias para aplicar las recomendaciones que figuran en las observaciones finales relativas al informe inicial que todavía no se han llevado a la práctica o se han aplicado de manera insuficiente, en

¹⁶⁵ CRC/C/VAT/CO/2, p. 2

particular las relacionadas con la no discriminación, el derecho de los niños a expresar sus opiniones y cuestiones relacionadas con la familia. [...]

12. El Comité recomienda a la Santa Sede que adopte las medidas necesarias para retirar todas sus reservas a la Convención y garantice que esta tenga procedencia sobre las leyes y reglamentos internos. [...]

14. El Comité recomienda a la Santa Sede que proceda a un examen completo de su ordenamiento jurídico interno, en particular el derecho canónico, para cerciorarse de que cumpla cabalmente la Convención.¹⁶⁶

La Santa Sede ha insistido en todos los acuerdos y concordatos, así como demás instrumentos que firma a nivel bilateral con los Estados, en salvaguardar su independencia y autonomía. Esta independencia y autonomía no le puede eximir de cumplir con sus obligaciones como estado sujeto del derecho internacional, ni puede apelar a su singularidad para evadir toda responsabilidad moral o civil por los actos cometidos por la jerarquía católica en todos los niveles y en cualquier país. Justo eso es lo que el Comité le insiste a la Santa Sede, a que revise su propio ordenamiento interno y que haga los ajustes necesarios. A que evalúe, reconsidere mantener las reservas en aras de un bien mayor como es el derecho de los niños. Y, por supuesto, a que de manera inmediata aplique las recomendaciones que le fueron realizadas veinte años atrás.

Pero debido al gravísimo problema de abuso sexual por parte de sacerdotes católicos los últimos sesenta años, el Comité emite una serie de recomendaciones para que la Santa Sede establezca un mecanismo de alto nivel con mandato y capacidad para coordinar a nivel consejos pontificios y conferencias episcopales, el tema de los derechos del niño. Dicho mecanismo –insiste el Comité– debe de contar con los recursos humanos, financieros y técnicos necesarios para cumplir su mandato. Y en una visión de altísima responsabilidad, el Comité recomienda a la Santa Sede que establezca otro mecanismo independiente que vigile los derechos de los niños y que incluya el mandato claro y sin ambigüedad de recibir e investigar las denuncias presentadas por los niños. Este mecanismo debe de estar a disposición de todos los niños que asisten a escuelas, servicios e instituciones relacionadas con la Iglesia Católica o que participen en ello. Y añade: “En vista del carácter

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 3 y 4

especial de la Santa Sede, también deben definirse directrices sobre la relación y colaboración entre este mecanismo y las autoridades nacionales encargadas de hacer cumplir la ley y darse a estas amplia difusión".¹⁶⁷

Este último punto resultará de mucho interés para los estudiosos de los acuerdos y concordatos de la Santa Sede. ¿Deberá de ajustar todos sus concordatos a esta norma y explicitar un apartado que incorpore este mecanismo? ¿Hará los ajustes necesarios para que en los concordatos o acuerdos que está por firmar o que ha firmado después de las recomendaciones del Comité se incluyan artículos a este respecto? ¿Podrán apelar los padres de familia o interesados en el tema a la Convención y a las observaciones para exigir la incorporación de estas medidas en colegios confesionales? ¿Los acuerdos o concordatos de la Santa Sede con otros Estados serán mayores a estos instrumentos internacionales?

En realidad, habrá muchos elementos para el análisis de este tema y de la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales.

La postura de la Iglesia Católica tiene que ver, por supuesto, con sus principios. Ese tema no está a discusión. Lo que hemos venido planteando es que la Iglesia Católica ha querido imponer su visión particular de su moral católica en los instrumentos internacionales. La Convención de los Derechos del Niño nos ha permitido encontrar los elementos probatorios –así como los encontramos en los acuerdos o concordatos- de cómo el trabajo de la Santa Sede se centra en trabajar para imponer ese punto de vista, o bien, para obtener prerrogativas a través de los acuerdos bilaterales con los Estados.

En su moral, la Iglesia Católica continúa llamado hijos ilegítimos a aquellos nacidos fuera del matrimonio, considerando una enfermedad el tema de la homosexualidad, así como instaurar la discriminación entre los niños y las niñas al dar prioridad a la promoción de la complementariedad y no al de la igualdad. Por eso, el Comité le recomienda a la Santa Sede en estas Observaciones, que armonice todas sus leyes y reglamentaciones, así como sus políticas y prácticas, con el artículo 2 de la Convención y elimine, sin demoras, la clasificación discriminatoria de los niños nacidos fuera de matrimonio como hijos ilegítimos.

¹⁶⁷ *Ídem*, p. 4

Un tema que no había sido abordado, es el de los niños engendrados por sacerdotes católicos. Algo sin duda alguna de mucho interés para el análisis posterior de posibles modificaciones al Código Canónico. En este sentido, el Comité explica lo siguiente:

33. Preocupa al Comité la situación de los niños engendrados por sacerdotes católicos que, en muchos casos, desconocen la identidad de sus padres. También inquieta al Comité que las madres solo puedan obtener un plan de pagos regulares de la Iglesia hasta que el niño adquiera independencia financiera si firman un acuerdo de confidencialidad por el cual se comprometen a no revelar información sobre la identidad del padre del niño o el plan.¹⁶⁸

Algo similar sucede con todos los casos de abuso sexual y los acuerdos financieros a los que debieron llegar los representantes de la Iglesia Católica. Siempre que hubo un acuerdo financiero, la precondition era la cláusula de no revelar información sobre el caso. Eso le ha garantizado a la Iglesia Católica mantener en bajo perfil miles de casos de abuso sexual por parte de sacerdotes católicos. Esto también es claro que de buena fe no ha actuado la Iglesia.

Por lo que el Comité –insiste el documento- recomienda a la Santa Sede que determine el número de niños engendrados por sacerdotes católicos, establezca la identidad de estos niños y tome las medidas necesarias para garantizar que se respete el derecho de estos a conocer a sus padres y a ser cuidados por ellos, según corresponda. “El Comité también recomienda a la Santa Sede que deje de imponer la firma de acuerdos de confidencialidad a las madres como condición para obtener planes financieros que les permitan mantener a sus hijos”.¹⁶⁹

Pero sin duda alguna, la mayor exigencia del Comité es la de instar de manera enérgica a que la Santa Sede coopere con los estudios para determinar las causas profundas de la práctica del abandono anónimo de bebés. Los llamados “buzones para bebés”, es una práctica que algunas asociaciones civiles han implementado pero en la que se ha destacado la presencia de organizaciones católicas. El círculo que parece ser vicioso en esta práctica es lo que preocupa al Comité de Derechos del Niño. Habida

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 7

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 2

cuenta de esta “alternativa no oficial” para que las madres que no pueden hacerse cargo de sus hijos –o no quieren- no abandonen a los recién nacidos en la nada, las organizaciones católicas que preocupan al Comité han organizado esta estrategia. A simple vista, tal acción sería digna de reconocerse si luego eso no representara una especie de ingreso a los conventos religiosos. La mejor manera de incrementar la matrícula y, luego exigir mayores ingresos al Estado, es hacerse cargo de estos recién nacidos.

Por eso el Comité, al detectar cierta renuencia de la Santa Sede para brindar información o para realizar alguna investigación, “... insta enérgicamente a la Santa Sede a que coopere con los estudios para determinar las causas profundas de la práctica del abandono anónimo de bebés...”¹⁷⁰ Este tema de los “buzones para bebés” ejemplifica de manera muy clara los alcances de la visión católica cuando termina por oponerse a los instrumentos internacionales con sus reservas. En la misma recomendación, el Comité exhorta a la Santa Sede a que promueva y contribuya contra la práctica del aborto facilitando el tema de la planificación familiar. Como hemos visto, esta fue una clara postura para pronunciar una de las reservas al documento de la Convención. Por un lado, su visión y su moral católica no están de acuerdo con las políticas mundiales y con los instrumentos internacionales. Esta postura es el derecho que tiene la Santa Sede. Pero, al querer imponerla en los instrumentos internacionales, intenta, por supuesto, que todos los seres humanos nos basemos en esa visión. Consecuencia de no promover mediante la impresionante red de asociaciones, instituciones, organizaciones que tiene la Iglesia Católica en todo el mundo la planificación familiar entendida bajo la visión de Naciones Unidas, lo que se genera es el incremento preocupante de hijos fuera del matrimonio y de abortos, entre otras. Resulta entonces que, al no promover esos métodos bajo la visión de los instrumentos internacionales, miles de jóvenes entre los 13 y 16 años de edad quedan embarazadas y, en muchos casos, con su futuro destrozado por la responsabilidad que adquieren con el embarazo. En el mejor de los casos, esos bebés que nacerán, serán depositados en esos “buzones para bebés” que luego se convertirán en la matrícula de miles de conventos en donde las libertades y los derechos de los

¹⁷⁰ CRC/C/VAT/CO/2, p. 7

niños lejos están de garantizarse. Por supuesto que no es que todos los embarazos no deseados en el mundo sean responsabilidad absoluta de la Iglesia Católica pero sí lo serán aquellos en donde no ha cumplido con su obligación moral de incorporar las recomendaciones hechas por el Comité hace cerca de veinte años.

El problema, por lo tanto, no es menor. La magnitud es tan profunda como la complejidad de la Iglesia Católica quien, sigue sin reconocer su propia responsabilidad ante tantos conflictos que ya han sido analizados por el Comité de Derechos del Niño.

Otro asunto que preocupaba al Comité hace casi dos años, es el relacionado con los casos de tortura y otras penas crueles, inhumanos y degradantes cometidos por organizaciones católicas. En principio, la Santa Sede se excusa de toda responsabilidad en este y otros temas y delitos graves pero una vez que se vincula su responsabilidad vía cumplimiento de la Convención o de otros instrumentos internacionales, la falta de voluntad por corregir los errores y omisiones es tan visible como impensable. Si, además de lo anterior, sumamos que la justicia a las víctimas de tantos delitos no llega por las propias disposiciones de la Iglesia Católica, entonces algo en el sistema internacional de justicia está mal al no poder obligar a un Estado a cumplir con las disposiciones internacionales.

El Comité –dice el documento- está preocupado porque la Santa Sede no ha tomado las medidas necesarias para proteger y garantizar la justicia para las niñas que fueron arbitrariamente internadas por sus familias, instituciones estatales e iglesias en las Lavanderías de la Magdalena dirigidas por cuatro congregaciones de monjas católicas en Irlanda hasta 1996. Y acota:

a) Las niñas internadas en esas instituciones eran obligadas a trabajar en condiciones semejantes a la esclavitud y con frecuencia sometidas a tratos crueles, inhumanos y degradantes, así como a abusos físicos y sexuales; b) Se privaba a las niñas de su identidad, educación y a menudo alimentos y medicamentos esenciales, se les imponía la obligación del silencio y se les prohibía tener contacto con el mundo exterior; c) Se separaba por la fuerza a los bebés de las muchachas solteras que daban a luz antes de entrar en el convento o mientras estaban internadas en las Lavanderías; d) Aunque las cuatro congregaciones católicas de que se trataba estaban sujetas a la autoridad de la Santa Sede, no se habían adoptado medidas para investigar la conducta de las monjas que dirigían las Lavanderías ni

*para cooperar con las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley a fin de que los responsables de este abuso, así como todas las personas que organizaron y se beneficiaron a sabiendas del trabajo no remunerado de las muchachas, rindan cuentas.*¹⁷¹

La lectura de esta recomendación debería de ser suficiente para entender cómo evade su responsabilidad la Santa Sede. Debería de ser suficiente para entender cómo intenta evadir su responsabilidad, abanderando temas como la paz y el desarme mundial para hacer creer a los líderes mundiales que su trabajo siempre es a favor de los derechos humanos y en protección de la dignidad humana, esa que tanto es referida y defendida bajo su propia y sesgada interpretación. Pero no es así. Hay una visión generalizada de la buena voluntad y el sano trabajo diplomático y desinteresado de la Santa Sede. Nosotros hemos insistido que ni hay buena voluntad ni es un trabajo desinteresado; que lo mismo interpreta los derechos bajo su propia visión moralista que los invoca en los acuerdos bilaterales que firma con los Estado para obtener prerrogativas. La Santa Sede se ha convertido en la promotora número uno de la libertad religiosa pero hemos visto que este derecho es utilizado para obtener dotaciones económicas por parte de los Estados, así como educación católica en las escuelas públicas, principalmente.

La responsabilidad de la Santa Sede con el caso de las cuatro organizaciones católicas que estaban directamente sujetas a esta, nos lleva a reflexionar sobre los alcances de la inmunidad diplomática, del reconocimiento jurídico internacional y de su postura como Observador Permanente de Naciones Unidas.

Una estrategia adicional que ha utilizado la Iglesia Católica a través de su órgano jurídico, es promover iniciativas de paz, conferencias, reuniones mundiales, jornadas de oración y otras actividades similares. Ante las instancias internacionales y aprovechando su posición privilegiada, la Santa Sede suele informar lo que va a hacer y lo que está haciendo como medida anticipada para que se vea su buena voluntad. Así, por ejemplo, en el Segundo Informe que presentó la Santa Sede –más de diez años tarde- en 2010, la delegación de la Iglesia Católica ante el Comité comentó que presentaría a

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 8

consideración de la mismísima Santa Sede la posibilidad de prohibir los castigos corporales de los niños en todos los ámbitos. Está claro que todos los ámbitos incluirían todas las escuelas, orfanatos, conventos, y casos como el de las Lavanderías en Irlanda pero cuando se trata de las instituciones católicas, todo lo que al interior de ellas suceda está salvaguardado por un acuerdo bilateral entre la Santa Sede y el Estado firmante.

Advirtiendo esta estrategia, el Comité, en las Observaciones que hiciera en febrero de 2012 al Segundo Informe de la Santa Sede, asegura que le preocupa que dichos castigos corporales –esos que está considerando eliminar-

“... incluidas las palizas rituales de los niños, estén generalizados en algunas instituciones católicas y hayan alcanzado niveles endémicos en determinados países [...] El Comité también expresa su preocupación por que la Santa Sede no considere que los castigos corporales estén prohibidos en virtud de la Convención y por lo tanto no haya formulado directrices ni normas que prohíban claramente los castigos corporales de los niños en las escuelas católicas o las instituciones católicas que trabajan con los niños ...”¹⁷²

Las recomendaciones continúan en el mismo sentido de preocupación y de sugerencias. El Comité no deja de manifestar la falta de voluntad de la Santa Sede en todas las violaciones graves a los derechos humanos al interior de sus propias instituciones. ¿Cómo puede ser un Estado garante de los derechos humanos cuando bajo sus propias normas estos se violan de manera grave y permanente?

Quizá por eso, el Comité le recomienda a la Santa Sede que garantice una interpretación de las Escrituras que no justifique los castigos corporales, se refleje en la enseñanza y en otras actividades de la Iglesia y se incorpore en toda la educación y formación teológica. Finalmente, el Comité invita a la Santa Sede a que presente sus próximos informes periódicos tercero a sexto combinados a más tardar el 1 de septiembre de 2017.

¹⁷² CRC/C/VAT/CO/2 publicado el 25 de febrero de 2014, p. 9

3.4.2.2 Comité Contra la Tortura¹⁷³

La participación de la Santa Sede en este Comité sigue la misma línea que presentó ante el Comité de los Derechos del Niño. En su Informe Inicial¹⁷⁴ que debería de haber presentado en 2003 pero que presentó el 7 de diciembre de 2012, la Santa Sede recuerda que había hecho una declaración interpretativas sobre la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (en lo sucesivo Convención contra la Tortura), en la que afirmaba que se adhería a la Convención en nombre del Estado de la Ciudad del Vaticano y se comprometía a aplicar dicha Convención “en la medida en que sea compatible, en la práctica, con el carácter particular de dicho Estado”.

La Declaración Interpretativa repasa seis puntos que considera importantes para la Convención contra la Tortura. Primero, que dicha Convención es un instrumento válido y adecuado para la lucha contra los actos que constituyen un delito grave contra la dignidad de la persona. Segundo, que la Iglesia Católica se ha pronunciado constantemente a favor del respeto incondicional de la vida en sí y ha condenado inequívocamente todo lo que pueda violar la integridad de la persona, como la mutilación, los tormentos infligidos sobre el cuerpo o la mente o los intentos de coaccionar la propia voluntad, afirmación contenida en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el 7 de diciembre de 1965. El tercer punto es la referencia al derecho eclesiástico y a la exposición orgánica de los contenidos esenciales –dice el Informe Inicial de la Santa Sede- y fundamentales de la doctrina social católica, tanto sobre la fe como sobre la moral, mismos que enumeran e identifican claramente las formas de comportamiento que puedan perjudicar la integridad física o mental de la persona.

El punto cuarto llama la atención debido a que es una referencia a Paulo VI en su último discurso al cuerpo diplomático el 14 de enero de 1978 quien, después de referirse a la tortura y a los malos tratos practicados en varios

¹⁷³ El Comité contra la Tortura está integrado por 10 expertos independientes que monitorean la implementación de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes por parte de los Estados Partes. Todos los Estados Partes están obligados a presentar sus informes iniciales, un año después de la firma o adhesión de la Convención y después cada cuatro años.

¹⁷⁴ CAT/C/VAT/1 publicado el 8 de marzo de 2013

países contra las personas, concluyó preguntándose “¿cómo pudo la Iglesia no adoptar una postura severa respecto de la tortura... respecto de la tortura y de otros actos de violencia similares infligidos a la persona?”¹⁷⁵ El quinto punto es una referencia a Juan Pablo II quien no dejaba de afirmar, dice el Informe Inicial, que la tortura debe ser llamada por su propio nombre.

Estos puntos sirvieron como preámbulo para asegurar que, “En este espíritu, la Santa Sede desea prestar su apoyo moral y colaboración a la comunidad internacional, con el fin de contribuir a la eliminación del recurso a la tortura, que es inadmisibile e inhumano”.¹⁷⁶

En este Informe Inicial, la Santa Sede aseguró:

*d) El derecho internacional como fuente del derecho. El derecho del Estado de la Ciudad del Vaticano debe ajustarse a las normas generales del derecho internacional y a las normas dimanantes de los tratados y otros acuerdos en los que la Santa Sede sea parte, en el entendimiento de que el derecho canónico sigue siendo la fuente primaria del derecho del Estado de la Ciudad del Vaticano y el criterio principal para la interpretación.*¹⁷⁷

Esta afirmación es contundente. La Santa Sede reconoce el derecho internacional y la obligatoriedad tanto de este sujeto como del Estado de la Ciudad del Vaticano pero, al momento de interpretación jurídica, será el Código de Derecho Canónico la norma válida por encima de los instrumentos internacionales.

En el punto titulado “Fuentes del Derecho”, la Santa Sede reconoce cuatro fuentes que, en el orden enunciado siguiente, es el grado de obligatoriedad también reconocido por la Iglesia Católica: a) Fuente primaria; b) Fuentes principales; c) Fuentes complementarias; d) el derecho internacional.

La fuente primaria es el derecho canónico -dice el Informe Inicial- y el principal criterio de interpretación, aunque no todos los aspectos del derecho canónico son aplicables en el gobierno temporal del Estado de la Ciudad del Vaticano. La complejidad sobre el tema del derecho canónico es resaltada directamente por el Informe Inicial de la Santa Sede, en donde asegura que a

¹⁷⁵ *Ídem*

¹⁷⁶ *Ídem*

¹⁷⁷ *Ídem*

diferencia de las leyes de otros Estados, el derecho canónico es una combinación compleja de derecho positivo divino, derecho natural divino y derecho humano que refleja y expresa lo que es la Iglesia Católica. El derecho positivo divino y el derecho natural divino –dice el Informe Inicial- están integrados por las normas inmutables que se recogen en el Decálogo y que se conocen por recta razón. Estos dos derechos reflejan las normas primarias y esenciales que regulan la vida moral y son inmutables. Un Estado al tener que hacer frente a situaciones concretas elabora leyes puramente humanas, que son mutables. Pueden incorporar elementos del derecho civil pero el derecho humano no puede nunca contravenir el derecho natural o el derecho positivo divino.¹⁷⁸

Por “Fuentes Principales”, la Santa Sede define que son La Ley Fundamental y las leyes del Estado de la Ciudad del Vaticano, dictadas o promulgadas por el Sumo Pontífice –asegura- por la Comisión Pontificia u otra autoridad a quien el Sumo Pontífice haya conferido poder legislativo.

Las “Fuentes Complementarias” y aquí se refiere a otras fuentes como es el derecho de Italia incorporado a la ley por la autoridad competente del Vaticano. Por ejemplo –refleja el Informe Inicial- el Código Penal italiano de 1889 y el Código de Procedimiento Penal italiano de 1913, que estaba en vigor cuando se aprobó el Pacto de Letrán en 1929, fueron recibidos, enmendados e incorporados al ordenamiento jurídico mediante leyes del Estado de la Ciudad del Vaticano. Estas fuentes complementarias tampoco deben ser contrarias a las disposiciones de la Fuente Primaria.

El derecho internacional que citamos líneas arriba, describe el alcance de tal derecho en la norma interna de la Iglesia Católica.

En el apartado III del Informe Inicial titulado “Convención contra la Tortura”, asegura que tiene toda la disposición de aplicar la Convención a las leyes y reglamentos de la Ciudad del Vaticano, “en la medida en que sea compatible, en la práctica, con el carácter particular de dicho Estado”.¹⁷⁹

La Santa Sede, dice el Informe Inicial, ha establecido un comité para revisar y reformar el derecho penal del Estado de la Ciudad del Vaticano. En este marco existe un anteproyecto de ley en donde está prevista la definición

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 7

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 10

de la tortura –dice- en los términos de la Convención. En todo este apartado, se hace referencia al anteproyecto de ley en donde, asegura el Informe Inicial, se están contemplando todas las disposiciones existentes en la Convención.

El apartado IV que aborda las actividades que realiza la Santa Sede en el marco de la aplicación de la Convención, en la Introducción, asegura que

*Cuando la Santa Sede ratifica un acuerdo internacional en nombre del Estado de la Ciudad del Vaticano con arreglo al derecho y la práctica internacionales o cuando se adhiere a él busca también ejercer su autoridad moral y, por lo tanto, alienta a los Estados a ratificar el tratado y cumplir sus obligaciones respectivas. Así, en el marco de la comunidad internacional, la Santa Sede promueve los principios jurídicos, sociales y morales basados en la justa razón, que están dirigidos a toda la humanidad y no solo a los creyentes católicos. Como demuestra el desarrollo de los derechos humanos, el derecho internacional no puede prescindir de unos valores morales comunes de naturaleza objetiva. Por su parte, la Santa Sede está haciendo todo lo posible por promover los principios morales y las condiciones necesarias para garantizar la paz, la justicia y el progreso social en un contexto de respeto y promoción cada vez más eficaces de la persona y de sus derechos.*¹⁸⁰

En el punto relacionado con los tratados, la Santa Sede asegura enseñar que la vida humana es sagrada por lo que todos los seres humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios. También asegura que en tiempos pasados, se recurrió de modo ordinario a prácticas crueles por parte de autoridades legítimas para mantener la ley y el orden, con frecuencia sin protesta de los pastores de la Iglesia, que incluso adoptaron, en sus propios tribunales, las prescripciones del derecho romano sobre la tortura. Y a pesar de estos hechos lamentables –dice el Informe Inicial- la Iglesia ha enseñado siempre el deber de clemencia y misericordia; prohibió a los clérigos derramar sangre. E incluso mucho más en tiempos recientes –insiste- se ha hecho evidente que estas prácticas crueles no eran ni necesarias para el orden público ni conformes a los derechos legítimos de la persona.¹⁸¹

El resto del Primer Informe constituye una explicación teológica sobre los alcances de la Convención contra la Tortura, la legislación de la Ciudad del Vaticano y el Derecho Canónico y en repaso de las acciones ahí enumeradas

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 18

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 19

de diversas participaciones, discursos e intervenciones tanto del papa como de los diplomáticos de la Santa Sede.

En el documento Observaciones finales sobre el informe inicial de la Santa Sede¹⁸², el Comité contra la Tortura, resalta una serie de medidas que el Estado parte había implementado para atender los compromisos internacionales emanados de la Convención contra la Tortura. Antes de analizar estos esfuerzos, es necesario contextualizar el documento. Primero, el Informe Inicial se presenta con nueve años de retraso; segundo, algunas de las medidas que se reconocen como aspectos positivos en las Observaciones finales hechas por el Comité, no obedecen a decisiones unilaterales de la Santa Sede sino a recomendaciones anteriores hechas por otro Comité, el de los Derechos del Niño, que ya hemos comentado.

Entre otros aspectos positivos a favor de la Santa Sede, se reconoce la emisión *motu proprio* por el papa Francisco del 11 de julio de 2013, contenida en una Carta Apostólica titulada “Sobre la jurisdicción de las autoridades judiciales del Estado de la Ciudad del Vaticano en materia de delitos”, misma que fue promulgada y entró en vigor el 1 de septiembre de 2013. También se reconoce la emisión por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de una circular en 2001, en la que se insta a seguir las prescripciones de las leyes civiles cuando se trate de abusos sexuales cometidos por sacerdotes. Se rescata también la creación, en 2013, de una Oficina Especial en el Governatorato de la Santa Sede, misma que se encarga de supervisar la aplicación de los acuerdos internacionales en los que la Santa Sede es parte. Luego, en algún otro momento ajeno al Informe Inicial, la delegación de la Santa Sede ante el Comité expresó que los tratados internacionales, incluidas las Convenciones y demás instrumentos, tienen rango superior a la legislación interna de la Santa Sede, lo que es reconocido como un aspecto positivo por parte del Comité contra la Tortura.

Los temas de preocupación y recomendaciones del Comité contra la Tortura a la Santa Sede, son más o menos iguales a los externados por el Comité de los Derechos del Niño. Como la declaración interpretativa de la Santa Sede a la Convención contra la Tortura sugiere que únicamente tiene

¹⁸² CAT/C/VAT/CO/1 publicado el 17 de junio de 2014

alcance e injerencia en el minúsculo territorio de la Ciudad del Vaticano y no frente a toda la red e instituciones de la Iglesia Católica, el Comité le sugiere reinterpretarla o retirarla en virtud de los alcances más amplios de la Convención.

Las recomendaciones siguientes están relacionadas con la preocupación del Comité en los casos de abusos sexuales. Se solicita confirmación de que el Estado parte cumple íntegramente los requisitos de la Convención contra la Tortura en cuanto que se aplique a todos los funcionarios públicos y las personas que ejerzan funciones públicas. El documento aborda el caso del arzobispo Wesolowski, quien fuera nuncio papal ante la República Dominicana y la solicitud que había hecho Polonia para la extradición del que estaba siendo juzgado de acuerdo con la norma interna de la Santa Sede. Este caso y este dato en particular, es motivo de preocupación para el Comité debido a la omisión expresa que hizo del mismo la Santa Sede en su Informe Inicial.

Otro caso descrito en las Observaciones hechas por el Comité contra la Tortura –y que es consistente con la línea diplomática de la Santa Sede- es el relacionado con el nuncio papal en Australia quien invocó su inmunidad diplomática para negarse a proporcionar documentación de archivos para ayudar a la Comisión Especial de Investigación de Nueva Gales del Sur sobre abusos sexuales. Al Comité –asegura- le preocupan los informes que ha recibido sobre casos en los que el Estado parte se ha negado a facilitar a las autoridades civiles información relacionada con procedimientos sobre denuncias sobre abusos sexuales. “A pesar de que, desde 2001, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Santa Sede, tenía la responsabilidad de recibir e investigar toda denuncia de abuso sexual de menores perpetrado por miembros del clero”.¹⁸³

El Comité también sustenta el incumplimiento de la Convención contra la Tortura –así como lo hizo el Comité de los Derechos del Niño a la luz de la Convención por los Derechos del Niño- por parte de la Santa Sede en los mismos temas y otros más a la luz de la Convención. En el documento que venimos comentando, se hace nuevamente referencia al caso de las

¹⁸³ CAT/C/VAT/CO/1 publicado el 17 de junio de 2014, p.6

Lavanderías en Irlanda. En este caso, con base en la Convención contra la Tortura, el Comité está especialmente preocupado por las denuncias de casos anteriores en los que la Santa Sede ha consentido o autorizado medidas adoptadas por algunos funcionarios de la Iglesia para impedir que ciertos bienes fueran embargados por las autoridades civiles con el propósito de brindar reparación a las víctimas.

Finalmente, el Comité establece que a más tardar el 23 de mayo de 2015, la Santa Sede facilite información sobre el seguimiento que haya dado a las recomendaciones del Comité¹⁸⁴.

3.4.2.3 Comité para la eliminación de la discriminación racial¹⁸⁵

Ahora, analizaremos la participación de la Santa Sede¹⁸⁶ en el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. La Santa Sede entregó su Informe Inicial el 31 de mayo de 1970, mismo que fue lleva el número de identificación CERD/C/R.3/Add.28 pero cuyo contenido no ha sido publicado. El 31 de mayo de 1972 entregó su Segundo Informe que quedó registrado con el número CERD/C/R.30/Add.41 pero tampoco ha sido publicado. Dos años después, el 31 de mayo de 1974, también entregó su Tercer Informe con número de identificación del documento CERD/C/R.70/Add.33 que no ha sido publicado. Así hasta el 9º Informe periódico presentado en 1986, mismo que ha sido publicado en el Informe Anual del Comité¹⁸⁷.

Noveno Informe Periódico.

En estos documentos más que lo presentado por la Santa Sede, lo que parece haberse publicado es una reunión de análisis en donde el diálogo se

¹⁸⁴ Al momento de escribir estas líneas (septiembre de 2015), no hemos podido documentar que la Santa Sede haya hecho llegar el informe de seguimiento que le solicitó el Comité contra la Tortura en el documento CAT/C/VAT/CO/1

¹⁸⁵ El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial está integrado por expertos independientes que monitorean la implementación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial por parte de los Estados Partes. Todos los Estados Partes están obligados a presentar sus informes iniciales, un año después de la firma o adhesión de la Convención y después cada dos años.

¹⁸⁶ La Santa Sede firmó el 21 de noviembre de 1966 y ratificó el 1º de mayo de 1969, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.

¹⁸⁷ CERD/C/149/Add.6 El Informe noveno periódico de la Santa Sede –junto con otros de varios Estados- fue examinado en la 793a. sesión celebrada el 12 de marzo de 1987 del Comité CERD/C/SR. 793

entabla entre los representantes de la Santa Sede y los integrantes del Comité para la Eliminación Racial.

El noveno Informe periódico fue presentado por la Santa Sede a través de su quien mencionó las reuniones celebradas por Juan Pablo II durante sus viajes pontificales a cinco continentes, con minorías y grupos aborígenes, la visita del papa a la Sinagoga de Roma, la fuerte oposición de la Iglesia Católica al antisemitismo y el discurso del papa ante el Comité Especial contra el *Apartheid*, demostraron la unidad fundamental de toda la humanidad. Algunos miembros del Comité mostraron su satisfacción por el informe y se congratularon de la enérgica postura adoptada por el papa contra la discriminación racial, asegura el documento presentado por la Santa Sede.

En el noveno Informe, se resaltó el papel desempeñado por la Santa Sede en la lucha contra el *Apartheid* y en apoyo de la independencia de Namibia; preguntaron si la Santa Sede mantenía relaciones diplomáticas con Sudáfrica y si era cierto que el Vaticano había efectuado cuantiosas inversiones en Sudáfrica¹⁸⁸. Se indicó que era preferible una lucha pacífica del tipo favorecido por la Santa Sede, pero que la situación actual, en que las autoridades practicaban matanzas indiscriminadas, justificaba el que los pueblos del África meridional recurriesen a todos los medios posibles. En ese contexto, se pidieron aclaraciones sobre la postura de la Iglesia en cuanto a los métodos impuestos a algunos de los movimientos de liberación nacional. Algunos miembros del Comité quisieron saber si la Santa Sede ayudaba y apoyaba a esos movimientos en el África meridional. También se quiso saber si los católicos de Sudáfrica y Namibia tenían libertad para expresar sus opiniones religiosas.

En el diálogo entablado entre los integrantes del Comité y la delegación de la Santa Sede, los miembros destacaron que la Santa Sede podría presionar sobre Sudáfrica para poner fin al *Apartheid* de modo más efectivo que limitándose a una mera condena del sistema. Se hizo referencia, de la misma manera, a la pobreza que existía en el mundo y a la inversión de miles de millones de dólares en la carrera de armamentos nucleares y se preguntó qué era lo que hacía la Santa Sede para favorecer los derechos económicos,

¹⁸⁸ CERD/C/149/Add.6 y CERD/C/SR. 793, p. 133

sociales y culturales de los pobres.

Un planteamiento que resaltó el Comité fue que se formuló la esperanza de que la Santa Sede participase más intensamente en el fomento de un diálogo entre los diversos grupos étnicos de países con problemas, especialmente en el Cercano Oriente y el Oriente Medio. Se preguntó si existían contactos entre la Santa Sede y los movimientos de liberación, algunos de los cuales eran religiosos, en el Cercano Oriente y el Oriente Medio, y si el Vaticano les había concedido ayuda humanitaria.

También se hizo referencia al reclutamiento por la Iglesia Católica de muchachas de familias cristianas en Kerala, India, a las que se inducía a entrar en conventos europeos, ostensiblemente para estudiar teología pero en realidad para trabajar como criadas desempeñando duras tareas domésticas, y se preguntó qué medidas se pensaba adoptar para poner fin a esa práctica. Los problemas parecían no terminar para la Iglesia Católica, que fue cuestionada si determinados individuos de la misma tenían vinculaciones con grupos racistas de extrema derecha, y se sugirió que la Santa Sede podría considerar la posibilidad de recordarles las enseñanzas del Evangelio sobre las relaciones que deberían existir entre los hombres.¹⁸⁹

Se mencionó la teología de la liberación en América Latina y el caso de dos sacerdotes católicos del Brasil y el Perú, así como el hecho de que la Iglesia, campeona de la causa de los pobres y los oprimidos, no podía dejar de intervenir activamente en la política. En ese contexto, se pidió información sobre las últimas novedades en las relaciones entre el Vaticano y los promotores del movimiento de la teología de la liberación.¹⁹⁰

En respuesta a las preguntas y observaciones formuladas por los miembros del Comité, el representante de la Santa Sede dijo que la Iglesia Católica mantenía relaciones con muchas religiones, especialmente con el Islam; intercambiaba habitualmente mensajes con autoridades islámicas de diversos países, por ejemplo en el Ramadán, y mantenía solidaridad con los creyentes en el Corán, como lo demostró, entre otras cosas, la visita del papa a Casablanca. Temas como el derecho de los palestinos a la libertad y a la libre determinación figuraban de modo constante en las alocuciones periódicas del

¹⁸⁹ CERD/C/SR. 793, p. 135

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 136

papa al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede. Con respecto a Jerusalén, centro de las tres grandes religiones monoteístas, la postura de la Santa Sede siempre había sido que Jerusalén debía ser una ciudad abierta a las tres religiones y por consiguiente a todo el mundo. En sus muchos viajes para visitar comunidades religiosas, el papa nunca había dejado de reunirse con creyentes islámicos en el continente africano.

La Iglesia Católica siempre propugnó enérgicamente el desarme y advirtió de los graves peligros del armamento que se inició a poco de concluir la segunda guerra mundial. Sobre el tema de Sudáfrica, el representante garantizó al Comité que la Santa Sede no mantenía relaciones con ese país. Existía una amplia comunidad católica en Sudáfrica y la Iglesia Católica participaba de cerca en actividades ecuménicas y en la promoción de los derechos de los grupos oprimidos, así como en el diálogo entre ellos.

Dijo que la Santa Sede creía en la acción pacífica. No excluía la posibilidad de recurrir a la fuerza, pero únicamente como última instancia cuando todos los demás recursos hubieran fracasado. Del informe se desprendía claramente que la Santa Sede había participado recientemente de modo más activo y había adoptado posturas más enérgicas contra el *Apartheid* que en otras esferas.

Con relación al tema de las monjas de Kerala enviadas a los conventos europeos para cumplir tareas domésticas, la Santa Sede aseguró que había sido un tema exagerado por los medios de difusión. Aunque se hubiera dado un caso aislado de una monja que pasara de un convento a otro, una muchacha cristiana solía ingresar en el convento para formarse, trabajar y rezar por sus hermanas, no para lavar platos. En esto no existían ningunas connotaciones raciales.

Con respecto al tema de las inversiones en Sudáfrica, la respuesta del representante de la Santa Sede fue que, a pesar de la información desprovista de fundamento publicada por ciertos órganos, el Vaticano no tenía inversiones en Sudáfrica. Dio lectura a una declaración del Presidente del Banco de Roma (Banca di Roma par la Svizzera - que no era propiedad de la Santa Sede pero en la que ésta tenía una participación mayoritaria-) de que no se habían concedido préstamos para actividades religiosas en Sudáfrica. Aunque en el curso de sus actividades normales había suscrito de vez en cuando, por cuenta

de algunos clientes relacionados con el Vaticano, bonos de la deuda sudafricana ofrecidos al público. El Banco como tal no tenía inversiones en Sudáfrica. El representante deseaba afirmar categóricamente que la Santa Sede no había concedido préstamos de ningún tipo a Sudáfrica ni a empresas u organismos dependientes de Sudáfrica¹⁹¹.

Décimo Informe Periódico.

En los mismos términos de un diálogo con preguntas y respuestas entre el representante de la Santa Sede y los integrantes del Comité para la Eliminación Racial, se lleva a cabo el décimo informe periódico de la Santa Sede¹⁹² mismo que fue analizado en la 875ª sesión del Comité¹⁹³, celebrada el 14 de agosto de 1990.

El informe fue presentado por el representante del Estado informante, quien dijo que, dado el carácter esencialmente religioso y moral de la Santa Sede, y el reducido tamaño de su territorio que servía únicamente para salvaguardar la autonomía de la Iglesia y el libre ejercicio de la misión pastoral del papa, no era factible preparar el informe de acuerdo con las directrices del Comité. Hizo referencia a varios mensajes pastorales enviados por el papa desde la presentación del informe y en particular a un reciente documento titulado "La Iglesia y el racismo: acción en pro de una sociedad más fraternal". Ese documento trataba, entre otras cosas, del racismo institucionalizado -como es el *Apartheid*- y denunciaba la discriminación racial contra los aborígenes y las minorías, en particular las minorías religiosas, el racismo espontáneo contra los refugiados o inmigrantes y el antisemitismo.

A manera de respuesta a este primer planteamiento, los miembros del Comité reconocieron el valor del diálogo permanente que mantienen la Santa sede y el Comité. Se hizo referencia al importante papel desempeñado por la Iglesia Católica en la transmisión de valores. Aún cuando las medidas adoptadas por la Santa Sede para combatir la discriminación eran menos directas que las de otros Estados, ejercían una enorme influencia espiritual y moral en todo el mundo y, en muchos aspectos, representaban la universalidad

¹⁹¹ CERD/C/SR. 793, p. 137

¹⁹² CERD/172/Add.8

¹⁹³ CERD/C/SR.875

de la raza humana. Los miembros hicieron también un llamamiento para que la Santa Sede no dejara en sus esfuerzos por proteger a los pueblos indígenas de todo el mundo.

Pero luego vinieron nuevamente los cuestionamientos hacia la Santa Sede. Se solicitaron aclaraciones de la actitud de la Santa Sede para con los sacerdotes que viven y trabajan entre los sectores más oprimidos de la sociedad, en particular en América Latina, y acerca de las afirmaciones de los medios de información en relación con la actitud reticente de la Iglesia para con esos sacerdotes.

Se cuestiona la rapidez con que la Santa Sede refleja su postura oficial y se le señala que habida cuenta de la enorme influencia de la Iglesia Católica, no deberían de tardar tanto sobre todo en temas de actualidad. El Comité Especial contra el *Apartheid*, por ejemplo, había esperado mucho tiempo para que la Santa Sede formulara una clara y enérgica condena a dicho movimiento racial. Otro caso fue la guerra civil nigeriana, a finales de los años sesenta, en donde también la Santa Sede había tardado en adoptar una postura clara.

Undécimo y Duodécimo Informes Periódicos¹⁹⁴

En 1992, la Santa Sede presentó dos Informes Periódicos en virtud de una solicitud realizada por el Comité. Este documento contiene los principales textos en orden cronológico en los que Juan Pablo II denunció toda forma de discriminación durante el periodo comprendido en los Informes. De acuerdo con la Santa Sede, los textos abordan de manera clara y vigorosa los aspectos más importantes de la problemática tal como se plantea en el mundo.

En dichos documentos se condena –dice el Informe- los prejuicios racistas, la discriminación racial y la xenofobia, el *Apartheid*, el antisemitismo, la discriminación contra los gitanos, la acogida insuficiente de los inmigrados y refugiados, y la violación a los derechos de los pueblos autóctonos. Así pues – dice el Informe- la acción de la Santa Sede para combatir el flagelo del racismo se sitúa ante todo el plano de la educación de las conciencias, ya que el odio contra su propio hermano se arraiga en el corazón del hombre originando así el pecado racista.

¹⁹⁴ CERD/C/226/Add.6

Así lo explica más ampliamente el Informe:

*A esta obra de educación, que tiene una trascendencia universal, corresponde en la estructura interna de la Iglesia una legislación inspirada en la igualdad racial más rigurosa. Por ejemplo, el artículo 208 del Código de Derecho Canónico (1983) dispone: "Existe entre todos los fieles, debido a su regeneración en Cristo, una auténtica igualdad en lo que respecta a la dignidad y a la actividad, en virtud de la cual cooperan todos en la edificación del cuerpo de Cristo según su propia condición y función".*¹⁹⁵

Asegura que la participación de la Santa Sede en esta esfera queda también demostrada por la actividad en los tribunales. Y a modo de ejemplo, cita el documento titulado "La Iglesia frente al racismo. Por una sociedad más fraternal", publicado en 1988 por la Pontificia Comisión Justicia y Paz. Este documento –dice el Informe- ofrece una síntesis descriptiva de los comportamientos racistas en el curso de la historia, las formas contemporáneas del racismo, los fundamentos de la enseñanza católica sobre la dignidad de toda raza y sobre la unidad del género humano, así como de la contribución hecha por los católicos para promover junto con los demás la fraternidad entre las razas. Este documento fue presentado especialmente en el seminario celebrado en la Sede de las Naciones Unidas en Nueva York, el 21 de septiembre de 1989, por el Cardenal Etchegaray, Presidente de la Comisión Pontificia.

La acción de la Santa Sede contra la discriminación racial se expresa también de otras formas, dice el Informe. Por una parte, se encuentran las intervenciones de los representantes ante las organizaciones internacionales gubernamentales. A modo de ejemplo se puede citar – dice el Informe- la intervención de Monseñor Renato Martino, observador permanente ante las Naciones Unidas, durante los trabajos de la Comisión Política Especial del Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en el Cercano Oriente. En ese texto, el principio de la dignidad e igualdad de todos los pueblos sirve de fundamento al derecho de los pueblos israelí y palestino a tener su propia patria.

El Comité¹⁹⁶ examinó los informes undécimo y duodécimo de la Santa

¹⁹⁵ CERD/C/226/Add.6, p. 2

¹⁹⁶ CERD/C/SR.991 y CERD/C/SR.992

Sede, en sus sesiones 991^a y 992^a celebradas el 5 de agosto de 1993. En el Informe Anual del Comité, queda asentado el interés del Comité a través de las preguntas planteadas a la Santa Sede, así como las respuestas de la misma.

Los miembros del Comité expresaron su agradecimiento al representante de la Santa Sede por la detallada información que había proporcionado oralmente. En general, deseaban conocer el papel que desempeñaban el Estado parte y la Iglesia Católica, especialmente por su presencia a nivel de las comunidades de base, a los efectos de contribuir a la realización de los principios y las disposiciones enunciados en la Convención.

En este diálogo se destacó la importancia de una mayor comprensión, flexibilidad y tolerancia entre las religiones. Los integrantes del Comité pidieron información sobre las medidas adoptadas por el Estado parte para promover el diálogo entre las diferentes iglesias y religiones y la coexistencia pacífica de las creencias. Los miembros del Comité también expresaron su preocupación por la práctica de la Iglesia Católica de que los hijos de matrimonios mixtos fueran criados con arreglo a la fe católica.

En sus cuestionamientos, los miembros del Comité deseaban recibir más información sobre las actividades emprendidas por la Santa Sede para apoyar los esfuerzos y las medidas de las Naciones Unidas destinadas a combatir el racismo y la discriminación racial.

El tema del *Apartheid* vuelve a presentarse en las discusiones y se le pide a la Santa Sede más información. Y además, le hicieron una petición muy precisa.

En lo que respectaba al artículo 7 de la Convención, se pidió más información sobre las medidas de carácter educativo e institucional adoptadas por la Santa Sede y la Iglesia Católica para combatir el prejuicio racial y fomentar la convivencia armoniosa de las personas. Los miembros del Comité pidieron asimismo al Estado parte que proporcionara detalles sobre el desglose por origen étnico o racial de los alumnos de las escuelas católicas, así como información sobre los esfuerzos que se hacían para ofrecer oportunidades de enseñanza en las escuelas católicas a los grupos más desfavorecidos de la sociedad.¹⁹⁷

Dentro de los principales motivos de preocupación que tenía el Comité con relación a este Informe es que no se presenta información concreta sobre

¹⁹⁷ CERD/C/SR.991, p. 65

las actividades prácticas que llevaba a cabo para aplicar las disposiciones de la Convención, especialmente el artículo 7, relacionado con el principio de no discriminación.

De igual manera, el Comité recomendó que en el informe siguiente que se le presentara se diera más información sobre las actividades prácticas que desarrollaba la Santa Sede y las medidas que tomaba para aplicar las disposiciones de la Convención en las diferentes regiones geográficas del mundo. El Comité quería recibir también información sobre las actividades prácticas que llevaba a cabo el Estado parte en apoyo de la acción de las Naciones Unidas contra el racismo y la discriminación racial y en defensa de las víctimas del racismo. El Comité deseaba asimismo recibir información sobre la proporción en que estaban representados los grupos étnicos y las razas en las escuelas creadas por la Iglesia Católica en sociedades multiétnicas.

Habida cuenta de la influencia moral de la Santa Sede –dice el Comité- y de las iglesias católicas nacionales, el Comité sugirió también que el Estado parte adoptase una actitud más activa contra los sistemas injustos que contribuían a fomentar las actitudes racistas así como contra toda tendencia hacia el racismo y la xenofobia que se manifestase en las sociedades nacionales.

Decimotercero, Decimocuarto y Decimoquinto Informes Periódicos.

El siguiente informe fue publicado el 26 de mayo de 2000. El “Examen de los Informes Presentados por los Estados Partes de Conformidad con el Artículo 9 de la Convención”¹⁹⁸ figuran los informes periódicos 13º, 14º, y 15º de la Santa Sede reunidos en un solo documento, que debían presentarse el 31 de mayo de 1994, 1996 y 1998, respectivamente.

Este documento trata de ajustarse a las disposiciones de forma establecidas por el Comité. Así, el apartado I. Naturaleza y finalidad de la Santa Sede en el Derecho Internacional, la naturaleza y alcance de la Santa Sede como sujeto del Derecho Internacional, los organismos internacionales en los que participa, y su naturaleza espiritual como órgano supremo de la Iglesia Católica.

¹⁹⁸ CERD/C/338/Add.11

Algo realmente novedoso en este Informe, son una serie de cuadros que contienen datos estadísticos organizados por regiones del mundo, sobre las estructuras eclesásticas de la Iglesia Católica al 31 de diciembre de 1995.¹⁹⁹

El siguiente apartado es propiamente el Informe o informaciones relativas a los artículos 2 a 7 de la Convención. Las explicaciones y narraciones, claro está, tendrán sustento teológico y se referirán a los códigos de conducta de su moral. Así, asegura

En primer lugar la Iglesia Católica afirma su derecho a defender los valores y derechos fundamentales (entre los cuales figura evidentemente la no discriminación multirracial): "Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos en la medida en que lo exigen los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas".²⁰⁰

Posteriormente viene una parte bastante amplia sobre la "Exposición de la doctrina en que se funda la legislación canónica". Entre otros, destaca el canon 748, el párrafo 2, en donde se consagra la libertad de conciencia y de religión. En el canon 219, se consagra el derecho a la elección del estado de vida en el seno de la Iglesia Católica, como resultado de una opción libre y de una decisión consciente. Este derecho comprende la garantía de la inmunidad ante cualquier coacción: para decidir su estatuto en el seno de la Iglesia, toda persona tiene derecho a no tropezar con obstáculos indebidos en la aplicación de la decisión adoptada: "En la elección del estado de vida, todos los fieles tienen el derecho a ser inmunes de cualquier coacción".

Posteriormente, en el Apartado A. Información sobre las medidas de orden legislativo, judicial y administrativo, vienen las interpretaciones teológicas sobre los puntos específicos que están obligados a informar los Estados Partes. De igual manera, el artículo 3 apartado A de la Convención, en donde se establece la condena de la segregación racial, es justificado mediante una serie de declaraciones e intervenciones que han realizado, tanto el papa como los diplomáticos de la Santa Sede.

Cita, así, extractos de intervenciones del papa, hechas entre 1992 y

¹⁹⁹ Cf. CERD/C/338/Add.11 pp. 7 a 22

²⁰⁰ CERD/C/338/Add.11 p. 23

1993 relativas a la xenofobia y el racismo. Una del 3 de febrero de 1992 al Consejo regional del Lacio, otra a los representantes de otras religiones, en Senegal, también en febrero de ese mismo año, una más por el XXVII aniversario de la Declaración conciliar *Nostra aetate*, del 28 de octubre de 1992, entre muchas otras intervenciones en diferentes foros y en distintos países.

Le dedica, además, un apartado especial a la “Situación de las relaciones diplomáticas con Sudáfrica”. Así, explica que el sábado 5 de marzo de 1994 se anunciaba el establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la República de Sudáfrica, pocas semanas después de que entrara en funciones el "*Transitional Executive Council*" y de que se aprobara la constitución provisional de ese Estado. La decisión adoptada por la Santa Sede de acoger la solicitud del Gobierno de Sudáfrica de establecer relaciones diplomáticas reviste una doble significación –asegura la Santa Sede en el Informe-: por una parte, la del justo reconocimiento de los esfuerzos perseverantes realizados por las principales partes en el proceso de las negociaciones en favor de una transición pacífica hacia el "nuevo Estado sudafricano", y, por otra parte, esta decisión también estaba destinada a dar seguridades a los católicos sudafricanos y alentarlos así a seguir contribuyendo constructivamente a la reconciliación auténtica del país. El 25 de junio de 1994 el delegado apostólico en Pretoria fue nombrado nuncio apostólico.

Para sustentar las acciones de la Santa Sede en cumplimiento del Artículo 5 de la Convención, específicamente el apartado A. El derecho a la igualdad de tratamiento ante los tribunales, la Santa Sede enuncia los tres párrafos del canon 221, con una doble finalidad: “enunciar los diferentes derechos de los fieles en relación con la administración de justicia en la Iglesia y reunir una serie de garantías jurídicas para la protección de los demás derechos...”²⁰¹

Para el artículo 7, el relacionado con “Educación y enseñanza”, viene el sustento en el código de derecho canónico, de donde citan varias cánones, además de una descripción sobre ciertas acciones de escuelas católicas en Alemania o en Estados Unidos en donde sus escuelas, asegura el Informe, son

²⁰¹ CERD/C/338/Add.11 p. 29

prestigiosas. Seguido de la narración de algunas acciones, vienen nuevamente datos estadísticos sobre la enseñanza correspondiente a 1995. Así, en Estados Unidos, el porcentaje de alumnos católicos era de 12,8% en el año escolar 1993/1994; el mismo año, más del 24% de los alumnos procedía de minorías étnicas. En el Líbano, aproximadamente el 32% de la población escolar asiste a la escuela católica. En la India, gran parte de los alumnos de las escuelas católicas, no son cristianos. En Túnez, la escuela católica, que no está destinada sólo a los católicos sino abierta a todos, cuenta con 5,000 estudiantes, número elevado –dice el Informe- con relación a la población católica que asciende a 18,000 personas.²⁰²

De manera pormenorizada, viene todo un reporte casi por día de los medios de comunicación de la Santa Sede en donde se abordó el tema de la discriminación racial, vía entrevistas, campañas de difusión contra la discriminación, así como muchas más acciones.²⁰³

Nuevamente, algo importante de resaltar, es todo el apartado III. Iniciativas de la Santa Sede en los conflictos étnicos. Ahí inicia con el tema de los Balcanes y las actividades que ha realizado la Santa Sede en esta zona, lo mismo que en Ruanda.

En su respuesta, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial²⁰⁴, resalta los aspectos positivos del Informe de la Santa Sede en el sentido de tomar nota con satisfacción que las leyes y enseñanzas de la Iglesia Católica promueven la tolerancia, la coexistencia amigable y la integración multirracial y que en varios discursos “el Papa Juan Pablo II ha condenado abiertamente todas las formas de racismo, discriminación racial y xenofobia manifestadas por medio de tensión y conflictos raciales en todo el mundo”. También celebra –dice el Comité- la solemne petición de perdón del papa por las acciones u omisiones de la Iglesia que hayan fomentado o perpetuado la discriminación de distintos grupos en todo el mundo.

También celebra la difusión de los principios de la Convención a través de Radio Vaticana y de *L'Osservatore Romano*. Aplaude los esfuerzos de la Santa Sede y la conmina a seguir con ellos, así como el diálogo entre credos y

²⁰² CERD/C/338/Add.11 p. 34

²⁰³ Cf. CERD/C/338/Add.11 págs. 60-66

²⁰⁴ CERD/C/304/Add.89

en el seno de las otras religiones. Expresa, al mismo tiempo, un reconocimiento por las contribuciones del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, entre otras cosas, por medio de declaraciones y programas para promover la no discriminación de refugiados e inmigrantes.

Finalmente, en el tema de lo positivo, el Comité expresa su reconocimiento “por el papel de la Iglesia Católica en la promoción de la educación, en particular en los países en desarrollo”.

De ahí pasa el punto de “Motivos de preocupación y recomendaciones”. En este sentido, el Comité le pide a la Santa Sede que aplique la Convención como corresponde, específicamente sobre la relación del artículo 4 con el derecho canónico y el derecho penal del Vaticano.

Otro motivo de preocupación es el tema de la participación de los clérigos en el genocidio en Ruanda. “El Comité señala la explicación hecha en el párrafo 106 del informe de la participación de clérigos en el genocidio en Ruanda en contra de los preceptos de la Iglesia Católica. El Estado Parte debería cooperar plenamente con las autoridades judiciales nacionales y extranjeras en las actuaciones relativas a ese genocidio.”²⁰⁵

El Comité, le pide a la Santa Sede que le suministre información sobre los habitantes y la estructura administrativa del Vaticano, al tiempo que agradece las estadísticas que entregó en el Informe.

Informes Periódicos 16º a 23º

En este Informe²⁰⁶ que abarca desde el 16 al 23º combinados, que se debían de presentar el 31 de mayo de 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012 y 2014, respectivamente, la Santa Sede se centra en responder a las observaciones y solicitudes que le realizara el Comité. Así, responde la Santa Sede al Comité.

La interpretación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial la hará de conformidad con los artículos 31 y 32 de la Convención de Viena sobre el Derechos de los Tratados (en lo sucesivo, "la Convención de Viena"), que ratificó el 25 de febrero de 1977 y que, de todas maneras, es vinculante para ella en la medida en que sus

²⁰⁵ CERD/C/Add.89 p. 3

²⁰⁶ CERD/C/VAT/16-23

disposiciones forman parte del derecho internacional consuetudinario. Si bien reconoce la importante labor realizada por el Comité para recordar a los Estados partes el contenido de esta Convención, la Santa Sede desea reafirmar los principios de “buena fe” conforme al “sentido corriente” en el “contexto de estos teniendo en cuenta su objetivo y fin”. El contexto comprende –dice la Santa Sede– el texto, incluidos su preámbulo y sus anexos, así como todo acuerdo que se refiera al tratado y haya sido concertado entre todas las partes y todo instrumento formulado por una o más partes. También refiere con base en la Convención de Viena, que la Santa Sede no ha llegado a ningún acuerdo ulterior con otra parte, con relación a la interpretación del tratado o su aplicación, que difiera de su interpretación de la Convención.²⁰⁷

El siguiente inciso merece la pena ser transcrito literalmente.

Por lo que respecta al artículo 31, párrafo 3 c), de la Convención de Viena y otras normas pertinentes del derecho internacional, la Santa Sede destaca la pertinencia del artículo 62, párrafo 1 a), de dicho tratado. Una "base esencial del consentimiento de [la Santa Sede] en obligarse por el tratado" estriba en la disposición del artículo 9, párrafo 2, de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, que limita la competencia del Comité a la mera formulación de propuestas sin fuerza vinculante en forma de "sugerencias y recomendaciones de carácter general".²⁰⁸

Con base en la invocación de la Convención de Viena para la interpretación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Santa Sede confirma que las propuestas del Comité o dan lugar a nuevos términos o crean nuevas obligaciones por lo que se apartan del espíritu original de la Convención. Eso, dice la Santa Sede, “constituiría un cambio imprevisto y fundamental en las circunstancias, lo que a su vez tendría por efecto modificar “radicalmente” el alcance de las obligaciones de la Santa Sede que todavía deben cumplirse en virtud del Tratado”. Amenaza con invocar el artículo 62, párrafo 3, de la Convención de Viena para “dar por terminado el tratado o retirarse de él” o para “suspender la aplicación del tratado”.²⁰⁹

Considera que las atribuciones del Comité ponen en el peligro la

²⁰⁷ CERD/C/VAT/16-23, p. 3

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 4

²⁰⁹ *Ídem*

Convención misma por lo que expresa sus reservas “respecto del contenido de las recomendaciones generales que han ampliado el ámbito de aplicación de la Convención”²¹⁰. Se opone, al mismo tiempo, a que los Estados Partes en la Convención incluyan en sus informes periódicos información sobre los planes de acción u otras medidas para aplicar la Declaración y el Programa de Acción de Durban, teniendo en cuenta el Documento Final de la Conferencia de Examen de Durban.

Después viene una amplia explicación de lo que es el Estado de la Ciudad del Vaticano, su naturaleza, su gobernanza, su ciudadanía, residencia y acceso, las cuestiones de seguridad, la población, los visitantes, las cuestiones relacionadas con la administración de justicia.

Finalmente, en el tema del derecho canónico y el derecho penal, la Santa Sede asegura que no se propone usurparlo ni injerirse en él ni en las acciones del Estado porque, asegura, el derecho canónico penal comprende normas “aplicables a las infracciones (delitos canónicos) que son actos intrínsecamente injustos, imputables al autor, que perturban el orden público de la Iglesia como sociedad religiosa”. En la explicación que proporciona la Santa Sede, afirman que la finalidad del derecho canónico penal consiste en “reparar el escándalo (incitación al pecado), restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo ...”²¹¹

El Comité no ha publicado las observaciones al Informe último presentado por la Santa Sede, a la fecha en la que se escriben estas líneas.

Hasta aquí hemos revisado la participación de la Santa Sede en tres Comités creados por los Tratados: el de los Derechos de los Niños, el Comité contra la Tortura y el Comité para la Eliminación Racial. Hemos visto cómo su participación ha sido señalada por los Comités como de muy preocupante debido a su falta de voluntad en todos los sentidos. En el tercer Comité que analizamos, las reservas que realiza la Santa Sede ante las solicitudes hechas por el Comité son muy precisas e igual de preocupantes. Estos casos nos permiten ver cómo la Santa Sede utiliza la información a su conveniencia y

²¹⁰ La Santa Sede comenta revisar los documentos CERD/C/GC/32, del 24 de septiembre de 2009, párrafo 7, así como CERD/C/GC/25, del 20 de marzo de 2000.

²¹¹ CERD/C/VAT/16-23, p. 10

evade la responsabilidad que la norma internacional le ha impuesto, al menos, la norma moral porque la internacional sigue siendo “de buena fe”.

En las siguientes líneas, veremos esa parte del discurso de los papas en los que se basa mucho de los informes presentados por la Santa Sede en Naciones Unidas. Normalmente, los discursos no se traducen en hechos ni acciones concretas sino que se quedan en el nivel normativo del deber ser. Por sí solos, los discursos de los papas ante Naciones Unidas nos permitirán sustentar aún más nuestras afirmaciones en el sentido del doble discurso utilizado por la Santa Sede y su sesgada y constante interpretación de los derechos humanos.

3.4.3. La participación de la Santa Sede ante la Asamblea General: los discursos de los Papas y su impacto en las relaciones internacionales.

Hemos visto cómo la postura de la Santa Sede varía según sus propios intereses y conveniencia. Normalmente no está dispuesta a ceder nada. Apela a la autonomía religiosa, moral y hasta histórica que tiene y a su autoridad moral. Puede que siga participando con discursos en boca de los papas en Naciones Unidas y puede que siga siendo Observador Permanente, pero hay cada vez más voces que han encontrado en este reconocimiento jurídico una serie de excepciones a la norma y a las obligaciones que debería seguir y aplicar la Santa Sede.

En las líneas anteriores, vimos cómo existe toda una postura de la Iglesia Católica en donde los conceptos teológicos y normas religiosas parecen chocar con toda la norma internacional. Al confrontarse, las recomendaciones de los Comités resultan preocupantes pero, más aún, las actuaciones por parte de la Santa Sede y de sus funcionarios. Hay, además, una actitud francamente inentendible por no reconocer con responsabilidad el tema de los abusos sexuales y, principalmente, su implicación en las decisiones que fueron tomadas. Ahora, en este apartado revisaremos la participación e influencia de los papas de la Iglesia Católica en Naciones Unidas. El primero de ellos, Paulo VI, se presentó el 4 de octubre de 1965, ante la Asamblea General de Naciones Unidas. El segundo de ellos, Juan Pablo II, en 1979 y en 1995. El tercer papa que dirigió unas palabras a la Asamblea de Naciones Unidas, fue

Benedicto XVI, en 2008 y, finalmente, el papa Francisco que intervino el 25 de septiembre de 2015. Hemos decidido analizar los discursos pronunciados por los máximos jerarcas de la Iglesia Católica ante Naciones Unidas, centrándonos en el tema de nuestra tesis: la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Analizaremos lo que dijo cada uno por separado en general, y luego compararemos lo que habló cada uno sobre la libertad religiosa para comparar los conceptos enunciados en su momento.

3.4.3.1 Pablo VI ante Naciones Unidas.

Pablo VI se presenta ante Naciones Unidas –como el resto de los papas- invitado por el Secretario General. Lo hace cuando en el Vaticano se encuentran reunidos todos los obispos del mundo católico, en el Concilio ecuménico Vaticano II. Recordemos que justo en este concilio es donde se definen dos de los documentos más relevantes para la libertad religiosa según la visión católica: la Encíclica *Pacem in terris* y la Declaración *Dignitatis humanae*. De manera que es la primera vez que un papa tiene la oportunidad de, a nivel discurso, posicionar la visión que la Iglesia romana tiene sobre el tema de la libertad religiosa y de la dignidad humana.

El discurso tiene un inicio en el que se plantea que la Iglesia romana no tiene nada que pedir, ni una demanda que hacer. Eso, asegura Pablo VI, reviste de sencillez su participación, misma que está destinada a ser escuchada por los hombres más poderosos del mundo. También en estas primeras líneas, su discurso aborda temas teológicos como la misión de la Iglesia Católica recordando un pasaje de la Biblia (Mateo 28,19). Cientos de años después de ese pasaje bíblico, Pablo VI lo recuerda para asegurar que ahora él está ante todas las naciones.

Concientiza también, que la Organización representa el camino obligado –dice- de la civilización moderna y de la paz mundial. “Los pueblos se vuelven hacia Naciones Unidas como hacia la esperanza de concordia y paz; nos atrevemos a traer aquí, con el nuestro, su tributo de honor y esperanza, y es por eso que este momento es también grandioso para vosotros”.²¹² Más adelante, asegura que su discurso es un mensaje de auspicio para el futuro: “El

²¹² Pablo VI, 4 de octubre de 1965. A la Organización de las Naciones Unidas. Discurso a los representantes de los Estados.

edificio que habéis construido no deberá jamás derrumbarse, sino que debe perfeccionarse y adecuarse a las exigencias de la historia del mundo”.

Posteriormente reconoce la importancia de dar dignidad a los Estados de participar ante la Asamblea, lo que representa un reconocimiento –dice- de altísimo valor ético y jurídico a cada comunidad nacional soberana. En este sentido, lo más loable de la Organización ha sido la consagración de que en las relaciones entre “los pueblos, deben regularse por el derecho, la justicia, la razón, los tratados, y no por la fuerza, la arrogancia, la guerra y ni siquiera, por el miedo o el engaño”.

Luego, mimetiza de manera ontológica la misión de la Iglesia Católica con la de Naciones Unidas. Podríamos decir que las compara una a otra asegurando que: “Estaríamos tentados de decir que vuestra característica refleja en cierta medida en el orden temporal lo que nuestra Iglesia Católica quiere ser en el orden espiritual: única y universal”. Este precedente que dejó Pablo VI, de encontrar una explicación teológica que permita comparar la misión y otras actividades de las Naciones Unidas, también lo encontraremos en otros papas.

Luego hace un llamado a la igualdad entre los Estados. Que nadie sea superior al otro –a nivel de Estado- es la fórmula, dice Pablo VI, de la igualdad matizada desde su punto de vista: no son iguales los Estados pero ante la Organización, todos son tratados como iguales. Esta distinción en la visión de Pablo VI es importante porque el concepto de igualdad jurídica reconoce justo eso, que todos los seres humanos somos iguales por el solo hecho de pertenecer al género humano. En consecuencia, el Estado está obligado a tratarnos así.

Más adelante, dirige unas palabras que años después son retomadas por Juan Pablo II pero que trascendieron en el momento y en la circunstancia que las permitieron: “Nunca jamás los unos contra los otros; jamás, nunca jamás”. En esta misión de las Naciones Unidas, la búsqueda de la paz se impone como única y auténtica razón de ser y se trazan los caminos que ha de seguir la Organización. Esta afirmación lo lleva a entrar en el tema del desarme.

10. Si queréis ser hermanos dejad caer las armas de vuestras manos: no es posible

*amar con armas ofensivas en las manos. Las armas, sobre todo las terribles armas que os ha dado la ciencia moderna antes aún de causar víctimas y ruinas engendran malos sueños, alimentan malos sentimientos, crean pesadillas, desafíos, negras resoluciones, exigen enormes gastos, detienen los proyectos de solidaridad y de trabajo útil, alertan la psicología de los pueblos. [...] He aquí lo que los pueblos aguardan de vosotros. He aquí lo que se debe lograr. Y para ello es necesario, que aumente la confianza unánime en esta institución, que aumente su autoridad. Y el fin entonces, cabe esperarlo, se alcanzará. Ganaréis el reconocimiento de los pueblos, aliviados de los pesados gastos en armamentos y liberados de la pesadilla de la guerra siempre inminente*²¹³.

Después de su intervención a favor del desarme de los Estados, Pablo VI cita la *Pacem in Terris* en el tema del progreso de la humanidad, y entra así al de la libertad religiosa. “Lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad y, ante todo, la libertad religiosa”. Llama a la Organización “los intérpretes” de la sabiduría humana, cuyo conocimiento más elevado –casi sagrado, dice Pablo VI-, es la libertad religiosa. Sin mayores referencias al tema, entra a una categoría que ha sido el eje de la mayoría de las reservas de la Santa Sede: el tema del control de la natalidad.

“Es en vuestra Asamblea donde el respeto de la vida, aun en lo que se refiere al gran problema de la natalidad, debe hallar su más alta expresión y su defensa más razonable. Vuestra tarea es hacer de modo que abunde el pan en la mesa de la humanidad y no auspiciar un control artificial de los nacimientos, que sería irracional, con miras a disminuir el número de convidados al banquete de la vida”.²¹⁴

Pero también, en su discurso, sienta las bases de la lucha que a de presentarse por parte de la Santa Sede para incorporar en toda la cimentación de los instrumentos internacionales, una visión espiritual religiosa basada en la moral católica. “En una palabra: el edificio de la civilización moderna debe levantarse sobre principios espirituales, los únicos capaces no sólo de sostenerlo, sino también de iluminarlo. Y esos indispensables principios de sabiduría superior no pueden descansar –así lo creemos firmemente, como sabéis- más que en la fe en Dios”. ¿Pero de qué Dios se habla? “¿El Dios desconocido del que hablaba San Pablo a los atenienses en el Areópago? [...]

²¹³ Pablo VI, Discurso ante Naciones Unidas, 4 de octubre de 1965, p.3

²¹⁴ *Ibidem*, p.5

Para nosotros, en todo caso, y para aquellos que acepten la inefable revelación que el Cristo nos ha hecho de sí mismo, es el Dios vivo, el Padre de todos los hombres”.

3.4.3.2 Juan Pablo II y sus dos discursos ante Naciones Unidas.

Juan Pablo II y su largo pontificado, el segundo más largo de la historia de los papas, le permitió construir un puente de carisma ante sus seguidores. Su primera intervención ante las Naciones Unidas se lleva a cabo en 1979²¹⁵ y se centra, básicamente, en cuatro aspectos. El primero de ellos, el reconocer el vínculo de cooperación entre la Santa Sede y Naciones Unidas; el segundo, la referencia explícita al Holocausto; el tercero, el conflicto en la franja de Gaza y el caso Palestina; y el cuarto, el tema de la libertad religiosa.

El primero, el vínculo de cooperación entre la Santa Sede y Naciones Unidas, lleva a Juan Pablo II a asegurar la prueba de esa cooperación es la presencia del Observador Permanente. Este vínculo tiene su razón de ser en la soberanía de que goza la Santa Sede desde hace siglos y que, territorialmente, está circunscrita a la Ciudad del Vaticano y agrega: “pero que está motivada por la exigencia que tiene el papado de ejercer con plena libertad su misión y, por lo que se refiere a cualquier interlocutor suyo, Gobierno u Organismo internacional, de tratar con él independientemente de otras soberanías”. En el reconocimiento de este vínculo, Juan Pablo II asegura que la Iglesia Católica siempre ha reconocido y manifestado su estima por el trabajo que desempeña Naciones Unidas.

Hace, al igual que Pablo VI, un planteamiento ontológico sobre su propia institución y pone en relieve lo que es la Santa Sede.

*Tiene ciertamente un significado relevante el que, entre los Representantes de los Estados, cuya razón de ser es la soberanía de los poderes ligados al territorio y a la población, se encuentre hoy también el Representante de la Sede Apostólica y de la Iglesia Católica. Esta Iglesia es la de Jesucristo que ante el tribunal del juez romano Pilato, declaró ser rey, pero de un reino que no es de este mundo [...]*²¹⁶

²¹⁵ Juan Pablo II. Discurso a la XXXIV Asamblea General de Naciones Unidas. Nueva York, 2 de octubre de 1979

²¹⁶ *Ibidem*, p. 3

Ese reconocimiento que resalta Juan Pablo II, lo liga a su siguiente afirmación en la que se sabe ante los representantes de los Estados soberanos, se considera –como representante de su institución religiosa- como una organización divina, por lo que la invitación a dirigir unas palabras ante la Asamblea General “demuestra que la Organización de las Naciones Unidas acepta y respeta la dimensión religioso-moral de los problemas humanos, de los cuales la Iglesia se ocupa, en virtud del mensaje de verdad y de amor que debe llevar al mundo”.

Después, afirma que la Declaración Universal de Derechos Humanos. Son derechos del hombre como individuo concreto –dice Juan Pablo II- y del hombre en su valor universal. Este documento es una piedra “miliar” puesta en el largo y difícil camino del género humano. Esto de piedra “miliar” luego va a ser referido como “piedra angular”, al mismo estilo que está descrito en la Biblia cuando se refiere a Cristo. Si Cristo es la piedra angular de la Iglesia y la Declaración Universal es la piedra angular de la humanidad, entonces la Iglesia está enviada a defender esos derechos e interpretarlos desde su óptica particular. Al menos, esa podría ser una posible conclusión del uso de estos conceptos.

Y al igual que su predecesor en esa tribuna internacional, Juan Pablo II pone el énfasis en dos temas polémicos y lo hace sin rodeos.

8. Hoy, a cuarenta años del comienzo de la segunda guerra mundial, quiero referirme al conjunto de las experiencias de los hombres y de las naciones, vividas por una generación que en su mayoría vive todavía. No hace mucho tiempo, he tenido ocasión de volver a reflexionar sobre algunas de aquellas experiencias en uno de los lugares más dolorosos y más llenos de desprecio al hombre y a sus derechos fundamentales: el campo de exterminio de Auschwitz, que visité durante mi peregrinación a Polonia, en junio pasado. [...]. Y debería desaparecer para siempre, de la vida de las naciones y de los Estados, todo lo que tiene relación con aquellas horribles experiencias, lo que bajo formas incluso distintas —es decir, de cualquier tipo de tortura y de opresión, tanto física como moral, ejercida con cualquier sistema, en cualquier lugar— es su continuación, fenómeno todavía más doloroso, si se efectúa con el pretexto de "seguridad" interna o de necesidad de conservar una paz aparente²¹⁷.

La referencia al Holocausto judío lo hace en el contexto de reconocer la importancia de la Declaración Universal de Derechos Humanos –como piedra

²¹⁷ *Ibidem*, p. 6

angular- de la humanidad. Posteriormente hace referencia a su antecesor, Pablo VI, para introducir el tema de la paz, un asunto de mediación de un conflicto en el que intervino la Santa Sede entre Argentina y Chile, y una declaración sobre el tema de Medio Oriente: “Y cuánto deseo también que la crisis del Oriente Medio pueda acercarse a una solución. Mientras estoy dispuesto a valorar positivamente todo paso o intento concreto que se dé para la solución del conflicto, recuerdo que ello no tendría ningún valor si no representara ciertamente la “primera piedra” de una paz general y global en la región”. Por supuesto que su discurso está en caminado a que la solución pacífica del problema vaya acompañado de un reconocimiento claro y justo de los derechos del pueblo palestino. De la mano del tema de Palestina, está el tema de la paz y seguridad en el Líbano, por lo que se hace votos para una solución integral para la región. En una propuesta adicional –a diferencia de Pablo VI quien asegura no pedir nada a Naciones Unidas- Juan Pablo II hace votos –dice- por un estatuto especial que bajo garantías internacionales asegure la naturaleza de Jerusalén.

Habla también del tema del armamento y el desarrollo tecnológico de éste. Este desarrollo evidencia una continua preparación para la guerra y eso, quiere decir según Juan Pablo II, que se está en condiciones de provocar la guerra. Su discurso lo vincula nuevamente con la Declaración Universal de Derechos Humanos para contraponer el concepto de la paz con el de la guerra o viceversa.

Habla de la materialización del mundo, de la supremacía de los bienes espirituales, así como de la brecha, del abismo entre ricos y pobres. Posteriormente señala que las diferentes formas de injusticias en el campo del espíritu constituyen una segunda amenaza para el mundo. Y explica en qué consiste este concepto.

El esfuerzo de la civilización desde hace siglos tiende hacia un objetivo: dar a la vida de cada comunidad política una forma en la que puedan ser plenamente garantizados los derechos objetivos del espíritu, de la conciencia humana, de la creatividad humana, incluida la relación del hombre con Dios [...] Es cuestión de máxima importancia que en la vida social interna, lo mismo que en la internacional, todos los hombres de cada nación y país, en cualquier clase de régimen y sistema político, puedan gozar de una efectiva plenitud de derechos.

Ese reconocimiento, junto con el de la libertad religiosa –asegura Juan Pablo II- no puede menos que interesarle a él como papa. Para hablar de la libertad religiosa, retoma la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II. El mismo respeto que en tal documento conciliar quedó establecido, el de la dignidad de la persona humana parece pedir que cuando “sea discutido o establecido, a la vista de las leyes nacionales o de convenciones internacionales el justo sentido de la libertad religiosa, sean consultadas también las instituciones que por naturaleza sirven a la vida religiosa”. Recordemos que dos años después de este discurso, se aprueba la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia fundadas en la religión o las convicciones y que, inclusive, los trabajos para tal Declaración habían iniciado antes de 1981 por lo que es muy probable que algunos de estos conceptos de la moral católica pudieran haber sido incluidos en dicha Declaración.

El segundo discurso de Juan Pablo II ante Naciones Unidas fue en 1995²¹⁸. Este discurso lo da en el umbral de un nuevo milenio, de fin de siglo, cuando la era de la globalización y las tecnologías parecían apoderarse de la humanidad. En este contexto, Juan Pablo II asegura que la búsqueda por la libertad es todo un fenómeno global. Pero este fenómeno ha sido afrontado por la violencia que lo reduce a sus mínimas expresiones. En esta línea de reflexión, recuerda que la Declaración Universal de Derechos Humanos fue proclamada tres años después de la constitución de las Naciones Unidas que ha llevado a todos los Estados a su reconocimiento y ratificación. Este reconocimiento es entendido por Juan Pablo II como un movimiento mundial que él intenta describir a través de su estructura interior.

Una primera clave para descifrar ese movimiento mundial es su carácter planetario, según Juan Pablo II quien introduce la ley moral universal, como si fuera eso, única y universal, que ha sido escrita en el corazón del hombre, insiste. Tal aseveración lo lleva a cuestionar a aquellos que, a su vez, han negado la universalidad de los derechos humanos porque –dice- “una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de “formas de libertad” y otra cosa es negar el

²¹⁸ Discurso del papa Juan Pablo II a la Quincuagésima Asamblea General de Naciones Unidas, Nueva York, 5 de octubre de 1995

carácter universal o inteligible de la naturaleza del hombre”. En esta búsqueda de la libertad asegura que las revoluciones no violentas de 1989 confirman ese movimiento universal.

Más adelante, Juan Pablo II asegura que la Declaración Universal de los Derechos Humanos está ligada a la fe que en ella tuvieron los Estados fundadores de las Naciones Unidas y que la libertad no solo es para los individuos sino también es para los Estados. Pero la Declaración por sí sola y las Naciones Unidas en su conjunto, no lograron evitar lo que –dice Juan Pablo II- por desgracia ha seguido violando los derechos de las naciones. Describe cuál fue el resultado de la división artificial que sufrió Europa después de la Segunda Guerra Mundial en la que las potencias desconocieron el derecho de las naciones y las invadieron. El resultado fue la Guerra Fría y la falta de un instrumento análogo al de la Declaración Universal de Derechos Humanos para las Naciones Unidas es el gran pendiente de esta Organización.

Pero por la concreta historicidad de esta misma naturaleza, están necesariamente ligados de un modo más intenso a grupos humanos concretos; ante todo la familia, después los varios grupos de pertenencia, hasta el conjunto del respectivo grupo étnico-cultural, que, no por casualidad, indicado con el término "nación" evoca el "nacer", mientras que indicado con el término "patria" ("fatherland"), evoca la realidad de la misma familia[...]

8. Sobre este fundamento antropológico se apoyan también los "derechos de las naciones", que no son sino los "derechos humanos" considerados a este específico nivel de la vida comunitaria²¹⁹.

Mucho de las líneas que en su discurso siguió leyendo Juan Pablo II aquel año de 1995, estuvieron dedicadas al tema de la soberanía de los pueblos, del respeto a las naciones y del reconocimiento de los Estados. En este contexto de reflexiones y pendientes de las Naciones Unidas, incorpora el tema del respeto por las diferencias.

Desgraciadamente –asegura- el mundo no sabe convivir con las diferencias, no sabe respetarlas por lo que debe aprender a convivir con la diversidad. “La realidad de la diferencia y la peculiaridad del otro pueden sentirse a veces como un peso, o incluso como una amenaza”. Por supuesto que esto genera un miedo hacia el otro que, alimentado por resentimientos de

²¹⁹ *Ibídem*, p.4

carácter histórico y exacerbado por las manipulaciones de personajes sin escrúpulos, pueden llevar a la negación de la humanidad misma. Este concepto y la exigencia de respetar a la diferencia la hace en el contexto de la Guerra en los Balcanes, principalmente en Bosnia Herzegovina, explícitamente mencionada en su discurso.

Para aprender a respetar al otro, identifica una fuente del respeto: la dimensión trascendente de la vida humana.

Finalmente, incorpora nuevamente el derecho a la libertad religiosa y libertad de conciencia en su discurso. “En este contexto nos es posible constatar lo importante que es preservar el derecho fundamental a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia, como pilares esenciales de la estructura de los derechos humanos y fundamento de toda sociedad libre”.

3.4.3.3 Benedicto XVI: un papa de transición.

Anteriormente analizamos un artículo en el que se aseguraba que la adecuada intervención de Benedicto XVI en la crisis en el Líbano, vía las oraciones y los llamados a la oración, habían logrado resolver la crisis. Nosotros nos opusimos a tal afirmación pero al mismo tiempo hemos reconocido que, efectivamente, la presencia y cada vez más activa diplomacia vaticana, es precisamente lo que ha permeado hasta la redacción misma de los instrumentos internacionales y, que por eso mismo, bien podría influenciar en la zona para que se resuelva el problema de la región. Normalmente no se tiene evidencia que una oración resuelva un conflicto o una crisis y, en el ejemplo que retomamos, en realidad no se aportaron esas evidencias.

La opinión relacionada con la intervención del papa en el conflicto, consideramos, resultó poco objetiva debido a lo que comentamos anteriormente. Corral –en el artículo al respecto de la crisis en el Líbano- quizá veía ciertas habilidades en la persona de Benedicto XVI que otros autores no veían. En otro artículo de Corral citado también líneas arriba, el autor aseguraba que en el tema de los acuerdos o concordatos, Benedicto XVI no pudo menos que dedicarse a consolidar un trabajo y agenda impuesta por su predecesor. Por eso, a nuestro entender, la actividad diplomática de Benedicto

XVI fue de transición para la Iglesia Católica y ello impactó en términos negativos la dinámica propia de la diplomacia pontificia.

Otro internacionalista –Santiago Petschen- aseguró que Benedicto XVI fue un papa eminentemente pastoral, incluso poco diplomático. “En algunas ocasiones le faltó tacto para manejar sus relaciones con los musulmanes o con los judíos. No le gustaba la política”²²⁰. Su habilidad más bien era teológica, teórica inclusive. Claro que en la dimensión internacional, son necesarias ciertas condiciones mínimas que todo papa debería de tener.

*Para afrontar todo ese universo de variadas realidades desde una cima tan eminente y singular como el pontificado, son necesarias unas características especiales: grandes dotes para las relaciones personales, acomodación a la diversidad, empleo de mucho tiempo para los contactos y para las entrevistas. Juan Pablo II dedicaba muchas horas a las audiencias y cuando necesitaba más tiempo utilizaba el destinado a la comida y a la cena. Las invitaciones a su mesa eran constantes.*²²¹

Benedicto XVI era otro tipo de persona. Era considerado un intelectual por lo que requería más tiempo para la reflexión y el estudio. Y según Petschen, ese estilo y personalidad de Benedicto XVI afectó las relaciones internacionales de la Santa Sede. El mismo autor considera que la designación de Tarciso Bertone como Secretario de Estado de Benedicto XVI había sido una mala decisión. Benedicto XVI no tenía experiencia alguna en esos temas pero su Secretario de Estado tampoco. Ello alarmó a los expertos diplomáticos vaticanos, acostumbrados a injerir muy a su estilo en las relaciones internacionales²²².

El trabajo de Petschen resulta de interés para nuestra tesis, no sólo por la visión más bien crítica hacia el papel de Benedicto XVI como diplomático, sino porque realiza una comparación muy sugestiva entre su predecesor y el

²²⁰ Petschen, Santiago. “El Papa Benedicto XVI y el ámbito internacional” en UNISCI DISCUSSION PAPERS, ISSN 1696-2206, 05/2007, Número 32, p. 231

²²¹ *Ibidem*, p. 233

²²² Petschen cita un artículo de Antonio Pelayo publicado en la revista Política Exterior, en su número de marzo-abril de 2013. Y dice que Antonio Pelayo contaba: “... alarmados por la pasividad de la secretaría de Estado y no solamente por la dimensión de las relaciones con los Estados que acumulan la dimensión propia de un ministerio de Asuntos Exteriores sino por otras facetas, el cardenal arzobispo de Colonia, Joachim Meisner y el cardenal arzobispo de Viena, Christopher Schönborn sugirieron al papa la posibilidad de retirar a Bertone. La respuesta que recibieron fue totalmente negativa”. Petschen, Santiago. “El Papa Benedicto XVI... op. cit., p. 233

personaje de análisis. Así, tras preguntarse Petschen sobre qué mundo recibe Ratzinger cuando es elegido Papa se encuentra con un mundo marcado por las relaciones entre Occidente y los musulmanes. Y Petschen, resalta un episodio que marcaría el pontificado –al menos en los inicios- de Ratzinger. El tema referido es una lección magistral en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006. Lamentablemente para Benedicto XVI, selecciona mal el tema al destacar –como lo dice Petschen- una dimensión muy negativa del Islam frente a la religión católica.

*Y lo hace sirviéndose de una cita del emperador bizantino Manuel II Paleólogo del siglo XIV, en la disputa que tuvo con un persa. La referencia decía: “Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba”. Al examinar lo que significó tan profunda crítica al Islam en la persona del Profeta, en un momento diplomáticamente tan delicado, uno no puede menos que llevarse las manos a la cabeza.*²²³

El efecto global de la cita que utilizara Benedicto XVI confirmó los temores de los más expertos diplomáticos: él no era hábil en el tema de las relaciones diplomáticas. Incluso, las consecuencias –asegura Petschen- las padecieron las minorías católicas y no católicas en países musulmanes. En defensa de tales minorías tuvo que tomar frecuentemente la palabra sin dejar de sentir la sensación de estar fuera de lugar cuando lo hacía. Así, tuvo que abordar temas y asuntos del mundo musulmán, al condenar la posguerra en Irak, condenando el muro levantado por los israelíes que encerró al territorio cisjordano paralizando la ciudad de Belén. Condenó también las operaciones israelíes por afectar objetivos civiles y se inclinó, cuando el tema de las caricaturas, por condenar la falta de respeto a los símbolos religioso, recordando al mismo tiempo que la libertad de expresión debe de tener un límite.

En su relación con los judíos, no alcanzó un éxito rotundo. Cometió errores que debieron de evitarse. No logró la restitución de la sala del Cenáculo y la conservación de los poblados católicos en Tierra Santa. No siempre las peticiones de la Santa Sede se logran obtener. Pero también, en decisiones

²²³ Petschen, Santiago. “El Papa Benedicto XVI... *op.cit.*, p. 234

menos pensadas, cometió el error de restituir al obispo Williamson, quien negaba el Holocausto. Además, Benedicto XVI impulsó la beatificación de Pío XII, de triste memoria en la sociedad judía.

La participación de Benedicto XVI ante la Asamblea General de Naciones Unidas fue uno de sus mayores aciertos, al hacer énfasis en lo que siempre ha hecho énfasis la Santa Sede: la dignidad humana y la libertad religiosa.

Otro autor que realiza un análisis al discurso pronunciado por Benedicto XVI al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, con fecha del 9 de enero de 2007, es el que realiza Alonso Marcos²²⁴. El análisis que hace Alonso Marcos y que resalta del discurso de Benedicto XVI, es la concepción sagrada del hombre que debe de estar en el centro del desarrollo de los pueblos. El contexto en el que escribe este artículo, también le obliga a referir el mensaje de Benedicto XVI con motivo de la Jornada Mundial de la Paz. Derivado de ambos discursos y contrario a lo que hemos venido sostenido, sobre todo en materia de intencionalidad para la firma de acuerdos o concordatos, el autor asegura que

*Para la Santa Sede, el objetivo de mantener relaciones diplomáticas con otros países no es “sacar provecho” de las mismas, sino poder hacer resonar el Mensaje de Cristo, que no es ajeno al sufrimiento humano, en todo el mundo. Las relaciones entre Estados son simplemente un medio que ayuda a tal fin, además de poder prestar su apoyo como mediador entre iguales.*²²⁵

De acuerdo con el discurso, su intención es completamente limpia, sana, incuestionable. Quizá por eso, dice el autor –sin quizá- no tiene reparos a la hora de denunciar los males de la humanidad. Los temas ya conocidos como la pobreza, el medio ambiente y el desarrollo humano, son los principales señalamientos de estos males. Pero también rescata los temas positivos en el análisis del discurso que hace Alonso Marcos. Entre otros, el auge de la importancia que se da el diálogo y la creación del Consejo de Derechos Humanos. El autor nos hace ver, primero, que el papa tiene un amplio dominio

²²⁴ Alonso Marcos, Antonio. “Discurso de Benedicto XVI al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 2007” en UNISCI DISCUSSION PAPERS, ISSN 1696-2206, 01/2007, Número 13, p. 221

²²⁵ *Ibidem*, p. 222

de los problemas y los temas del mundo. Los conoce, los critica, los analiza y promueve desde su visión las acciones religiosas que están a su alcance. Es loable desde el punto de vista del autor.

Sin embargo, no hace referencia a las prerrogativas obtenidas en alguno de los Estados con quienes estableció algún concordato; tampoco hace referencia a la omisión de sus propias obligaciones –como jefe de Estado– ante, por ejemplo, los dos Comités que citamos en líneas arriba. No se refiere a ninguno de los señalamientos que a nivel de recomendación le hiciera el Comité del Niño, como tampoco hace referencia a los casos de abuso sexual de sacerdotes católicos, ni al caso de las lavanderías en donde estuvieron involucradas cuatro organizaciones católicas directamente relacionadas con la Santa Sede en 1997. La omisión deja muchas inquietudes y reflexiones porque a veces es más fácil señalar aquello que está fuera de nuestro alcance, que aceptar nuestros propios errores y equivocaciones.

Retomemos ahora nuestro análisis de los discursos ante Naciones Unidas. Revisaremos el de Benedicto XVI dado en Nueva York el 18 de abril de 2008, ante la Asamblea General de Naciones Unidas²²⁶. En su discurso, Benedicto XVI aseguró que los principios fundacionales de la Organización expresan las aspiraciones del espíritu humano y constituyen los ideales que deberían estar subyacentes en las relaciones internacionales. Habla de que todos los responsables internacionales actúen conjuntamente y demuestren disponibilidad para actuar de buena fe. En el contexto de las relaciones internacionales –asegura Benedicto XVI– es necesario reconocer el papel superior que desempeñan las reglas y las estructuras intrínsecamente ordenadas a promover el bien común y, por tanto, a defender la libertad humana.

Hacemos una primera reflexión. En las observaciones hechas por los Comités de Derechos del Niño y contra la Tortura, que revisamos, la delegación de la Santa Sede insistía, todavía en 2012, que su fuente primaria de legislación era el Código de Derecho Canónico. Es decir, si el discurso de Benedicto XVI que estamos analizando fue dado en 2008 y en este se hace necesario un reconocimiento al papel superior que desempeñan las reglas en

²²⁶ En lo sucesivo, el resto de las referencias que se harán del discurso de Benedicto XVI, del 18 de abril de 2008, serán de la versión oficial publicada en la página web del Vaticano.

el contexto de las relaciones internacionales, no se explica porqué cuatro años después aún se sostenía otra cosa en documentos oficiales de la Santa Sede.

Tal pareciera que cuando se confrontan los documentos contra los discursos, se está hablando de dos personalidades distintas. Solo así se explica tan divergentes y hasta contradictorias posturas.

Todo Estado tiene el deber primario de proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos [...] Si los Estados no son capaces de garantizar esta protección, la comunidad internacional ha de intervenir con los medios jurídicos previstos por la Carta de las Naciones Unidas y por otros instrumentos internacionales. La acción de la comunidad internacional y de sus instituciones, dando por sentado el respeto de los principios que están a la base del orden internacional, no tiene por qué ser interpretada nunca como una imposición injustificada y una limitación de soberanía.²²⁷

Esta visión debería de servir para que la propia Santa Sede y toda la red de instituciones y organizaciones de la Iglesia Católica, pusieran en práctica tal visión. Pero en ausencia de acciones que pudieran ser consecuentes con tales afirmaciones, solo podemos confirmar que se trata de un doble discurso del jefe de Estado de la Santa Sede quien, al mismo tiempo y como lo sabemos, es cabeza de la Iglesia Católica.

En esta presentación ante la Asamblea General de Naciones Unidas, el papa explicó la interpretación del derecho a la libertad religiosa que hace la Iglesia Católica del mismo. Veamos con detenimiento las palabras de Benedicto XVI.

“Obviamente, los derechos humanos deben incluir el derecho a la libertad religiosa, entendido como expresión de una dimensión que es al mismo tiempo individual y comunitaria, una visión que manifiesta la unidad de la persona, aún distinguiendo claramente entre la dimensión de ciudadano y la de creyente”²²⁸. En principio, el papa asegura que hay el derecho a la libertad religiosa tiene dos dimensiones: una que es individual y otra que es comunitaria que luego llama a la individual, ciudadano, y a la comunitaria, creyente. Siguiendo con el discurso, Benedicto XVI aseguró que:

²²⁷ Discurso de Benedicto XVI, 18 de abril de 2008.

²²⁸ Discurso de Benedicto XVI, 18 de abril de 2008, p.4

*La actividad de las Naciones Unidas en los años recientes ha asegurado que el debate público ofrezca espacio a puntos de vista inspirados en una visión religiosa en todas sus dimensiones, incluyendo la de rito, culto, educación, difusión de informaciones, así como la libertad de profesar o elegir una religión.*²²⁹

Llama la atención que el discurso del papa en este apartado no haga referencia al derecho a cambiar de religión y sí, en otro sentido, asegure que no puede ser concebible que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos –haciendo referencia a su fe- para ser ciudadanos activos. Eso –afirma- implica renegar de Dios para poder gozar de derechos. El salto conceptual en la interpretación de Benedicto XVI es magistral. En algún momento, en su discurso, considera que si se quiere ser creyente se tiene que dejar de ser ciudadano. Lo afirma como una norma general de interpretación del derecho a la libertad religiosa.

Posteriormente, continúa con los derechos asociados con la religión, los cuales necesitan protección, sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. Quizá, en estas líneas, el papa se estaría refiriendo a aquellos países en donde la mayoría religiosa no es católica sino musulmana. El tema de la ideología secular predominante puede que se refiera a la insistencia de separar las cuestiones del Estado con las exclusivas de la Iglesia y desterrar el nexo divino que privó durante más de mil años en Europa. Tal postura nunca ha implicado una actitud anticlerical, anticatólica o antirreligiosa, no al menos en lo que a la teoría respecta.

¿En qué estriba pues la demanda de Benedicto XVI? En que, según su visión, no se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad -insiste el papa- de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social.

La discusión sobre la dimensión pública de la libertad religiosa la veremos más adelante, en el siguiente capítulo.

²²⁹ *Ídem*

3.4.3.4 Francisco, el papa latinoamericano.

Ahora bien, el 25 de septiembre de 2015, el papa Francisco leyó su discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas²³⁰. Analicemos ahora su discurso. Una buena parte de las primeras líneas están dedicadas al trabajo de los funcionarios de Naciones Unidas durante los 70 años de existencia. Luego, retoma el verdadero –dice Francisco- derecho del ambiente. Aborda en síntesis los principios básicos de su encíclica *Laudato si* al tiempo que asegura que para todas las creencias religiosas, el ambiente es un bien fundamental. En este sentido de importancia y reconociendo su responsabilidad moral, Francisco alza su voz, teniendo una fuerte esperanza en la adopción de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en la Cumbre mundial que inició ese mismo día en Naciones Unidas.

Posteriormente relaciona el pleno ejercicio de la dignidad humana al desarrollo humano integral. El derecho a la educación y el derecho de las Iglesias y de las agrupaciones sociales es la base para la Agenda 2030 y para la recuperación del ambiente, asegura el papa.

Considera, en su discurso, que hay otro tipo de conflictividad no siempre tan explicitada pero que silenciosamente viene cobrando miles de vidas. Es, dice Francisco, otra clase de guerra que viven muchas de las sociedades con el fenómeno del narcotráfico. Una guerra asumida y pobremente combatida. Y asegura algo que es sumamente importante en el contexto actual.

*El narcotráfico por su propia dinámica va acompañado de la trata de personas, del lavado de activos, del tráfico de armas, de la explotación infantil y de otras formas de corrupción. Corrupción que ha penetrado los distintos niveles de la vida social, política, militar, artística y religiosa, generando en muchos casos, una estructura paralela que pone en riesgo la credibilidad de nuestras instituciones.*²³¹

El tema de la corrupción que ha penetrado los distintos niveles de la vida del ser humano, puede considerarse como un principio de reconocimiento sobre la corrupción misma al interior de la Iglesia Católica. Esta interpretación personal, sin embargo, requerirá de seguimiento al resto de las decisiones y

²³⁰ Discurso de Francisco ante la Asamblea General de Naciones Unidas, septiembre 25, 2015

²³¹ *Ídem*

actividades de Francisco, mismo que nos permita confirmar el enunciado realizado. Basta ahora resaltar que Francisco reconoce el tema de la corrupción en todos los niveles.

En este mensaje, Francisco no aporta concepciones distintas a las externadas por sus antecesores en materia de libertad religiosa. Su presencia ante la Asamblea General es un acto de reconocimiento a la moral que pregonaba pero suele convertirse en un discurso que mira hacia fuera de la institución religiosa a la que representa, dejando de lado una visión crítica hacia el actuar de la Iglesia Católica y de todos sus representantes.

3.5 La participación de la Santa Sede en las conferencias mundiales

Antes de entrar propiamente en el tema de la libertad religiosa y de conciencia, nos permitimos analizar la postura de la Santa Sede en tres temas que, por sí solos, resultan de sumo interés en el acontecer mundial. Analizaremos la postura de la Santa Sede y veremos cómo su postura puede influir en la redacción final de los documentos internacionales. La participación de la Santa Sede en la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa, su participación en la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo de 1994. Y la participación en la Conferencia Mundial de la Mujer, en Pekín, en 1995. Estos casos los elegimos para identificar cómo se lleva a cabo la participación de la Santa Sede al nivel de Conferencia mundial.

3.5.1 Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa.

Continuando con el apartado inicial, ahora nos detenemos a analizar la participación de la Santa Sede en Organismos Internacionales. Sin duda, la presencia de la Santa Sede en diferentes organismos internacionales está fuera de toda duda. Pero también ha participado en diversos instrumentos internacionales: Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, Convención sobre el Estatuto de los Refugiados y su Protocolo, Convención sobre los Derechos del Niño y sus Protocolos Facultativos, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención para la protección de los bienes culturales

en caso de conflicto armado, el Convenio de París para la Protección de la Propiedad Industrial, el Tratado sobre la no Proliferación de las Armas Nucleares, los principales tratados de Desarme y los Convenios de Ginebra y sus Protocolos Adicionales.²³²

Un caso muy recurrido por los juristas y los internacionalistas es la participación de la Santa Sede en la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE)²³³. La Santa Sede fue invitada oficialmente por el entonces líder soviético Brezniev, en 1974. El entonces Papa, Pablo VI, no asistió pero el entonces Secretario de Estado, Cassaroli, asistió en representación del papa cuando se preparaba el documento final para su lectura. Sin duda alguna, la CSCE, resultó relevante para Europa y trascendente para otras latitudes del mundo.

La Santa Sede tomó parte en las consultas multilaterales con una Delegación presidida por Joseph Zabkar, entonces pro nuncio apostólico en Finlandia. En una de las palabras dirigidas en la intervención inicial que se llevó a cabo del 22 de noviembre al 15 de diciembre de 1972, el representante de la Santa Sede consideró como lógica y coherente la invitación que habían hecho a su representada. Recuerda los factores que sitúan a la Santa Sede en una posición completamente especial –el hecho de que no persigue objetivos políticos y que además no es una potencia exclusivamente europea-, y su misión religiosa son los factores que enlista Zabkar.

Posteriormente, el representante de la Delegación expuso las razones por las cuales la Santa Sede se había interesado profunda y directamente en el objetivo de la Conferencia. Porque, por una parte, la paz del mundo está ligada a la paz en Europa, y, por otro lado, el problema de la paz no es solo político sino moral y humano. Nuevamente, la visión moralista de la Santa Sede se expone en la dimensión de un problema mundial como es la paz. Si el problema de la paz tiene una causal moral, jamás se podrá garantizar una moral específica que impida la guerra. Así que, con base en esta consideración ideológica sobre la paz, el representante de la Santa Sede aseguró en esa primera ronda de intervenciones, que cuando se tratara de problemas o de

²³² Asamblea General de Naciones Unidas, quincuagésimo octavo período de sesiones. A/RES/58/314, 16 de julio de 2004

²³³ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19771007_silvestrini-csce_sp.html [septiembre 2015]

principios de naturaleza ética o jurídica, su representada no dejaría de tomar la palabra y de asumir sus responsabilidades en el momento en que se tomen las decisiones.

En la tercera fase de las consultadas, la intervención de la Santa Sede refiere exclusivamente su participación al tema de la libertad religiosa. De acuerdo con el representante, la Santa Sede ofrece una reflexión que atañe a la seguridad y a la cooperación en sus dimensiones íntimas, que nacen de los sentimientos de las personas y de los pueblos; asegura que la paz nace o muere en el corazón de las personas y que las personas integran los Estados. Luego entonces –en su visión- el problema de la paz es un asunto estrictamente humano, no político ni económico, ni militar.

Cuando el texto de las Recomendaciones Finales estuvo listo, la Santa Sede presentó dos declaraciones interpretativas que recogían sendas intervenciones realizadas en las sesiones del grupo de trabajo. La primera declaración interpretativa²³⁴ consideró que su propuesta sobre el incremento de intercambios de informaciones religiosas y de las posibilidades de contactos y de encuentros entre personas y organismos confesionales por motivos religiosos no fue recogida en el texto de las Recomendaciones Finales pero que los objetivos de esa propuesta se habían visto reflejados en dos textos: la inclusión del respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, incluida la libertad de pensamiento, conciencia, religión o creencia, y el encargo a las Comisiones y Subcomisiones de encontrar todas las formas posibles de cooperación en materia de seguridad. La segunda declaración interpretativa se expone más o menos en los mismos términos que la primera. Al final, el texto reconocía expresamente un capitulado y la insistencia de la Santa Sede por incluir el mismo.

Una mención aparte sobre el tema de la Conferencia y su posterior desarrollo es el que comenta González Ayesta.

Un ejemplo significativo, en cierto modo confirma esta tesis, es lo sucedido hace algunos años con la participación de la Santa Sede en la Conferencia sobre la Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE). La Santa Sede decidió participar en esa Conferencia para contribuir a la causa de la paz y, por ello, tomó parte directa en el desarrollo de los trabajos

²³⁴ CSCE/HC/46

(entre 1973 y 1975) y firmó el documento final de Helsinki. Por esa misma razón, intervino más tarde en las sucesivas Conferencias que tuvieron lugar en orden a la actuación de los acuerdos adoptados. Sin embargo, en 1992, la CSCE sufrió una importante transformación y dejó de ser un instrumento diplomático para convertirse en un organismo internacional, con una dimensión claramente política e incluso con cierta capacidad militar.²³⁵

González Ayesta asegura que ante esta situación del cambio en la naturaleza del organismo, la Santa Sede manifestó a los demás miembros su voluntad de seguir siendo miembro a pleno título, siempre que pudiese –dice el autor- hacerlo en conformidad con su propia naturaleza. Dice González Ayesta que eso supondría, en concreto, “que renunciaba a tomar partido en toda cuestión político militar y que su participación se orientaría a la defensa de los derechos de las personas y los pueblos, así como a la promoción de la paz”.²³⁶

Tres comentarios nos merece, a manera de análisis la cita anterior. El primero de ellos, en el sentido que es real y efectiva la injerencia de la Santa Sede en los diversos instrumentos de derechos humanos o en temas relacionados con las Naciones Unidas; el segundo, es que precisamente, los utiliza para condicionar –la CSCE aceptó esa condición, asegura González Ayesta- e influir en la redacción y conceptualización de los textos, de los instrumentos internacionales; y, el tercer comentario, es en el sentido que hacen falta estudios históricos, sociales, políticos, sociopolíticos que den a conocer el tipo de negociaciones que se lleva a cabo la Santa Sede a través de sus delegados, diplomáticos o representantes. La afirmación de González Ayesta deja muchas dudas en el sentido de si la aceptación de esa condición impuesta por la Santa Sede implicó un cambio en la política y naturaleza de la CSCE, o si recibió la condición, la aceptó pero continuó con su política.

El caso que hemos analizado de la participación de la Santa Sede en la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa, nos permite ver en qué dimensiones y bajo qué criterios se mueve la diplomacia de la Santa Sede. Si bien el texto final de la Conferencia, el Acta de Helsinki, refiere que lo que ahí se retoma en materia de derechos humanos está inspirado y referido en los instrumentos internacionales de derechos humanos, también hay una

²³⁵ **González Ayesta**, Juan. “La personalidad internacional de la Santa Sede: algunas claves de aproximación a un problema complejo” en *Religión y Derecho Internacional... op. cit.*, p. 141
²³⁶ *Ídem*

referencia específica a que ese apartado o capitulado era introducido por la Santa Sede.

3.5.2 Conferencia sobre Población y Desarrollo, 1994.

Ahora analicemos el caso de la Conferencia sobre Población y Desarrollo de 1994. Como hemos insistido, la Iglesia Católica utiliza su posición de privilegio para influir en términos ideológicos en el tema de los derechos humanos. Efectivamente, como bien lo apunta Sánchez Llavero, “El debate de la cuestión del estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas tuvo su punto álgido durante las Conferencias de El Cairo (1994), sobre Población y Desarrollo, y de Pekín (1995), sobre la Mujer”²³⁷. Y en este debate, el centro de toda discusión fue el tema ideológico.

Desde antes de los inicios de la Cumbre, la participación de la Santa Sede fue constante pero en la medida en que las diferencias resaltaban, los esfuerzos por imponer un debate ideológico se hicieron sentir. El mensaje inicial del entonces jefe de la delegación de la Santa Sede, Renato Raffaele Martino, así lo aseguraba. “La Santa Sede ha tomado una parte activa y constructiva en el período preparatorio, en pleno respeto a los procedimientos de la Conferencia, y ha establecido un diálogo con los diferentes participantes a todos los niveles, permaneciendo fiel a su propia posición y status particular en la comunidad internacional”²³⁸. E insiste en que la Conferencia no trata únicamente de problemas complejos, de estadísticas globales o de políticas públicas, sino de la

*[...] búsqueda de una mejor gestión y de una distribución más justa de los bienes de la tierra, que por designio de Dios fueron destinados a ser compartidos como patrimonio común de todos [...] La gran tradición bíblica describe a la persona humana como creada nada menos que a imagen de Dios. El objetivo de esta Conferencia debería ser asegurar que todas las personas de esta tierra puedan vivir en condiciones que reflejen verdaderamente esa dignidad.*²³⁹

²³⁷ **Sánchez Llavero**, Pedro. “La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas” en *Religión y Derecho Internacional... op.cit.*, p.163

²³⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html [enero de 2015]

²³⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html [enero de 2015]

Los trabajos de la Conferencia se llevaron a cabo durante una semana, en los cuales se integró una Comisión Principal encargada de la redacción del documento final. Durante esa semana, la Comisión se esforzó por resolver las diferencias y las cuestiones que habían impedido la aprobación de diversas secciones del proyecto de “Programa de Acción” durante el tercer periodo de sesiones del Comité Preparatorio de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, mismo que se había llevado a cabo en abril. Muchas de las deliberaciones de esta Comisión Principal se realizaron en sesiones oficiosas o en grupos de trabajo más pequeños que se ocuparon de determinados párrafos.

Las negociaciones más intensas fueron las referentes a los capítulos II (Principios), VII (Derechos reproductivos y salud reproductiva), VIII (Salud, morbilidad y mortalidad donde se propuso que se mencionara el aborto en condiciones de riesgo) y X (Migración internacional, en el que resultó controvertido el concepto de un “derecho a la reunificación familiar”). Sobre los puntos de diferencia manifestados por la Santa Sede en el mensaje del jefe de la delegación, Renato Raffaele Martino, se expresaba con claridad en qué puntos del Programa de Acción de la Conferencia había diferencias.

Ante todo, mi delegación se une al consenso sobre los Principios, como una señal de nuestra solidaridad con la inspiración fundamental que ha guiado, y seguirá guiando, nuestro trabajo. De igual forma se une al consenso sobre el capítulo V acerca de la familia, célula básica de la sociedad.

La Santa Sede se une al consenso sobre el capítulo III acerca de la población, el crecimiento económico sostenido y el desarrollo sostenible, aunque habría preferido que este tema se hubiera elaborado más detalladamente. Se une al consenso sobre el capítulo IV, acerca de la igualdad sexual, la equidad y la promoción de la mujer, así como sobre los capítulos IX y X acerca de la emigración. La Santa Sede, por su naturaleza específica, no considera oportuno unirse al consenso sobre los capítulos operativos del documento (capítulos XII-XVI).²⁴⁰

El mensaje del jefe de la delegación de la Santa Sede, ahonda en los avances y consensos que se lograron en las mesas de negociaciones que, como hemos visto, fueron de intensos debates ideológicos por la postura de la

²⁴⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html [enero de 2015]

Santa Sede. Pero también en los puntos de desacuerdo y que después serían presentados como “Reservas de la Santa Sede al Documento Final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo”. El jefe de la delegación insistía: “[...] En el momento de su aceptación por consenso en la Comisión Principal, mi delegación expresó sus reparos sobre la cuestión del aborto. [...] A pesar de los numerosos aspectos positivos de los capítulos VII y VIII, el texto que se nos ha presentado tiene muchas implicaciones más amplias, que han impulsado a la Santa Sede a tomar la decisión de no dar su consenso a dichos capítulos”.²⁴¹

El debate, evidentemente, era un debate ideológico en el que la Santa Sede había decidido halar a los delegados. Por eso, el mismo jefe de la delegación de la Santa Sede, casi al final de su intervención, asegura que todo ese debate o ese camino que había recorrido su delegación, debiera de interpretarse como una aprobación –asegura- de conceptos que no puede apoyar por razones morales. Es decir, cualquier concepto expuesto por la Santa Sede era factible de discusión y no debía de ser descalificado por razones morales.

Ahora bien, en el documento citado “Reservas de la Santa Sede al Documento Final de la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo”²⁴², se expresa de manera clara el punto álgido de la discusión: el tema del aborto y el derecho a la vida. Por un lado, el documento final sobre Población y Desarrollo sostiene que el tema del aborto se encuentra contenido en un derecho más amplio llamado “derechos productivos”. Sin embargo, para la Santa Sede no es así.

1. *Con respecto a los términos “salud sexual” y “derechos sexuales”, “salud reproductiva”, y “derechos reproductivos”, la Santa Sede los considera como partes de un concepto integral de salud, en cuanto que –cada uno según su propio modo- abarcan a la persona en la totalidad de su personalidad, su mente y su cuerpo, y que favorecen el logro de la madurez personal en la sexualidad, en el amor mutuo y en la capacidad de tomar decisiones, que caracterizan el vínculo conyugal, según*

²⁴¹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html [enero de 2015]

²⁴² http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940913_conferenza-cairo-riserve_sp.html [enero de 2015]

*las normas morales. La Santa Sede no considera el aborto, o el acceso a él, una dimensión de esos términos.*²⁴³

Este punto es medular y queremos detenernos en su análisis. Cuando la Santa Sede apela en su justificación o reserva a las “normas morales”, evidentemente está hablando de una moral católica. Resultaría por demás preguntarnos si la moral católica es la moral universal porque la respuesta sería más que negativa. Empero es necesario resaltar este punto porque a lo largo de nuestro trabajo, hemos explicado justo que apelar a ese nexo divino por encima de la razón ha sido el objetivo de la Iglesia Católica. Otrora lo hizo vía la fuerza o vía la persecución, no importaba si se asesinaba o se acusaba injustamente, porque el fin le exigía la utilización de cualquier medio. Durante más de mil años, apelar a la moral católica era apelar a una moral basada en un nexo divino y a este nexo, Lilla y Iranzo lo llaman teología política. Nos despojamos de ella con la Ilustración y la Revolución Francesa y gracias a los libres pensadores como Hobbes, Rousseau y otros pero eso no quiere decir que la Iglesia Católica haya aceptado con resignación que ahora se apele a la razón y no a su propia moral.

Porque la moral católica, sin la plataforma y los privilegios que a través de la soberanía de la Santa Sede tiene la Iglesia Católica, no podría ser utilizada sin pensar en influir de manera directa en los conceptos y en la redacción de los documentos internacionales. El tema pues, no fue ni político ni técnico, sino ideológico.

De todos los temas abordados en la Conferencia, el que llevó el debate más prolongado fue el relativo al aborto. Si bien muchos Estados se expresaron a favor de uno de los dos textos alternativos propuestos, en los que se aludía a la necesidad de reducir las muertes maternas debidas al aborto en condiciones de riesgo, varios otros Estados prefirieron las expresiones de oposición más firme al aborto, mucho más acorde con la postura de la Santa Sede. El texto que finalmente quedó eliminó el “derecho al aborto”, con el que la Santa Sede no estaba de acuerdo.

²⁴³ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940913_conferenza-cairo-riserve_sp.html [enero de 2015]

Los conceptos de derechos reproductivos y salud reproductiva, también sufrieron cambios aunque éstos no fueron del agrado de la Santa Sede. El texto final decía: "... el derecho de los hombres y las mujeres a estar informados y a tener acceso a métodos de su elección de planificación de la familia que sean seguros, eficaces, costeables y aceptables, así como a otros métodos de su elección para la regulación de la fecundidad, que no violen la ley".²⁴⁴

Otra cuestión de debate prolongado fue la reunificación de las familias separadas como resultado de la migración internacional y si esto debía reconocerse como un "derecho". En el texto final se estableció que todos los gobiernos, en particular los de los países de destino, deben reconocer la importancia vital de la reunificación familiar y promover su integración en la legislación nacional.

En el boletín oficial emanado de los trabajos de la Conferencia, hacia el 15 de septiembre de 1994, quedaron asentadas las reservas en los siguientes términos:

*La Santa Sede, que en las Conferencias de Población de 1974 y 1984 no se había sumado al consenso, anunció que en esta oportunidad sumaba al consenso de "manera incompleta y parcial" y que aceptaba los capítulos II, III, IV, IX Y X. Expresó su apoyo al hincapié hecho en el vínculo entre población y desarrollo, la protección de la familia y el fomento de la autonomía de la mujer mediante mayor acceso a la educación y la atención de la salud, pero declaró que los textos de los demás capítulos tenían consecuencias que la Santa Sede no podía apoyar.*²⁴⁵

3.5.3 La Conferencia Mundial de la Mujer, 1995

La misma estrategia y el mismo debate en términos ideológicos fue el propuesto en la Conferencia de la Mujer, en Pekín. El 5 de septiembre de 1995, la señora Mary Ann Glendon, jefe de la delegación de la Santa Sede en la Conferencia, participó con un discurso que, al menos en teoría, resultaba esperanzador en cuanto al propio reconocimiento de la postura reservada de la Iglesia Católica en torno a la mujer.

²⁴⁴ <http://www.un.org/popin/icpd2.htm> [abril de 2014]

²⁴⁵ <http://www.un.org/popin/icpd2.htm> [abril de 2014]

*El Papa Juan Pablo II se ha referido directamente a los temas de la Conferencia en numerosas alocuciones y encuentros, y especialmente en su reciente Carta a las Mujeres. Ha reconocido las deficiencias de las posiciones pasadas, incluso de la Iglesia Católica, y ha visto complacido esta iniciativa de las Naciones Unidas como una importante contribución a la mejora global de la situación de la mujer en el mundo de hoy.*²⁴⁶

Otra razón que justificaba las esperanzas de muchos participantes en el sentido de un cambio en la postura de la Santa Sede era que, por primera vez, la delegación estaba encabezada e integrada por mujeres. Ello no implicó que organismos de la sociedad civil manifestaran su postura en rechazo total a la presencia y participación de la Santa Sede en la Conferencia. “Algunas ONG’s y otras entidades solicitaron que la ONU retirara la acreditación de la Santa Sede en la Conferencia. Sugerían que no asistiera en calidad de miembro, y que sería bien recibida en el foro paralelo, como una ONG más. Promovieron campañas de recogida de firmas, y diversos medios de comunicación hicieron eco de estas propuestas”.²⁴⁷

Las ONG que participaron en estas actividades solicitando que se retirara la invitación a la Santa Sede justificaban esa postura en razones de índole ideológico. Es decir, esas ONG creían que la Santa Sede utilizaría la plataforma de la Conferencia para imponer –o tratar de hacerlo- su visión moral del tema. Y tenían razón.

En algunos momentos del proceso de preparación, la Santa Sede ha tenido que señalar enérgicamente que el matrimonio, la maternidad y la familia, así como la adhesión a los valores religiosos, no se debían presentar de modo negativo. Afirmar la dignidad y derechos de todas las mujeres exige respetar el papel de aquellas mujeres cuya búsqueda de realización personal y de construcción de una sociedad estable va unida inseparablemente a sus compromisos con Dios, con la familia, con la comunidad y especialmente con sus hijos.

A la Santa Sede le preocupa mucho la situación de las mujeres porque -asegura su delegación- está vinculada con la suerte de toda la familia humana. No puede haber progreso real para las mujeres o para los hombres, a expensas de los hijos o de sus hermanos y hermanas no privilegiados. Y

²⁴⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950905_conferenza-donna-pechino_sp.html [septiembre 2015]

²⁴⁷ **Sánchez Llaveró**, Pedro. “La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas” en *Religión y Derecho Internacional... op.cit.*, p.163

asegura que “Los documentos de la Conferencia, según el punto de vista de mi delegación, no son suficientemente audaces en reconocer la amenaza para la salud de las mujeres derivadas de las actitudes difundidas de permisividad sexual”. El tema del aborto y la liberación sexual, los derechos reproductivos, son y han sido los que mayor discusión han generado en este tipo de reuniones por la postura de la Santa Sede en contra de esos temas.

.Igualmente el documento deja de denunciar a las sociedades que han abdicado de su responsabilidad de intentar cambiar, en sus verdaderas raíces, actitudes y comportamientos irresponsables. [...] Hay un claro consenso en la comunidad internacional en que no se debe promover el aborto como método de planificación familiar y en que se debe hacer todos los esfuerzos necesarios para eliminar los factores que llevan a las mujeres a buscar el aborto. [...]

248

La señora Glendon, básicamente retoma la postura que tomó la Santa Sede un año antes de la Cumbre de la Mujer. Los comentarios –que no argumentos- son básicamente los mismos que se expusieron en la Conferencia de El Cairo, sobre Población y Desarrollo. Llama nuestra atención, también, que en ambos documentos, la Santa Sede afirma hablar por la Iglesia Católica y por otras religiones y creencias, así como muchas mujeres y hombres que comparten su opinión.

Diez días después de la declaración de la representante de la Santa Sede, las reservas al documento final no se hicieron esperar. Resalta su lamento por hacer notar el “individualismo exagerado del texto”, trayendo como consecuencia una menor importancia a disposiciones fundamentales de la Declaración universal, según la delegación de la Santa Sede. Eso selectividad representa –dice- un paso más en la colonización del amplio y rico lenguaje de los derechos universales, “mediante un dialecto empobrecido de derechos libertarios. ¡Seguramente este encuentro internacional habría podido hacer por las mujeres y las jóvenes algo más que dejarlas solas en sus propios derechos!”. E insiste: “Desde luego, podemos hacer algo más que afrontar las necesidades sanitarias de las jóvenes y las mujeres prestando una atención desproporcionada a la salud sexual y reproductiva. Además, el lenguaje

²⁴⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950905_conferenza-donna-pechino_sp.html [septiembre 2015]

ambiguo sobre el control indiscriminado de la sexualidad y la fertilidad podría dar a entender que incluye la aprobación social del aborto y la homosexualidad [...]”²⁴⁹

En conclusión, la Santa Sede participó en muchas Conferencias cumbres aunque únicamente hemos seleccionado estas tres que, rumbo al final del milenio, recibieron toda la atención mundial necesarias por su propia trascendencia. En estas Conferencias, la Santa Sede llevó a cabo intensas negociaciones para que el documento final de cada Conferencia, se firmara en los términos que ella pretendía y, al no conseguirlo, aprobó el documento con reservas considerables y fundamentales en términos de las diferencias ideológicas que privaron en cada Cumbre.

El análisis de la participación de la Santa Sede en estos tres eventos internacionales quisimos realizarlo como preámbulo para el tema del presente trabajo: la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Los dos derechos fundamentales que nos interesan son: la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Pero antes de abordar con más detenimiento estos dos derechos, es necesario revisar otras participaciones de la Santa Sede en reuniones de Alto Nivel.

3.6 Participación de la Santa Sede en Reuniones de Alto Nivel

Las reuniones de Alto Nivel, que luego derivan en grupos de trabajo también de Alto Nivel, son medidas o acciones que ha tomado Naciones Unidas –y otras entidades o gobiernos- para analizar ciertos problemas, conflictos y proponer soluciones efectivas a corto y largo plazo. Suelen denominarse de Alto Nivel debido a que los participantes de las reuniones y luego los integrantes de los grupos, suelen ser personalidades altamente calificadas para llevar a cabo el encargo.

En algunas reuniones de Alto Nivel, la Santa Sede ha sido invitada a participar o ha pedido ser invitada, como fue el caso de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación de Europa que analizamos líneas arriba. Así, por ejemplo, el 10 de julio de 2015, participó en la Reunión Informal de Alto Nivel de la OSCE, en un Seminario de Alto Nivel organizado por la misma Santa

²⁴⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-riserve_sp.html [septiembre 2015]

Sede ante el Consejo de Europa, en junio de 2015. También participó en la Reunión Plenaria de Segmento de Alto Nivel de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el cambio climático, en Perú, el 10 de diciembre de 2014, entre muchas otras.

La Santa Sede suele participar, como lo hemos visto en esta investigación, en muchísimas conferencias, reuniones, grupos, seminarios, organismos, instancia e instituciones de Naciones Unidas. Lo mismo pidió un espacio en el Consejo de Seguridad, que debate sobre armas en otros Comités. Pese a eso, el Comité de los Derechos del Niño le instó, de manera enérgica el pasado mes de febrero de 2014, a que suscribiera y ratificara los siguientes instrumentos internacionales.

El Comité recomienda a la Santa Sede que, fin de seguir fortaleciendo el cumplimiento de los derechos del niño, ratifique los tratados fundamentales de derechos humanos en los que aún no es parte, en particular el Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a un procedimiento de comunicaciones, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y sus Protocolos Facultativos, así como la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer y su Protocolo Facultativo, la Convención Internacional sobre la protección de todos los trabajadores migratorios y de sus familias, la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y su Protocolo Facultativo, la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas y el Protocolo Facultativo de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes²⁵⁰.

En este espacio, nos centraremos en el análisis de la participación de la Santa Sede en los temas relacionados con derechos humanos y empresas, así como en las Observaciones sobre la “Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos”. El primer tema es, llamémoslo así, algo relativamente nuevo en la agenda de Naciones Unidas. Es un esfuerzo de cómo se pretende coadyuvar desde el ámbito de lo internacional, a garantizar los derechos humanos en las empresas. Aunque los trabajos han sido muchos,

²⁵⁰ CRC/C/VAT/CO/2

nos centramos únicamente en una reunión de alto nivel en los términos que ahí a continuación se exponen.

3.6.1. Empresas y derechos humanos.

Empecemos por el Grupo de Trabajo de Empresas y Derechos Humanos. En junio de 2011, el Consejo de Derechos Humanos estableció el Grupo de Trabajo sobre la Cuestión de los Derechos Humanos y las Empresas Transnacionales así como Otras Empresas. Integró a cinco expertos independientes, considerando obtener un equilibrio en la representación geográfica por un periodo de tres años. Dicho Grupo estableció los Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos. Estos Principios constituyen la norma de conducta a nivel mundial que, se espera, sea respetada y aplicada por todas las empresas, considerando los tres pilares del Marco establecido por el Grupo de “proteger”, “respetar” y “remediar”.

Así, se considera que es deber del Estado proteger los derechos humanos, es responsabilidad de la empresa respetar los derechos humanos y, siempre hay necesidad de mejorar el acceso a las vías de reparación del daño ocasionado por la violación a los derechos humanos en las empresas.

Por la peculiaridad de este Grupo de Trabajo y porque en el mismo ha participado la Santa Sede, nos interesa analizar dicha participación y los alcances de la misma. De manera específica, analizaremos la participación en el 3er Foro sobre las Empresas y los Derechos Humanos, en el denominado “Debate de alto nivel sobre el fortalecimiento de los vínculos entre la arquitectura económica mundial y la agenda de las empresas y los derechos humanos”²⁵¹, a cargo Silvano María Tomasi, Observador Permanente de la Santa Sede ante Naciones Unidas.

En su resolución 17/4, el Consejo de Derechos Humanos creó un Foro sobre las Empresas y los Derechos Humanos, de carácter anual, que quedaría bajo la dirección del Grupo de Trabajo sobre la cuestión de los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas. El Foro se estableció para examinar las tendencias y los problemas de aplicación de los Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos

²⁵¹ http://www.cidse.org/publications/business-and-human-rights/business-and-human-rights-frameworks/download/661_94d00bd45bb00340821ca4b720742653.html. [octubre 2015].

(A/HRC/17/31, anexo)²⁵²; promover el diálogo y la cooperación acerca de las cuestiones relacionadas con las empresas y los derechos humanos, incluidos los problemas de determinados sectores, ámbitos de operación o en relación con derechos o grupos específicos; y definir las buenas prácticas. El tercer Foro anual se celebró en Ginebra del 1 al 3 de diciembre de 2014.

La primera afirmación del Observador de la Santa Sede es que la interacción entre las empresas y los derechos humanos ofrecen una oportunidad clave para humanizar aún más la economía. Asegura que todos, empresas, gobiernos, organismos internacionales, sociedad civil, "... han manifestado sus esfuerzos para dejar clara una vez más que el respeto de los derechos humanos a largo plazo es un buen negocio". Hace referencia a los Principios Rectores y a los Tres Pilares que se han convertido en el marco normativo de Naciones Unidas. Al apelar a la experiencia, el también arzobispo, Tomasi, asegura que es necesario "... redoblar esfuerzos para crear un régimen más estricto para que las empresas operen en el respeto pleno de los derechos humanos". Asegura que con la crisis financiera, quedó demostrado la dificultad de confiar la autorregulación voluntaria a las empresas.

Aunado a estas afirmaciones, Tomasi sostiene que los Estados débiles – sin mencionar cuáles son esos Estados- y pobres –dice- sufren las consecuencias de una asimetría en el sistema internacional, donde los derechos de las empresas están respaldados por duras leyes y fuertes mecanismos de aplicación, mientras que sus obligaciones están respaldadas únicamente por leyes blandas como directrices voluntarias. Sumado a estos Estados, se encuentra el fenómeno del trabajo informal, en donde el trabajo – principalmente inmigrante, dice Tomasi- carece de la garantías jurídicas y económicas más elementales.

Posteriormente entra al terreno de las empresas transnacionales, en donde únicamente se utilizan las normas para sacar provecho del arbitraje internacional a su favor. Eso, dice Tomasi, ha provocado que el papa Francisco haya destacado la aparición de un nuevo fenómeno y lo cita: "ya no se trata

²⁵² Véase también Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para "proteger, respetar y remediar" (Nueva York y Ginebra, 2011).

simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera”.²⁵³ Los excluidos no son explotados sino desechos, sobrantes. Propone entonces la creación de un instrumento vinculante que, por cierto, no tienen ese carácter los Principios Rectores.

Más adelante, reconoce que ha habido avances en la mejora de las condiciones de vida de muchos hombres y mujeres y que esto es debido a las empresas mismas pero expone, inmediatamente, los problemas que aún enfrenta la misma humanidad.

*No obstante, todavía nos enfrentamos a problemas como la degradación del medio ambiente, los conflictos violentos, el reasentamiento forzoso, la volatilidad de los precios de las materias primas y de los productos agrícolas, los recursos varados y las catástrofes naturales agravadas por el cambio climático, y las crisis políticas y económicas cíclicas. La pérdida de ciertas ventajas sociales como las pensiones o los seguros típicamente asociados con el empleo en el mundo desarrollado ha magnificado aún más la incertidumbre y la precariedad que se ciernen en estos momentos sobre la clase media.*²⁵⁴

Expone brevemente el concepto de ideología individualista descrito por el papa Francisco y las consecuencias del mismo. Asegura que las empresas son cruciales en temas de sostenibilidad porque son pilares fundamentales del sector privado y debido a este “papel social”, deben de trabajar en servir al bien común y respetar las normas en materia de derechos humanos. En este sentido –citando al papa Francisco- cuando el dinero se convierte en el fin y la razón de cualquier actividad e iniciativa, prevalece la visión utilitaria y la lógica salvaje del lucro que no respeta a las personas, con la consiguiente caída generalizada de valores de la solidaridad y del respeto al ser humano.

La intervención de la Santa Sede en este 3er Foro, fue retomada con referencia al enfoque ético en las empresas.

²⁵³ http://www.cidse.org/publications/business-and-human-rights/business-and-human-rights-frameworks/download/661_94d00bd45bb00340821ca4b720742653.html. [octubre 2015].

²⁵⁴ http://www.cidse.org/publications/business-and-human-rights/business-and-human-rights-frameworks/download/661_94d00bd45bb00340821ca4b720742653.html. [octubre 2015].

3.6.2 Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos.

El 11 de noviembre de 1997, se aprueba la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Para esos años, el descubrimiento del genoma humano así como una serie de experimentos relacionados con el mismo, impactaron de manera significativa los avances científicos. La Declaración sobre el Genoma constituye un instrumento no vinculante para los Estados partes pero al mismo tiempo un esfuerzo por resaltar los aspectos éticos y la dignidad humana en las investigaciones relacionadas con el genoma.

La Santa Sede, el 28 de mayo de 1998, hace públicas sus observaciones respecto de dicha Declaración. Nos interesa, pues, en estas líneas, analizar la postura de la Santa Sede respecto de esta Declaración Universal. Los puntos observados por la Santa Sede son nueve. El primero, la relación entre genoma humano y dignidad humana; el segundo, la aplicación de la noción del “patrimonio de la humanidad” al genoma humano; el tercero, el consentimiento libre e informado; el cuarto, el conocimiento de los resultados de un examen genético; el quinto, la objeción de conciencia para los investigadores y agentes sanitarios; el sexto, el rechazo a la clonación humana; el séptimo, la libertad de investigación; el octavo, las investigaciones para la prevención de enfermedades genéticas; y el noveno, las ausencias de referencias al embrión y al feto.

Primero. Relación entre dignidad humana y genoma humano. La Santa Sede afirma que, tal como está formulado el artículo 1 de la Declaración²⁵⁵, el texto pareciera dar a entender –dice la Santa Sede- que el ser humano tiene en el genoma el fundamento de su propia dignidad. En realidad, asegura, son la dignidad del hombre y la unidad de la familia humana los que confieren su valor al genoma humano y exigen que sea protegido de manera especial. La observación que realiza la Santa Sede no es menor en ningún sentido. Aquí no solo se trata de un tema de interpretación de la norma sino de sintaxis en la redacción.

²⁵⁵ Artículo 1. El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad. (Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos)

Segundo. La aplicación de la noción de “patrimonio de la humanidad” al genoma humano. El mismo artículo 1, asegura que “en este sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad”. Seguramente, tal afirmación llamó la atención de otros Estados partes por lo que se debió de elaborar una “Nota explicativa” (número 20). Con base en la nota, esta fórmula quiere expresar [el tema del “patrimonio de la humanidad] la responsabilidad de toda la humanidad, incluyendo en todo caso una inaceptable apropiación colectiva. Tal nota explicativa no satisface a la Santa Sede quien asegura que “la frase sigue siendo vaga y poco clara; sería mejor, evitando nociones como patrimonio de la humanidad, afirmar que toda la humanidad tiene la responsabilidad de proteger el genoma humano”.²⁵⁶ Nuevamente, el tema parece ser uno de sintaxis si hasta ahí hubiera quedado la observación de la Santa Sede. Pero de hecho, amplía su observación asegurando que el genoma tiene dos dimensiones: una general, en cuanto característica de todos aquellos que pertenecen a la especie humana, y otra individual, en cuanto es diferente para cada ser humano que lo recibe de sus padres en el momento de la concepción. Nosotros hemos insistido en que la Santa Sede utiliza su posición para influir en la redacción de los documentos y prueba de un intento por influir es lo que venimos comentado, aunque en este caso la redacción original permanece en todos los sentidos.

Tercero. Consentimiento libre e informado. El artículo 5 de la Declaración Universal sobre Genoma Humano trata de los derechos de quien está sometido a una “investigación, un tratamiento o un diagnóstico” sobre el propio genoma. La observación de la Santa Sede en este punto en particular es que en la elaboración de normas concretas se pueda distinguir entre investigación, tratamiento o diagnóstico, puesto que cada uno requiere protocolos diferentes. El inciso e de dicho artículo, detalla indicaciones para una investigación sobre el genoma de una persona que no sea capaz de expresar su propio consentimiento. Caso aparte es la investigación que se haga sin beneficio directo para la salud del sujeto, sino por el interés de terceras personas. En tal caso, se prevé que dicha investigación “sólo podrá efectuarse a título excepcional, con la mayor prudencia”. En este punto, la

²⁵⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

observación de la Santa Sede va en el sentido de la redacción misma del texto, por lo que se puede consentir, “a condición de que no sea posible hacerla de otro modo y, si el sujeto no es capaz de dar su consentimiento, se prevean ulteriores condiciones: mínimo riesgo, consentimiento de quienes tienen derecho, ventajas seguras para la salud de los sujetos de la misma categoría, falta de otros recursos y posibilidades de investigación”.²⁵⁷

Cuarto. Conocimiento de los resultados de un examen genético. El artículo 5 inciso afirma el respeto del derecho de cada uno de decidir conocer o no los resultados de un examen genético. La observación en este punto no tiene que ver con la redacción sino con el reconocimiento de los derechos. Nuevamente, la concepción de que los derechos humanos no son absolutos, aparece en la observación que hace la Santa Sede en este punto. Lo mismo sucedía con el tema de los Derechos del Niño cuando aseguraba que los padres deberían de decidir por encima de lo que el niño quería, desconociendo un derecho de una Convención internacional. En este caso, la Santa Sede asegura: “Se ha de tener presente que el derecho del individuo interesado a este respecto no puede ser absoluto: es preciso tener en cuenta los casos en que dicho conocimiento comporta consecuencias para la salud de otras personas (p.ej. los familiares)”.²⁵⁸

Quinto. Objeción de conciencia para los investigadores y agentes sanitarios. La redacción del artículo 10 de la Convención parece satisfacer a la Santa Sede que, sin embargo, en sus observaciones, considera deseable añadir el respeto de eventuales objeciones de conciencia de los investigadores y del personal sanitarios, de modo que se reconozca –asegura la Santa Sede– el derecho a negarse por motivos de conciencia, en temas de investigaciones sobre el genoma humano. A nuestro entender, nuevamente la observación está relacionada con la precisión del texto porque, desde nuestra perspectiva, el derecho a la objeción de conciencia está contenido en los derechos humanos.

Sexto. Rechazo de la clonación humana. El artículo 11 –dice la observación de la Santa Sede– “afirma que la clonación con fines de reproducción de seres humanos es una práctica contraria a la dignidad humana

²⁵⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

²⁵⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

y no debe ser permitida. Esta formulación, por desgracia, no excluye la clonación humana, igualmente inaceptable, para otros fines, p. ej. la investigación a fines terapéuticos”.²⁵⁹

Séptimo. Libertad de investigación. El artículo 12 inciso b de la Declaración, reconoce que “la libertad de investigación [...] procede de la libertad de pensamiento”. La observación que hace la Santa Sede en este punto es que dicha afirmación se convierte en una condición necesaria pero no suficiente, por lo que es necesario garantizar la libertad de conciencia y de religión en dicho artículo. La sugerencia, nuevamente en términos de redacción, queda a incluir las tres libertades, la de pensamiento, de conciencia y de religión, ahí donde se hable de libertad para hacer investigación.

Octavo. Investigaciones para la prevención de enfermedades genéticas. Esta observación sin duda alguna es la de mayor peso moral que hace la Santa Sede.

*El artículo 17 anima a los Estados a desarrollar aquellas investigaciones encaminadas, entre otras cosas, a prevenir las enfermedades genéticas. Es preciso tener presente que la prevención puede ser entendida de modos diversos. La Santa Sede es contraria a estrategias de individuación de anomalías fetales orientadas a una selección de los nascituros basada en criterios genéticos.*²⁶⁰

Noveno. Ausencia de referencias al embrión y al feto. En el mismo sentido de la observación anterior, pero esta en particular, la relaciona con el tema del aborto. De ahí que su observación vaya en el sentido de la falta de referencias al embrión y al feto. Y asegura: “El hecho de que los seres humanos no nacidos y los embriones humanos no sean explícitamente protegidos abre la puerta, especialmente en el campo de las intervenciones genéticas, a las discriminaciones y violaciones de la dignidad humana, que por otro lado, la Declaración desea evitar”.²⁶¹

²⁵⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

²⁶⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

²⁶¹ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html [septiembre de 2015]

En este tema en donde puede ser un punto de confrontación abierto desde el punto de vista de la ética católica y la ciencia, podría darse seguimiento a los alcances y avances de esta Declaración así como de la posición de la Santa Sede. Habría que dar seguimiento a los trabajos relacionados con esta Declaración así como a la participación de la Santa Sede en estos temas en particular.

A lo largo de esta investigación hemos revisado muchos documentos de la Santa Sede para analizar su posición sobre la libertad religiosa, el por qué de sus declaraciones, y su interpretación muy subjetiva de la misma. En el siguiente capítulo revisamos justo ese derecho, los avatares del mismo en el sistema jurídico internacional, nuevamente la visión de la Santa Sede desde la doctrina social, así como una reflexión en términos comparativos entre una visión y otra.

CAPÍTULO IV. LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA. LA VISIÓN DE LA SANTA SEDE Y LA DE LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS

Hasta aquí hemos insistido en tres categorías de análisis planteadas de esa forma para contextualizarlas y analizarlas de manera integral en este trabajo. Por un lado, hemos insistido en cómo la injerencia de la Iglesia de Roma marcó y determinó un tipo específico en las relaciones internacionales durante más de mil años. Por otro lado, el tema de la secularización del Estado, la era de Las Luces y la Razón, con todos los autores que contribuyeron a separar las funciones del Estado de las de la Iglesia, conocido en la historia como la Paz de Westfalia, precedidas por la Reforma de Lutero, despojaron a la Iglesia Católica de su poder terrenal que, en algunos siglos llegó a ser absoluto. El tránsito de un modelo a otro, de una forma de pensar a otra, generó choques y conflictos religiosos, además de la pluralidad religiosa, tema que, al relacionarlo y analizarlo con el derecho a la libertad religiosa, nos advierte sobre las intenciones de la Santa Sede en este tema.

Durante la segunda mitad del siglo XX y en la primera década del siglo XXI se ha producido la formulación consolidada de la libertad religiosa en textos constitucionales y en otros instrumentos internacionales que han impuesto este principio en los ordenamientos jurídicos como elemento configurador del Estado y, a la vez, como derecho fundamental de la persona humana, de tal manera que toda la actividad legislativa, judicial y administrativa ha de respetar, garantizar y promover este derecho en el tratamiento del hecho religioso.

En las siguientes líneas analizaremos la evolución del concepto de la libertad religiosa en la doctrina social católica y, posteriormente, veremos el desarrollo de la libertad religiosa en Naciones Unidas. Hacia el final de este capítulo, abordaremos ambos conceptos como elementos de comparación que nos permitan llegar a conclusiones sobre lo que hemos venido planteando a lo largo de esta tesis.

4.1 Evolución del concepto de la libertad religiosa en la doctrina social católica.

En 1965, el 7 de diciembre, dentro del marco del Concilio Vaticano II, fue dada a conocer la Declaración “*Dignitatis humanae*” sobre la libertad religiosa. El contexto en el que surge la Declaración era determinado por los vientos de cambio que se vivían al interior de la Iglesia Católica con la promulgación del Concilio.

El concepto de la libertad religiosa en esta Declaración versa en una primera línea sobre la no coacción como precondition para la libertad religiosa.

*Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de coacción, tanto por parte de personas particulares como de los grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros, dentro de los debidos límites.*²⁶²

Implícitamente, el derecho a la libertad religiosa también conlleva otro derecho, el de la libertad de conciencia. Es decir, los seres humanos actúan con base en su conciencia y ésta se expresa, si se trata de un asunto religioso, con el derecho a la libertad religiosa. Cuando esta libertad se manifiesta en público o en privado, estamos hablando de la libertad de culto. Esto entendemos por ambas libertades.

Lo interesante de la Declaración es que se vuelve a referir que “[...] el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la misma razón”.²⁶³ El tema de la dignidad de la persona como fundamento y principio de la libertad religiosa fue imponiéndose en la visión de la Declaración. De acuerdo con este documento, hay un conocimiento previo relacionado con el principio de la dignidad humana y que el mismo se conoce por la palabra de Dios revelada y por la razón. De acuerdo con nuestra interpretación, en la Declaración del Sínodo equipara el tema de la palabra de

²⁶² *Dignitatis humane*, p.5

²⁶³ *Libertas praestantissimum*, p.4

Dios revelada a la razón pero tal nivel de igualdad no se había dado sino hasta los años posteriores a la conformación de las Naciones Unidas.

Sin embargo, muchos años antes, en la encíclica *Libertas praestantissimum*, León XIII hacia mediados de 1888, discute ampliamente sobre el tema del liberalismo y la libertad frente a la teología política y a la moral católica. Su crítica está dirigida a cuestionar el tema de la razón y la libertad bajo la mirada del liberalismo. Nos detendremos en esta encíclica porque resulta sumamente relevante la condenación que hace León XIII de la libertad a la luz la tercera vía que hemos anteriormente mencionado.

*El naturalismo o racionalismo en la filosofía coincide con el liberalismo en la moral y en la política, pues los seguidores del liberalismo aplican a la moral y a la práctica de la vida los mismos principios que establecen los defensores del naturalismo. Ahora bien: el principio fundamental de todo el racionalismo es la soberanía de la razón humana, que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad. Esta es la pretensión de los referidos seguidores del liberalismo; según ellos no hay en la vida práctica autoridad divina alguna a la que haya que obedecer; cada ciudadano es ley de sí mismo. De aquí nace esa denominada moral independiente, que, apartando a la voluntad, bajo pretexto de libertad, de la observancia de los mandamientos divinos, concede al hombre una licencia ilimitada. Las consecuencias últimas de estas afirmaciones, sobre todo en el orden social, son fáciles de ver. Porque, cuando el hombre se persuade que no tiene sobre sí superior alguno, la conclusión inmediata es colocar la causa eficiente de la comunidad civil y política no en un principio exterior o superior al hombre, sino en la libre voluntad de cada uno; derivar el poder político de la multitud como de fuente primera. Y así como la razón individual es para el individuo en su vida privada la única norma reguladora de su conducta, de la misma manera la razón colectiva debe ser para todos la única regla normativa en la esfera de la vida pública. De aquí el número como fuerza decisiva y la mayoría como creadora exclusiva del derecho y del deber.*²⁶⁴

Llama nuestra atención dos conceptos que no aparecen en la *Libertas praestantissimum*: el de la no coacción como precondition para la libertad religiosa y el de la libertad de conciencia. En la discusión que sostiene León XIII contra el liberalismo y la razón, incluye dos conceptos que luego no aparecen en la Declaración *Dignitatis humanae*: la esfera pública y la esfera privada. Párrafos después del citado de la Declaración, se reconoce

²⁶⁴ *Idem*

expresamente que las personas han sido dotadas de razón y voluntad libre y por ello –asegura la *Dignitatis humanae*- han sido enaltecidos y deben de buscar la verdad “conocida”. Esto último lo establece como una obligación. De manera que aún la *Dignitatis humanae* se contradice en los párrafos comentados, toda vez que reconoce la razón pero obliga a la persona para que busque la verdad religiosa y esta verdad es la conocida.

Regresando al tema del contenido de la encíclica *Libertas praestantissimum*, la cuestión de fondo para León XIII era que la razón implicaba una negación de las cosas religiosas y de Dios pero, como hemos visto al comentar los textos de Rousseau y de Hobbes, ninguno de los dos grandes pensadores intentaron eliminar la religión del mundo conocido. Lo que lograron y provocaron fue que la política ya no se basara en el vínculo religioso de lo divino, netamente católico todavía a finales del siglo XVI y luego también protestante ya bien entrado el siglo XVIII. Responsabilizar a la razón y al liberalismo de la negación a la obediencia divina resultó un problema posterior para la doctrina social católica porque el derecho a la libertad religiosa garantizaba precisamente esa libertad de creer o no creer en un ser supremo.

¿Cómo explicaría la doctrina social católica el tema de la negación de Dios si los principios del liberalismo se basaban en la libertad en sí misma y en la razón? ¿Por qué no apelar a la conciencia del ser humano para no culpar de la supuesta negación de lo divino por parte de la razón? Porque el hombre es espíritu y también es materia. Y la razón entiende de la materia pero también entiende del espíritu.

Pero de la negación de lo divino a la negación del dominio de Dios sobre el hombre hay una profunda brecha en la encíclica. “La negación de dominio de Dios sobre el hombre y sobre el Estado arrastra consigo como consecuencia inevitable la ausencia de toda religión en el Estado, y consiguientemente el abandono más absoluto en todo lo referente a la vida religiosa”.²⁶⁵

En realidad, a León XIII poco le importaba la razón y el liberalismo porque lo que buscaba era la recuperación de los privilegios que el Papado había tenido en toda la Edad Media. Por eso habla de “la negación de Dios sobre el Estado”, o la “ausencia de toda religión en el Estado”. La libertad

²⁶⁵ *Ibidem*, p.5

entendida como la entendía León XIII era el pretexto para recordar que esa libertad podría suponer –según su propia visión- la desaparición de toda la religión en el Estado pero eso de ninguna manera implicaba la desaparición de la libertad de religión que la persona tenía y que el Estado garantizarían.

Pero esta última aseveración era considerada por León XIII como un “absurdo error”.

Hay otros liberales algo más moderados, pero no por esto más consecuentes consigo mismos; estos liberales afirman que, efectivamente, las leyes divinas deben regular la vida y la conducta de los particulares, pero no la vida y la conducta del Estado; es lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar sin tenerlos en cuenta para nada. De esta noble afirmación brota la perniciosa consecuencia de que es necesaria la separación entre la Iglesia y el Estado. Es fácil de comprender el absurdo error de estas afirmaciones.²⁶⁶

La encíclica de León XIII desglosa lo que titula en su capítulo III como “Las conquistas del liberalismo”. Se refiere de manera específica a la libertad de culto, libertad de expresión y de imprenta, libertad de enseñanza, libertad de conciencia. Posterior a este capítulo, le dedica otro al tema de la “Tolerancia”. Nos permitiremos analizar cada una de estas “conquistas”.

La libertad de cultos es abordada en dos dimensiones: la personal o individual, y la social y política. Es considerada por León XIII “contraria a la virtud de la religión”. De hecho, utiliza el adverbio de frecuencia “tan” para explicar el concepto que de esta libertad tenía. Según el Papa, esta libertad está fundada en la tesis de que cada uno puede, a su arbitrio, profesar la religión que prefiera o no profesar ninguna. En realidad, el concepto actual y la misma definición de la Declaración *Dignitatis Humanae* de libertad religiosa es justo lo que antes León XIII había conceptualizado como libertad de cultos. Pero, independientemente del concepto, el juicio de valor que sobre esta libertad emite el representante del Vaticano, asegurando que esta tesis “es contraria a la verdad. Porque de todas las obligaciones del hombre, la mayor y más sagrada es, sin duda alguna, la que nos manda dar a Dios el culto de la religión y de la piedad”.²⁶⁷ León XIII considera que la libertad de cultos iba a derivar en un cuestionamiento para el hombre de tener que elegir entre una

²⁶⁶ *Ídem*

²⁶⁷ *Ibidem*, p.6

religión y otra. Y al hacerlo, el hombre podría extraviarse de la verdad. Por eso afirma que la virtud de la religión es la “reina y la regla a la vez de todas las virtudes [...] Por esto, conceder al hombre esta libertad de cultos de que estamos hablando equivale a concederle el derecho de desnaturalizar impunemente una obligación santísima y de ser infiel a ella, abandonado el bien para entregarse mal. Esto, lo hemos dicho ya, no es libertad, es una depravación de la libertad y una esclavitud del alma entregada al pecado”.²⁶⁸

Ideológicamente, cuando León XIII escribe “conceder al hombre esta libertad de cultos”, no reconoce el derecho humano de la persona puesto que hay alguien o algo que “concede” ese derecho. Luego entonces, este derecho, ideológicamente hablando, no lo trae consigo la persona humana por el solo hecho de ser ésta. Además, sin mediar argumentación alguna de por medio, León XIII asegura que este derecho nos llevaría del bien para entregarnos al mal, llevando al alma a entregarse al pecado. Hasta aquí la dimensión individual o personal.

En la dimensión social y política, la preocupación de León XIII sobre la libertad de cultos es clave para entender el porqué de su rechazo y condena. Esta libertad de cultos –dice León XIII–

*... pretende que el Estado no rinda a Dios culto alguno o no autorice culto público alguno, que ningún culto sea preferido a otro, que todos gocen de los mismos derechos y que el pueblo no signifique nada cuando profesa la religión católica. Para que estas pretensiones fuesen acertadas haría falta que los deberes del Estado para con Dios fuesen nulos o pudieran al menos ser quebrantados impunemente por el Estado. Ambos supuestos son falsos.*²⁶⁹

Esta conceptualización nuevamente es incorrecta a la luz del concepto actual. La libertad de cultos en México, por ejemplo, se entiende de diferente manera y no hay instrumento internacional que se acerque a la definición realizada por León XIII. Pero es de resaltar que de acuerdo con la concepción en la doctrina social católica, se deja sentado que esa libertad de cultos en la dimensión social y política bajo la óptica de León XIII, implícitamente se refiere a lo que posteriormente es conocido como laicidad o laicismo, de lo que ya hemos hablado anteriormente. Y este es el tema medular de la discusión

²⁶⁸ *Ídem*
²⁶⁹ *Ídem*

intelectual de cientos de años: ¿cómo se separaría de la teología política el género humano? En los primeros capítulos de este trabajo abordamos la unificación del poder terrenal y el poder religioso durante muchos años y cómo fue dándose el proceso de secularización a raíz de los cambios intelectuales y de las revoluciones tanto en Europa como en América. Pero entendemos que en cada país, la definición de cada concepto podría variar significativamente.

Más adelante, en la encíclica *Libertas praestantissimum*, León XIII asegura que era necesario que el Estado reconociera a Dios como Padre y autor –dice la encíclica- y en consecuencia le rinda adoración por el poder de Dios y su dominio. Y justificación su afirmación apelando a la justicia y la razón que, prohíben el ateísmo de Estado o –asegura- lo que equivaldría al ateísmo, el indiferentismo del Estado en materia religiosa, así como la igualdad jurídica indiscriminada de todas las religiones.

Es decir que la confesionalidad de Estado o a confesionalidad o no confesionalidad en materia de religión, era entendida en ese entonces por la doctrina social católica como ateísmo de Estado y esta postura es entendible toda vez que durante más de mil años, la Iglesia y el Estado en la Edad Media en Europa eran una. El Estado era la Iglesia y la Iglesia era la religión única. Dejar atrás esta perversa unión costó millones de vidas a lo largo de todo este tiempo.

Los hechos históricos que hemos analizado en el capítulo tercero, no eran consideración alguna al momento de conceptualizar y condenar las “conquistas del liberalismo”. Por lo que –continúa la encíclica- es necesaria en el Estado la profesión pública de una religión.

*El Estado debe profesar la única religión verdadera, la cual es reconocible con facilidad, singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como grabados los caracteres distintivos de la verdad. Esta es la religión que deben conservar y proteger los gobernantes, si quieren atender con prudente utilidad, como es su obligación, a la comunidad política.*²⁷⁰

Y termina la encíclica con el derecho a la libertad de cultos con una advertencia: “la libertad de cultos es muy perjudicial para la libertad verdadera, tanto de los gobernantes como de los gobernados”.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 7

Ahora bien, el derecho a la libertad de conciencia es un derecho aún más complejo que el de la libertad religiosa o el de la libertad de cultos. El derecho a la libertad de conciencia, en la actualidad, entendemos que se refiere a las cuestiones relacionadas con la privacidad e intimidad de la persona. En función de lo que haya alimentado esa conciencia tomará decisiones y puede apelar a ella (objeción de conciencia) para justo eso, objetar- alguna cuestión legal que afecte de manera directa su fe o creencia. Para los años en los que se escribe la encíclica, León XIII entendía otra cosa aunque no tenía del todo claro lo que era o a qué se refería.

Si esta libertad se entiende en el sentido de que es lícito a cada uno, según le plazca, dar o no dar culto a Dios, queda suficientemente refutada con los argumentos expuestos anteriormente. Pero puede entenderse también en el sentido de que el hombre en el Estado tiene el derecho de seguir, según su conciencia, la voluntad de Dios y de cumplir sus mandamientos sin impedimento alguno.²⁷¹

León XIII parece inclinarse por la segunda acepción, porque considera que es la que fue reivindicada por los apóstoles, la que defiende a la dignidad humana, la que confirmaron –asegura- los escritos de los apologistas, por la que murieron los mártires cristianos. Pero nuevamente, la confusión sobre el origen de esta libertad se remonta, según León XIII, a Dios y, por ende, a la Iglesia de Roma. A diferencia de este origen, la libertad de conciencia bajo la concepción liberar roza el espíritu de sedición –o provoca eso- y de desobediencia. Sin embargo, si el poder humano manda algo claramente contrario a la voluntad divina, eso traspassa los límites que tiene fijados y entra en conflicto –asegura- con la divina autoridad. Y asegura: “En este caso es justo no obedecer”.

Cincuenta y nueve años después de la encíclica de León XIII, el 14 de marzo de 1937, Pío XI da a conocer la encíclica *Mit brennender Sorge*, en la que se afirma un concepto más claro e incluso más cercano al concepto actual de libertad religiosa. La evolución de este concepto es clara. “El creyente tiene un derecho inalienable a profesar su fe y a practicarla en la forma más

²⁷¹ *Ídem*

conveniente a aquélla. Las leyes que suprimen o dificultan la profesión y la práctica de esta fe están en oposición al derecho natural”.²⁷²

Aunque el concepto es diferente, coincide con León XIII en señalar el origen de este derecho en uno divino. Y al igual que León XIII, interpreta como una “nefasta característica del tiempo presente”, el querer desgajar la fe católica y los fundamentos del derecho natural que también puede ser valorado como un derecho positivo. Este derecho natural ha sido impreso –sostiene Pío XI- “... por el dedo mismo del Creador en las tablas del corazón humano”.²⁷³ Y a diferencia de León XIII, Pío XI asegura que la Iglesia tiene como misión guardar ese derecho natural e interpretarlo. Si es la Iglesia la que tiene la misión de guardar e interpretar el derecho natural, ¿cuál es la función del Estado? Esta afirmación la consideramos de suma importancia para nuestro trabajo, porque es representa la justificación racional que explicaría por qué la Iglesia Católica ha perseguido el poder terrenal a lo largo de su historia.

Pasamos ahora a analizar la *Pacem in terris*, documento importante en la doctrina social católica que hemos analizado en el primer capítulo. La encíclica de Juan XXIII retoma una definición mucho más cercana a la considerada por Naciones Unidas que la que sus antecesores expusieron y definieron como elementos fundamentales del catolicismo.

Así, en el capítulo titulado: “Derecho al culto divino”, la encíclica asegura: “Entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público”.²⁷⁴ Algo en lo que más adelante nos detendremos es la incorporación del concepto de lo “público” y lo “privado” tanto en los instrumentos internacionales de derechos humanos como en las encíclicas y declaraciones papales. Por lo pronto, la *Pacem in terris* lo retoma pero además liga el derecho a la libertad religiosa con el derecho a la libertad de conciencia.

Luego de la libertad religiosa vinculada a la de conciencia, Juan XXIII le dedica algunos capítulos al tema de “La Autoridad” que es necesaria para el guardar el orden universal, que esta autoridad legitimada debe estar sujeta al orden moral que tiene a Dios –asegura- como principio y fin de la razón. La

²⁷² *Mit brennender Sorge* p.2

²⁷³ *Ídem*

²⁷⁴ *Pacem in terris, op.cit.*, p.9

constante católica ha sido la misma: someter a las autoridades civiles a la moral católica. Antes, bajo la óptica de León XIII, condenaba el laicismo y la separación del Estado con la Iglesia pero ahora, bajo Juan XXIII, intenta sujetar a las autoridades a esa moral.

Pasa de la necesidad y sometimiento de la autoridad civil al tema de la conciencia como eje motivador que el ciudadano tiene para obedecer a la autoridad. Los gobernantes apelan a la conciencia del ciudadano, al deber que cada uno tiene para buscar el bien común. E incorpora en este tema algo de interés para el trabajo al asegurar que al ser los hombres todos iguales en dignidad natural, ninguno puede obligar a los demás a tomar una decisión en la intimidad de su conciencia. Esta facultad es un poder exclusivo –asegura Juan XXIII- de Dios porque sólo él ve y juzga los secretos más ocultos del corazón humano. Así, los “... gobernantes, por tanto, sólo pueden obligar en conciencia al ciudadano cuando su autoridad está unida a la de Dios y constituye una participación de la misma”.²⁷⁵

4.1.1 Las relaciones internacionales según la *Pacem in terris*.

Llama nuestra atención la insistencia de la Iglesia Católica por el tema de la ley moral o el principio del reconocimiento del orden moral y la inviolabilidad de sus preceptos. Insiste que en el orden mundial debe reconocer ese orden moral, cuyo origen es Dios y en donde el Estado debe estar sometido a ese origen. También se complace confirmar –asegura- ahora “... con nuestra autoridad las enseñanzas que sobre el Estado expusieron repetidas veces nuestros predecesores, esto es, que las naciones son sujetas de derechos y deberos mutuos [...]”²⁷⁶

La encíclica, escrita en 1963, conocía el nuevo orden mundial y la Santa Sede había participado de manera activa en algunas actividades para esos años. Había, sin duda alguna, entendido la importancia de incorporarse como observador permanente en la Asamblea General con las consecuencias, alcances e implicaciones que ello conllevaba. Por eso introduce el “principio del reconocimiento del orden moral y la inviolabilidad de su precepto”. En todas sus intervenciones en Cumbres y Conferencias mundiales, insiste –como lo

²⁷⁵ *Ídem*

²⁷⁶ *Ídem*

vimos en las dos Conferencias mundiales analizadas- en el reconocimiento a ese orden moral.

*El nuevo orden que todos los pueblos anhelan... ha de alzarse sobre la roca indestructible e inmutable de la ley moral, manifestada por el mismo Creador mediante el orden natural y esculpida por El en los corazones de los hombres con caracteres indelebles... Como faro resplandeciente, la ley moral debe, con los rayos de sus principios, dirigir la ruta de la actividad de los hombres y de los Estados, los cuales habrán de seguir sus amonestadoras, saludables y provechosas indicaciones, si no quieren condenar a la tempestad y al naufragio todo trabajo y esfuerzo para establecer un orden nuevo.*²⁷⁷

Un planteamiento con el que no estamos de acuerdo es importante traer al análisis. Se trata de lo que Marín Santiváñez Vivanco denomina como “carácter performativo de la doctrina social de la Iglesia”. Esto quiere decir ver el tema de la religión –si bien Santiváñez Vivanco lo llama cristianismo- “[...] implica una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. La puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva”.²⁷⁸ Si la doctrina social católica tiene ese carácter del que habla Santiváñez, es indudable que esa es la razón que ha movido a la Iglesia Católica durante miles de años, pero no por el tema místico de algo llamado vida nueva, sino porque según el autor citado, la vida nueva transformó radicalmente la sociedad de su tiempo. Este elemento de transformación es al que apela la Santa Sede y esta interpretación es nuestra. Si la doctrina social católica tiene un elemento así, ¿por qué no aspirar a influir en los instrumentos internacionales de derechos humanos?

Cabe hacer mención del discurso que dió Benedicto XVI en 2008 ante las Naciones Unidas, en donde asegura que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, tuvieron un origen casi sincrético.

La referencia a la dignidad humana, que es el fundamento y el objetivo de la responsabilidad de proteger, nos lleva al tema sobre el cual hemos sido invitados a centrarnos este año, en el que se cumple el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. El documento fue el resultado de una convergencia de tradiciones religiosas y

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 12

²⁷⁸ Santiváñez Vivanco, Martín. “La contribución internacional de la Santa Sede a las políticas contra la corrupción” en *Religión y Derecho Internacional op. cit.*, p.181

*culturales, todas ellas motivadas por el deseo común de poner a la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, y de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia.*²⁷⁹

Las visiones sobre el origen de este valioso instrumento internacional comienzan a presentarse de diversas maneras. Es importante hacer notar esta opinión de la Santa Sede habida cuenta que con base en ella ha diseñado una política altamente efectiva y una diplomacia pontificia que implementa en diferentes organismos, utilizando algunos principios jurídicos del derecho internacional y, principalmente, para promover el tema de los derechos humanos.

Antes de entrar en el recorrido y análisis de la libertad religiosa en Naciones Unidas, nos permitimos ubicar una serie de iniciativas de redacción a diversos textos internacionales enviadas por la Santa Sede, toda vez que hemos insistido en numerosos párrafos anteriores, que la Iglesia Católica ha utilizado su posición privilegiada para influir en la redacción de algunos instrumentos internacionales. Veamos ahora, a manera de preámbulo de algo similar, algunas de estas iniciativas de redacción.

4.2. Influencia de la Santa Sede en la redacción de algunos instrumentos internacionales y otros documentos de Naciones Unidas.

A). En el Comité Preparatorio para el Cincuentenario de las Naciones, específicamente en el Grupo de Redacción, cuyas sesiones se celebraron el 26 de julio de 1995, la Santa Sede hizo llegar las “Enmiendas propuestas²⁸⁰ al proyecto de declaración (texto oficioso de trabajo 3) presentado por el Presidente”. La propuesta consistía en adicionar algún texto a la declaración, en los siguientes términos:

1. *Párrafo 6 (segundo punto)*
 - a) *Cuarta línea*
Intercalar “así como otros tipos de armas particularmente inhumanas” a continuación de “destrucción en masa”.
 - b) *Incluir el concepto de*

²⁷⁹ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html [septiembre 2015].

²⁸⁰ A/AC.240/1995/WG/15

armas convencionales, que en caso de que se suprima “todas las formas de”

3. *Párrafo 9 (segunda frase)*

Agregar

las modalidades de producción y consumo, la enseñanza y la alfabetización, el empleo, la vivienda, el saneamiento de los recursos hídricos, el alivio y la conversión de la deuda, las consideraciones comerciales, los desplazados y las personas discapacitadas

o, en caso contrario,

Suprimir todo el resto de la frase a continuación de “estos problemas y otros conexos”

B. En la Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una corte penal internacional, celebrada en Roma, Italia, del 15 de junio al 17 de junio de 1998, la Santa Sede²⁸¹ presentó ante el Grupo de Trabajo sobre Cuestiones de Procedimiento, una propuesta de modificación “para el párrafo 5 del artículo 69, Práctica de las Pruebas”.

Agréguese la frase siguiente al final del párrafo:

“Respetará y observará los tradicionales privilegios del secreto profesional en las relaciones médico-paciente y abogado-cliente, así como el secreto de la confesión”.

C. En un documento del Consejo Económico y Social, específicamente de la Comisión de Derechos Humanos, en el 35º período de sesiones, relacionada con el Tema 10 del programa provisional que llevaba por título “Cuestión de los Derechos Humanos de todas las Personas Sometidas a Cualquier Forma de Detención o Prisión y en Particular: a) Proyecto de Convención sobre la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes”, la Santa Sede²⁸² presentó una adición al tema referido (las únicas que algún Estado presentó), en los siguientes términos:

Artículo 1

La inclusión de la tortura entre los delitos tipificados en el derecho internacional (prevista por el artículo I del proyecto de la Asociación Internacional de Derecho Penal) parece aceptable, porque la practica de la tortura constituye una violación muy grave del principio universalmente reconocido del respeto a la integridad de la persona humana.

Artículo 2

²⁸¹ A/CONF.183/C.1/WGPM/L.14

²⁸² E/CN.4/1314/Add.3

La Santa Sede estima que será muy oportuna una disposición que rechace toda justificación de la tortura basada en cuestiones excepcionales (principio que figura en el artículo IV del proyecto de la Asociación Internacional de Derecho Penal y en el artículo 2 del proyecto de Suecia), en vista de ciertas tendencias que tratan de conceder a la seguridad nacional un valor prioritario con respecto a los derechos de las personas.

Artículo 5

Además de las medidas de control, la Convención no deberá olvidar el papel insustituible de la educación, en el sentido más amplio del término. En efecto, los resultados más útiles se obtendrán a partir de un programa de formación para los responsables de la aplicación de las leyes, que se inspire en los principios de la dignidad e integridad de la persona humana. El artículo 5 del proyecto de Suecia así lo subraya oportunamente.

D. Un documento de la Asamblea General, específicamente del Comité Especial encargado de elaborar una Convención Contra la Delincuencia Organizada Transnacional, celebrada del 3 al 17 de diciembre de 1999, en Viena, la Santa Sede²⁸³ presenta una adición en el “Examen de los instrumentos jurídicos internacionales adicionales: proyecto de instrumento contra la trata de personas, especialmente mujeres y niños, con especial atención a los artículos 8 a 18”, presenta su adición –junto con otros Estados-, en los siguientes términos:

A. Enmienda publicada anteriormente en el documento A/AC.254/L.32

1. ...

2. ...

a) ...

Artículo 12 Prevención de la trata de personas

Apartados adicionales

(...) Alentar a los medios de comunicación masiva a combatir la reificación de la mujer y el niño, la marginalización de la mujer y el estigma social de las víctimas de la trata;

(...) Alentar los esfuerzos educativos por parte de la familia, la escuela y otras instituciones de enseñanza en relación con los derechos humanos y los valores asociados con la lucha contra la trata de personas;

(...) Ejecutar estrategias de desarrollo y empleo en zonas económica y socialmente deprimidas recurriendo a los recursos humanos de las comunidades locales;

Apartados adicionales

(...) Aumentar la sensibilización del sector privado respecto de su responsabilidad social y alentar sus esfuerzos de lucha contra la trata de personas;

²⁸³ A/AC.254/5/Add.16

(...) Apoyar la cooperación y el intercambio cultural con diferentes comunidades étnicas y alentar su participación en los programas de prevención y rehabilitación relacionados con la trata de personas;

d) ... 3. ...

B. Enmienda publicada anteriormente en el documento

A/AC.254/L.32/Add.1

Artículo 12: Prevención de la trata de personas

Párrafo 2 c)

Sustitúyase la palabra “Fomentaran” por “Fomentaran y apoyaran”.

E. En la Comisión Preparatoria de la Corte Penal Internacional, en el Grupo de Trabajo sobre las Reglas de Procedimiento y Prueba relativas a la parte IV del Estatuto, en la reunión llevada a cabo en Nueva York, el 16 de junio de 2000, la Santa Sede²⁸⁴ hace llegar su propuesta “acerca de las reglas de procedimiento y prueba relativas a la parte IV del Estatuto (De la composición de la Corte), en los siguientes términos:

Regla 4.30

Recusación de un magistrado, el fiscal o el fiscal adjunto

1.

a)

b)

c)

d)

e) *La nacionalidad, cuando refleje una propensión o un prejuicio manifiesto.*

F. Un documento del Comité Especial establecido en virtud de la resolución 51/210²⁸⁵ de la Asamblea General, de 17 de diciembre de 1996, la Santa Sede²⁸⁶ presentó su propuesta relativa al párrafo 3 del artículo 10, en los siguientes términos:

Añádase el siguiente apartado al párrafo 3:

Apartado b) bis: “Ser visitada por un representante calificado de la religión del presunto delincuente”.

G. Un documento de la Asamblea General, específicamente del Comité Preparatorio de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Tráfico Ilícito de Armas Pequeñas y Ligeras en Todos sus Aspectos, misma que se llevó a cabo del 19 al 30 de marzo de 2001, y en donde la Santa Sede hizo llegar su “Nota verbal de fecha de 2 de abril de 2001 dirigida a la secretaría del Comité

²⁸⁴ PCNICC/2000/WGRPE(4)/DP.8

²⁸⁵ Se trata de un Comité Especial para analizar temas de terrorismo.

²⁸⁶ A/AC.252/2001/WP.6

Preparatorio por la Misión Permanente de Observación de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, por la que se transmiten propuestas de redacción para el proyecto de Programa de Acción (A/CONF.192/PC/L.4/Rev.1)²⁸⁷.

Propuestas de redacción sobre el documento A/CONF.192/PC/L.4/Rev.1 presentadas por la Santa Sede

Preámbulo

Nuevo párrafo 20 a) bis

Fortaleciendo el respeto por la vida y la dignidad de la persona humana mediante la promoción de una cultura de paz;

Sección II

Nuevo párrafo 21 bis

Satisfacer las necesidades especiales de los niños afectados por los conflictos armados, en particular: su reunificación con la familia, su reinserción en la sociedad y su rehabilitación apropiada.

Los documentos que hemos citado nos permiten entender la magnitud de los alcances en la participación de la Santa Sede en las Naciones Unidas. Veamos, en las siguientes líneas, si su participación ha alcanzado los instrumentos internacionales que nos interesa conocer, que es la Declaración sobre Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones.

4.3 El derecho a la libertad religiosa en Naciones Unidas

Antes de entrar en la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y de Discriminación Fundadas en la Religión o Creencia, aprobada en 1981 por la Asamblea General, veremos el marco legal internacional de donde se da inicio a los trabajos para la elaboración de la Declaración.

4.3.1 La Declaración Universal de Derechos Humanos

Queremos partir de una pregunta. La Declaración de los Derechos Humanos, ¿tiene una influencia cristiana? O antes que cristiana, ¿tiene una influencia religiosa católica? De acuerdo con Almansa Pérez, al referirse al origen de las Declaraciones Universales de Derechos, asegura: “Un origen que, no obstante, se ha situado en el propio cristianismo desde sus mismos

²⁸⁷ A/CONF.192/PC/54

comienzos por su decidida incidencia sobre la responsabilidad moral personal en estrecha vinculación con la preocupación por el otro”.²⁸⁸ Esta pregunta resulta clave para alguna de las hipótesis de trabajo. Si las Declaraciones Universales de Derecho que aborda Almansa Pérez tienen un componente religiosos que se vincula al catolicismo y es la Santa Sede el único estado reconocido por el Derecho Internacional como un sujeto *sui géneris* del mismo (lo que le otorga una posición privilegiada por encima de otras confesiones religiosas), entonces uno o algunos de los conceptos sobre libertad religiosa y libertad de conciencia, pudieron haber sido influenciados por la concepción católica de estos conceptos y no por una concepción secular de corte liberal, aunque, a decir de la autora citada, es en el propio cristianismo en donde la libertad de conciencia hunde sus raíces, y no en lo que ella ha llamado “humanismo”. Algo similar –en el sentido del componente religioso pero de la libertad religiosa- afirma García-Pardo cuando sostiene que desde la perspectiva cristiana –suponemos que católica- que el origen del derecho de libertad religiosa se encuentra en Cristo²⁸⁹.

Ahora bien, por qué considerar la redacción de una Declaración Universal de Derechos Humanos. ¿No era suficiente con la buena voluntad expresada en la Carta de San Francisco? La historia de la humanidad y, de manera específica, la historia de Europa, atestiguaban que no, que no era suficiente.

Las atrocidades cometidas por gobiernos, instituciones religiosas y Estados en la historia de la humanidad deberían de terminarse. Al menos esa fue la razón que guió a las naciones cuando decidieron, en 1946, complementar la Carta de las Naciones con una especie de hoja de ruta, cuyo objetivo principal era garantizar los derechos de todas las personas en cualquier lugar del mundo. Esta hoja de ruta derivó en un documento que más tarde se nombraría la Declaración Universal de Derechos Humanos. Este documento se examinó en el primer periodo de sesiones de la Asamblea General, en 1946. Una vez analizado por la Asamblea, ésta lo remitió al Consejo Económico y Social para que la Comisión de Derechos Humanos lo

²⁸⁸ Almansa Pérez, Rosa María. “Evolución ... *op.cit.*, p.87

²⁸⁹ García-Pardo, David. “La Iglesia Católica y la Protección Internacional de la Libertad Religiosa” en Del Mar Martín, María, Salido, Mercedes y Vázquez García-Pañuela, José María (Eds). *Iglesia Católica... op. cit.*, p.53

analizara y preparara una especie de Carta Internacional sobre el tema de los Derechos Humanos. Los trabajos se llevaron a cabo a principios de 1947, cuando la Comisión llevó a cabo su primer periodo de sesiones. Se ordenó elaborar un “anteproyecto de Carta Internacional de Derechos Humanos y, posteriormente, se encargó la redacción del documento a un Comité de Redacción integrado por ocho miembros de la Comisión, atendiendo a una distribución geográfica para garantizar la incorporación de la visión universal en el documento.

La Comisión de Derechos Humanos estaba integrada por 18 miembros de diversas formaciones políticas, culturales y religiosas. Eleanor Roosevelt, la viuda del presidente estadounidense, Franklin D. Roosevelt, presidió el Comité de Redacción de la DUDH. Junto a ella se encontraba René Bassin, de Francia, quien redactó el primer proyecto de la Declaración, el Relator de la Comisión, Charles Malik, del Líbano, Vicepresidente, Peng Chung Chang, de China, y el Director de la División de Derechos Humanos de Naciones Unidas, John Humphrey, de Canadá, quien preparó la copia de la Declaración. Pero de todos ellos, Eleanor Roosevelt fue sin duda la gran impulsora de la aprobación de la Declaración.²⁹⁰

El proyecto Ginebra –nombre con el que se trabajó la versión borrador de la Declaración Universal de Derechos Humanos- fue aprobado por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948.

La Declaración Universal es considerada la norma internacional fundamental de Derechos Humanos. De ella se desprendido y elaborado dos Protocolos facultativos, legalmente vinculantes para los países firmantes, así como diferentes Declaraciones en materia de religión, color de piel, género, etcétera. La Declaración supone el primer reconocimiento universal que los derechos básicos y las libertades fundamentales son inherentes a todos los seres humanos. Al ser inherentes, los derechos humanos también garantizan que todos hemos nacido libres y todos tenemos los mismos derechos en igualdad de circunstancias.

Ahora bien, la Declaración Universal de Derechos Humanos debería de ser materializada, debería de hacerse realidad, debería de ser traducida a un lenguaje universal que fuera apto y aceptado por todas las naciones, por lo que dicho documento fue trasladado al campo del Derecho y se tradujo en tratados,

²⁹⁰ <http://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml> [abril de 2015]

en principios generales, en instrumentos del Derecho Internacional, en acuerdos regionales o leyes nacionales.

4.3.2 El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

Hacia 1976, la entrada en vigor del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, junto con sus dos Protocolos Facultativos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, hicieron evidente la importancia y trascendencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Al ser instrumentos vinculantes, los dos Pactos con sus respectivos Protocolos, garantizan para las personas los derechos ordinarios tales como el derecho a la vida, la igualdad ante la ley, la libertad de expresión, el derecho al trabajo, la seguridad social y la educación.

La lucha por el derecho a la libertad religiosa no ha dejado de ser a lo largo de la historia de la humanidad, la causa de muchos conflictos. La falta de este derecho ha provocado innumerables conflictos, muchos de ellos trágicos y condenables. Con la llegada del siglo XX, la codificación de valores comunes como la libertad de religión, de pensamiento y de conciencia, ha permitido establecer un piso firme a partir del cual, todos los países puedan establecer, a su vez, las condiciones mínimas para garantizar esos derechos. En este contexto, Naciones Unidas reconoció la importancia de la libertad religiosa, de pensamiento y de conciencia en la Declaración Universal de Derechos Humanos que hemos comentado, dejando establecido en el artículo 18 que: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia”. A partir de este documento normativo, Naciones Unidas encaminó sus esfuerzos para desarrollar un instrumento que fuera aplicable de forma obligatoria para la defensa de los Derechos Humanos y, de manera específica, de la libertad de religión pero hasta ahora han fracasado. En el capítulo IV

En 1996, Naciones Unidas aprobó el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que, en su declaratoria previa, trata de la libertad de religión y de creencia. El artículo 18 del mencionado Pacto dedica cuatro párrafos con relación a esta materia:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4.4 La Declaración Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y de Discriminación Basados en la Religión o Creencia.

Antes del Pacto, en 1981, la Asamblea General adoptó la “Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y de Discriminación Fundadas en la Religión o Creencia”. Esta Declaración contiene 8 artículos, tres de los cuales (1, 5 y 6) definen derechos específicos. El resto de los artículos actúan de soporte destacando medidas para promover la tolerancia o prevenir la discriminación. Considerándolos en su conjunto, los 8 artículos constituyen un paradigma, un concepto global que aboga por la tolerancia y previene la discriminación basada en la religión o creencia. A diferencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la de Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia que venimos comentando, hace referencia a derechos relacionados con estados, instituciones religiosas, padres, guardadores legales, hijos y grupos de personas.

Pese a lo limitado que puede ser en el derecho internacional una Declaración, cabe resaltar los aciertos y la importancia de dicho instrumento de derechos humanos. En este sentido, coincidimos con las cinco cuestiones capitales que plantea Ibañez-Martín²⁹¹. En primer lugar, asegura que hay un

²⁹¹ Ibañez-Martín, José Antonio. “Las Naciones Unidas y el Ámbito de la Libertad Religiosa: una segunda mirada” en Revista de Pedagogía, 2007, Vol. IX, 2002, No. 222. <http://revistadepedagogia.org/20070604138/vol.-ix-2002/nº-222-mayo-agosto-2002/las-naciones-unidas-y-el-ambito-de-la-libertad-religiosa-una-segunda-mirada.html> [septiembre 2015]

reconocimiento de la importancia que tiene la religión y las convicciones²⁹² para quienes las profesan. En segundo lugar –y como consecuencia de lo anterior– se expone la libertad religiosa como un derecho humano cuya violación – asegura el autor– se convierte en una grave ofensa a la dignidad humana. En tercer lugar, la Declaración aporta algunos de los supuestos más graves de quienes violan el derecho a la libertad religiosa; es decir, que aporta concepciones claras y sin ambigüedades en materia de discriminación. En cuarto lugar, la Declaración reconoce, a su vez, una serie de preceptos que describen ciertos contenidos de la libertad religiosa. Y, finalmente, el instrumento internacional reconoce el derecho de los padres sobre la educación religiosa de los hijos.

La Declaración de 1981 fue adoptada como un instrumento no vinculante protector de los Derechos Humanos. Pero dicha adopción no estuvo exenta de reservas. Rumania, Polonia, Bulgaria, Checoslovaquia y la entonces URSS dijeron que la Declaración de 1981 no tomaba suficientemente en consideración las creencias ateas. Estos países hicieron una reserva general con relación a previsiones que no estaban en sintonía con sus legislaciones nacionales. Irak introdujo una reserva colectiva de parte de la Organización de la Conferencia Islámica a la aplicación de cualquier previsión o términos de la Declaración que pudieran ser contrarios al derecho islámico o a la legislación o actos basados en el derecho islámico. Siria e Irak aprobaron esta reserva.

El tema de discusión no fue menor. Se trataba de un precepto básico o de una dimensión de la libertad religiosa: el derecho a cambiar de religión. La inclusión de este explícito derecho al cambio de religión fue el motivo por el que Arabia Saudí terminara absteniéndose en la votación final de la Declaración Universal de Derechos Humanos, años antes de la Declaración de 1981. Esto es que el derecho a cambiar de religión, que se incorporaba o estaba implícito en la Declaración de 1981, fue un tema de discusión durante muchos años en los grupos de trabajo ordenados por la Subcomisión que se encargaba de los preparativos para la Declaración de 1981. Las causas de su negativa de reconocer ese derecho eran, por un lado, que ello favorecía la

²⁹² El tema de las convicciones “éticas” –si es que existen– fue cuestionado en una reforma de la Constitución de México llevada a cabo en 2012. El tema lo abordamos en el capítulo V de este trabajo.

actuación de misioneros muchas veces señalados como espías políticos en otras naciones; y por otro lado, que los cambios de religión incitaban el odio y originaban peligrosas diferencias de opinión.

Una opinión crítica de la Declaración de 1981 es la externada por Ibañez-Martín²⁹³ quien asegura que, hacia el texto final de la Declaración, se terminó por no reconocer expresamente el cambio de religión y, menos aún, se menciona el derecho a propagar una religión específica. La redacción final asegura que se reconoce la libertad religiosa sujeta a limitaciones legales y, según Ibañez-Martín, eso no es lo mismo que lo planteado en la crítica. Y además, afirma:

Contra esa “unión voluntaria”, vencieron quienes tenían miedo del atractivo de otras religiones, de modo que no pudo en ellos más el temor a la apostasía –que a veces es severísimamente condenada por alguna religión: no olvidemos que la Jihad, es la guerra contra el no creyente pero también contra el apóstata- que su aceptación de la conversión de personas de otros credos, a cuya posición se sumaron quienes profesaban religiones privativas de una raza, no abiertas a terceros.²⁹⁴

A nuestro entender, la Declaración de 1981, por sí sola no es un instrumento vinculante para los Estados firmantes. Independientemente de lo anterior, las limitantes de una Declaración como la que venimos comentando han sido muchas y en muchos sentidos y por muchos actores. Ibañez-Martín ha señalado que el tema del derecho a cambiar de religión fue uno de los obstáculos mayores.

Luis Navarro²⁹⁵, sostiene que las expresiones “libertad de conciencia” y “libertad de creencia”, acuñadas desde hace tiempos en diferentes instrumentos internacionales y textos jurídicos nacionales, se utilizan no en sentido moral, sino únicamente dentro del ámbito jurídico, social y civil. En este sentido, autores como Almansa Pérez y García-Pardo han afirmado que la Declaración Universal de Derechos Humanos tiene, de alguna manera, un

²⁹³ Ibañez-Martín, José Antonio. “Las Naciones... *op.cit.*,p.5

²⁹⁴ *Ibidem*, p.6

²⁹⁵ Ver nota 2. Navarro, Luis. “Dos Recientes Documentos de las Naciones Unidas sobre la Tutela de la Libertad Religiosa. (Hacia una Convención Internacional sobre Libertad Religiosa)” en Revista Persona y Derecho, Vol. 18, 1988. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/12651> [septiembre 2015]

componente religioso y moral, a veces referido como fundamento o como fuente del texto universal.

Nosotros consideramos que sí hay un referente religioso en la Declaración Universal de Derechos Humanos y esto se debe a la influencia de la Santa Sede y su presencia en los organismos internacionales y de Naciones Unidas. Bien es cierto que la Santa Sede no participó en la redacción de la Declaración Universal pero ello no quiere decir que los conceptos como dignidad humana²⁹⁶, libertad religiosa, derechos humanos, no hayan sido influenciados por la doctrina social.

Una reflexión interesante sobre el concepto de dignidad humana es la comentada por Marín Castán. Nos parece oportuno traerla a referencia en estas líneas y reflexionar con la autora posteriormente.

Podemos comenzar señalando que dignidad humana es un concepto difuso. Presenta, por tanto, dificultades en cuanto a su determinación, caracterización y definición. Se predica de ella que es la cualidad esencial del ser humano, su cualidad específica y exclusiva, en virtud de la cual se distingue lo humano de lo no-humano²⁹⁷.

Efectivamente, el concepto de dignidad humana es ambiguo en su incorporación y fusión con los derechos humanos. Ello es lo que ha impedido una definición mucho más exacta y precisa debido a que ese concepto se originó en la teología política de la que hemos hablado ampliamente. La dignidad humana es a los derechos humanos en los instrumentos internacionales, lo que el alma es al ser humano en la religión: algo abstracto, que yace y vive en la parte más íntima del hombre denominada conciencia.

Antonio Pelé nos recuerda el origen de este concepto en los siguientes términos.

Sería interesante recordar que el concepto de dignidad humana ha conocido varias fases en su formulación histórica. Durante la época pre-moderna, dicho valor derivaba del parentesco uniendo el hombre con Dios y hacía del primero un ser excelente por ser creado a

²⁹⁶ Ver los trabajos de Peces-Barba Martínez, Gregorio. *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Dykinson, Madrid, 2002. Y Peces-Barba Martínez, Gregorio. *Reflexiones sobre la evolución histórica y el concepto de dignidad humana*. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Dykinson, Madrid, 2004

²⁹⁷ Marín Castán, María Luisa. "La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales" en Revista de Bioética y Derecho, Número 9, Enero 2007, p. 1. [septiembre 2015] http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD9_ArtMarin.pdf

*la imagen del primero. Gracias a las cualidades que le fueron atribuidas (pensamiento, lenguaje, etc.) el ser humano podía demostrar su grandeza y superioridad sobre los demás animales: el hombre era el único ser valioso puesto que Dios le otorgó sólo a él las capacidades más nobles para ejercer su predominio y perfeccionar su conocimiento. El concepto de dignidad era así un concepto religioso y las razones de su aparición deben buscarse en el antropocentrismo fomentado en gran parte por la religión judeo- cristiana.*²⁹⁸

Quizá la pregunta esencial que nos llevaría a ajustar algunas hipótesis secundarias que hemos venido expresando a lo largo del trabajo sería planteada en los términos si el actual concepto de dignidad humana es interpretado o no a la luz de un concepto religioso, casi totalmente católico, o si, por el contrario, dicho concepto tiene un referente intelectual basada en la idea más profunda que la modernidad ha aportado: todos los hombres son iguales y, por el solo hecho de serlo, nacen con una serie de derechos inalienables. Expresado en palabras de Pelé, a partir de esta idea aportada por la modernidad "... la dignidad humana no sólo tiene un alcance vertical (la superioridad de todos los seres humanos sobre los animales) sino también un alcance horizontal (la igualdad de los seres humanos entre ellos sea cual sea el rango que cada uno pueda desempeñar en la sociedad)".²⁹⁹

El planteamiento anterior es válido para todo instrumento internacional y, ahora, lo importante es plantearlo para la Declaración de 1981 que veníamos comentando. Sin duda alguna, el tema de la libertad religiosa es de los temas más complejos, más difíciles de consensuar y más urgentes de proteger. Las dificultades más importantes ante las que se encuentra la libertad religiosa, desde el ámbito de las Naciones Unidas son: cómo se puede interpretar la relación entre la actitud religiosa natural y la religión confesional; o cómo se establece la relación entre religión y cultura; y cómo la relación entre religión y ciudadanía. Si sumamos a estos problemas complejos las posturas de Estados confesionales, la de gobiernos que interpretan en extremo sus leyes religiosas y la de actores internacionales como la Iglesia Católica, el problema se agrava aún más.

A pesar de los esfuerzos, la Declaración de 1981 fue redactada con las limitantes que hemos expuesto y quedó como un instrumento no vinculante

²⁹⁸ Pelé, Antonio. "Una aproximación al concepto de dignidad humana" en Revista Universitaria www.revistauniversitaria.org [julio 2015]

²⁹⁹ *Ibidem*, p.2

para los estados pero con un mecanismo extra convencional autorizado por la Comisión de Derechos Humanos (cinco años después de la Declaración) denominado “Relator Especial” (un experto independiente) para dicha Declaración. El Relator debe informar a la Comisión cada año del estado de la libertad religiosa y de creencia a nivel mundial.

No es tema de este trabajo de investigación conocer esos informes y el estado de la libertad religiosa en el mundo pero nos referimos de manera muy general, a conocer en un par de folios, cómo ha realizado el trabajo dicho Relator. Por ahora, consideramos importante conocer la participación de la Santa Sede en la formulación de los instrumentos internacionales relacionados con el derecho a la libertad religiosa y de conciencia, así como el concepto de dicho derecho en la doctrina social católica para, posteriormente, diseñar la matriz que nos permita compararlos y poder inferir las conclusiones sobre la influencia de la Santa Sede en estos derechos.

Antes de continuar con nuestra investigación, consideramos oportuno precisar el tema de la relación entre religión y cultura, toda vez que al principio de nuestra tesis intentamos referirnos a ciertos trabajos de académicos que abordaban el tema entre ambas variables. Una primera afirmación era vincular la cultura con la identidad nacional y, más específicamente, la religión con el tema de la identidad. Es indudable que en pocos años, ciertas creencias religiosas están unidas a determinadas identidades raciales, étnicas, nacionales, culturales al fin. Nada hay –en principio- objetable a esa unidad. El asunto, sin embargo, pasa a ser preocupante cuando pretendemos establecer un nexo bidireccional exclusivo entre estos elementos de la identidad de las personas. Es decir, cuando se pretende que una concreta religión forme parte necesaria de la identidad cultural o nacional del individuo, entonces se compromete gravemente, la libertad religiosa de todos los ciudadanos de ese país. En tal caso sería fácil que quien ejerciera su libertad religiosa en contra de lo defendido por la mayoría dominante pudiera ser no solo rechazado socialmente, sino legalmente perseguido como traidor a sus orígenes, o podría ser considerado como un peligro para su país. En esta línea se encuentran algunos países islámicos pero hay otros latinoamericanos, cuya influencia tan marcada de la Iglesia Católica, ha insistido en ser parte de la identidad nacional de esos países.

El derecho a la libertad religiosa, siendo uno de los primeros reconocidos a nivel mundial incluso mucho antes de la creación de las Naciones Unidas, ha sido uno de los que más tiempo ha llevado para la implementación de algún instrumento especializado tras el surgimiento del nuevo orden mundial emanado de la Segunda Guerra. Las vicisitudes por las que atravesó el proceso de elaboración de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones, proclamada por la Asamblea General el 25 de noviembre de 1981 mediante su Resolución 36/55, constituyen un valioso material de interpretación adecuada de la libertad religiosa.

Un proceso que llevó, en la fase introductoria, veintisiete años en donde las discusiones para elegir el instrumento más oportuno en términos políticos fue uno de las que más tiempo absorbió. El contenido del instrumento que se elegiría nos requiere de mucha atención para precisar el significado y alcance de la libertad y de la intolerancia religiosa, en clara confrontación con la tesis expansiva que abogaba por la inclusión del ateísmo científico en el ámbito de la protección de este derecho. E, incluso, el título de la Declaración que no solo se refiere a la intolerancia, la discriminación y la libertad religiosa, sino también al tema de las convicciones.

Como lo que nos interesa es comprobar que la Iglesia Católica influye no solo en la conceptualización de los derechos –o definición de los mismos- sino en la redacción de los instrumentos internacionales, consideramos más que necesario analizar los documentos de trabajo preliminares a la Declaración.

4.4.1 Informe Preliminar Halpern

El Informe Preliminar sobre la Discriminación en Materia de Religión y de Prácticas Religiosas, fue elaborado por Philip Halpern³⁰⁰ y presentado el 30 de noviembre de 1954, por encargo de la Subcomisión de Lucha contra las Medidas Discriminatorias y de Protección a las Minorías. Este Informe Preliminar fue sugerido por una organización judía con estatuto consultivo, categoría B, denominada Agudas Israel. El Informe hace un análisis de las violaciones del derecho de libertad religiosa, tanto de la opresión de las

³⁰⁰ E/CN.4/Sub.2/162 en lo sucesivo, Informe Halpern

minorías religiosas como del fenómeno nuevo de las actividades gubernamentales contra toda religión organizada en los países colocados bajo el ateísmo militante. El estudio fue preparado para que sirviera a la Subcomisión como elemento de juicio, al decidir si deseaba emprender un estudio sobre la discriminación en materia de derechos y prácticas religiosas y, en caso que lo emprendiera, con objeto de ayudarla a determinar la naturaleza y alcance del estudio. Consta de seis capítulos en los que se analiza la urgente necesidad del estudio, la naturaleza del derecho a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia, el alcance que debería tener el documento, así como el procedimiento para realizarlo.

En este informe se señala como cuestión fundamental, que el derecho reconocido en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos comprende el derecho de tener una creencia –que es más una convicción filosófica que una creencia religiosa- y comprende, también, el derecho de cada persona al ateísmo.³⁰¹ El Informe del profesor Halpern continúa declarando que existen múltiples religiones propiamente dichas y una diversidad de convicciones que mueven la vida de los seres humanos; y estas convicciones pueden ser no teístas, ateas y agnósticas, por lo que se debe de buscar la coexistencia pacífica entre todas ellas y la tolerancia.

En el segundo capítulo se analiza la naturaleza del derecho a la libertad de religión y la libertad de conciencia. El estudio de este derecho se realiza con base a la formulación del contenido del artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. De acuerdo con el Informe Preliminar, aparecen los siguientes elementos constitutivos.

El derecho a la libertad de religión, incluyendo no solo el derecho al culto y la observancia de prácticas religiosas, sino también el derecho a entregarse a manifestaciones públicas de las propias creencias religiosas y el derecho a enseñar las creencias propias a otros. También se encuentra que el derecho no es solo un derecho humano individual sino también un derecho colectivo, es decir, un derecho de todas las personas que piensan en forma semejante a asociarse para practicar y difundir sus creencias religiosas. El derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia; esto, en el contexto de las

³⁰¹ E/CN.4/Sub.2/162, p.7

otras disposiciones, autoriza el mantenimiento de misiones religiosas y el intento de persuadir a otros para que se conviertan a la fe religiosa propia.

Con respecto a la libertad de creencia, en opinión de Halperns, también contiene la libertad de pensamiento y de conciencia. Por tanto el derecho a sostener una creencia puede ser considerada como una filosofía, más que una religión establecida. También incluye el derecho individual a adoptar el ateísmo como creencia.

Un tema de suma importancia analizado en el Informe Preliminar, es la causa de la intolerancia religiosa. Así, considera que la primera causa es la relación entre la Iglesia y el Estado cuando los Estados institucionalizan una religión oficial, cuando se establecen como estados confesionales, lo que en el instante puede constituir un acto de discriminación contra otras religiones. Un caso de un estado confesional pero que garantice la plena libertad religiosa de los individuos puede darse y evitar así el acto de discriminación. Sin embargo, esta exigiría el respeto a las diferencias en materia religiosa y el reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad a adherirse a religiones que no sean la preponderante. Los países en que la libertad religiosa se basa en el principio de la tolerancia existe el peligro de que se dé una interpretación mínima al concepto de libertad, reconociendo el derecho individual de culto, pero suprimiendo o dificultando la manifestación pública de la fe religiosa de la minoría, o la enseñanza activa de doctrinas de la religión minoritaria.

En otras circunstancias distintas a la antes descrita pero bajo las cuales también se pueden presentar actos de discriminación son aquellos países en los que predomina una religión, aunque esta no sea reconocida oficialmente por el Estado, ya que existe el peligro de que el grupo religioso mayoritario predomine en el Gobierno y promueva la adopción de medidas oficiales contra los grupos religiosos minoritarios. Esta situación puede resultar intolerante si la religión dominante sostiene como principio que solo ella tiene la llave para la verdad última y que todas las demás creencias religiosas son necesariamente erróneas. Si una religión que sostiene tal principio determina la acción gubernamental, existe gran peligro de la supresión de los otros grupos religiosos, o la intromisión de las actividades de éstos, en forma que puede ser particularmente dura, ya que se basa en un principio sostenido firmemente.

Posterior a analizar las causas de la discriminación religiosa, el Informe Preliminar le dedica un capítulo a los métodos de discriminación contra grupos religiosos. Entre otros, explica la prohibición mediante acción gubernamental, la persecución religiosa, la infiltración en la dirección de la Iglesia, así como la discriminación contra las organizaciones religiosas.

El Informe Preliminar fue presentado ante la Subcomisión quien aprobó que se continuara con el estudio de las medidas discriminatorias en materia de religión y de prácticas religiosas. Fue designado para este trabajo el señor Arcot Krishnaswami.

4.4.2 Informe Krishnaswami

El señor Arcot comenzó sus trabajos sobre la base de un abundante material informativo, obtenido de los Estados miembros y no miembros de Naciones Unidas, de las Instituciones especializadas, del Secretario General, de Organismos No Gubernamentales, entre otros. El Relator redacta, sucesivamente, un informe de actividad, un proyecto de informe y un estudio definitivo que fue presentando a la 12ª sesión de la Subcomisión en 1960.

En los documentos que sirvieron como fuentes de información que aportaron los Estados, no figura algún documento hecho llegar por la Santa Sede. Los Organismos especializados de Naciones Unidas que aportaron información para el informe de 1960 del Relator, fueron la UNESCO y la OIT. Entre los Organismos No Gubernamentales que fueran entidades consultivas y que presentaron alguna información, se encuentran Organización Mundial Agudas Israel, Unión Católica Internacional de Servicio Social, Comisión de las Iglesias para los Asuntos Internacionales, Consejo Consultivo de Organizaciones Judías, Comité de Coordinación de Organizaciones Judías, Alianza Internacional de Mujeres por la Igualdad de Derechos y de Responsabilidades, entre otras.

El señor Krishnaswami, realiza un análisis al problema de la intolerancia religiosa. Al hacerlo, recuerda que “el interés universal por salvaguardar el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión debe atribuirse al hecho de haberse comprendido que esa libertad es esencial; los grupos formados por quienes profesaban creencias religiosas o filosóficas han

desempeñado un papel de capital importancia en el desarrollo de la sociedad. Históricamente, debe agradecerse a esos grupos la extensión de los lazos de buena vecindad y la mayor amplitud dada al deber de atender al necesitado”.³⁰²

Considera que el principio de amar al prójimo como a uno mismo, es el mandamiento básico y elemental de todas las religiones del pasado y de las de hoy. Este mandamiento –asegura- formó parte de la fe de los primeros cristianos, aun antes de que hubiera nacido una iglesia. Todos los grandes maestros –reflexiona- de las religiones han intentado influir sobre el tono y los hábitos de pensamiento de la humanidad, poniendo de relieve la necesidad de tratar a todos los hombres por igual³⁰³.

El Informe Krishnaswami, al igual que el Informe Halpern, abordan las causas de la intolerancia para desarrollar propuestas que permitan fortalecer la libertad religiosa. Se entiende, pues, que si logran eliminarse estas causas, por ende y como consecuencia, la libertad religiosa se garantizará. Por eso el Informe Krishnaswami también aborda el tema de las Relaciones Iglesia-Estado. Krishnaswami hace una clasificación provisional basada en las relaciones entre el Estado y la religión dividiendo a los países en: a) Los que tienen una religión oficial; b) Los que reconocen varias religiones; c) Los que están basados en el principio de separación del Estado.³⁰⁴

En el contexto en el que se escribe el Informe, Krishnaswami considera que raramente se admitiría una religión con total exclusión de las demás. Pero asegura, además, que la existencia de una Iglesia oficial no impide el reconocimiento de otras y, por lo tanto, las dos primeras categorías de la clasificación anterior coinciden hasta cierto punto, dice el autor. En algunos otros casos, dos o más religiones están en la misma situación; en otros, hay una o más religiones que gozan de una posición predominante, otras que están reconocidas legalmente y un tercer grupo que son toleradas.

Respecto a los países que practican el principio de la separación del Estado y la religión, pueden presentar variedad, ya que dentro de este principio se da de hecho preponderancia a determinado credo religioso o a determinada

³⁰² E/CN.4/Sub.2/182

³⁰³ E/CN.4/Sub.2/182

³⁰⁴ E/CN.4/Sub.2/182 p.5

doctrina. Los días de fiesta oficial admitidos de un Estado pueden ser los que corresponden a una religión determinada.

Sin embargo, Krishnaswami considera que no basta con examinar la base en que se fundan las relaciones entre la Iglesia y el Estado puesto que ello no proporciona un cuadro completo del grado efectivo de libertad religiosa de que disfrutaban los ciudadanos que pertenecen a las diferentes religiones. Es preciso ir más allá de las calificaciones didácticas y analizar –dice el autor- la situación real de cada país, examinar las tendencias, más particularmente las tendencias recientes, y comparar esa situación y esas tendencias con las que imperan en otros países.³⁰⁵

Con base en lo anterior, Krishnaswami sienta las bases para el Informe Final³⁰⁶ que resumió las dimensiones de los problemas de la siguiente manera:

... si bien existe en general una tendencia –más notable ahora que en el siglo XIX- favorable al reconocimiento del derecho de toda persona a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, siguen actuando ciertos factores desfavorables. Debe recordarse que el respeto por los derechos humanos ha surgido sólo tras una larga lucha; de vez en cuando la humanidad ha presenciado retrocesos –a veces serios- de la tendencia general hacia una mayor libertad.³⁰⁷

A manera de ejemplo, Krishnaswami cita un ejemplo reciente para la época en que se escribió el Informe: hasta 1930, se daba por sentado que nadie discutiría las premisas básicas de la libertad religiosa y otros derechos humanos, y que el progreso –si bien lento en algunas partes del mundo- era seguro. Pero repentinamente surgió en Alemania el nazismo, que defendía abiertamente la negación de los derechos humanos a algunos individuos, por motivos de raza y religión. Dicha política discriminatoria –asegura- fue tan sistemática que se vulneraron muchas garantías dadas a las minorías raciales y religiosas en instrumentos internacionales, y dichos grupos debieron pasar por un sombrío período de penurias y persecuciones.

El Informe de Krishnaswami advertía que no puede descartarse la posibilidad de que estas tendencias favorables que sugieren la desaparición de

³⁰⁵ E/CN.4/Sub.2/182 p.6

³⁰⁶ ECN.4/Sub.2/200/Rev.1

³⁰⁷ ECN.4/Sub.2/200/Rev.1

las formas tradicionales de discriminación, vuelvan a invertirse en el futuro. Asegura entonces que las Naciones Unidas tienen el deber de velar no solo porque se supriman todas las formas de discriminación sino también para que en el futuro ningún ser humano sea objeto de un trato que pueda ir en perjuicio de su derecho a la libertad de pensamiento, de religión y de conciencia.

Esta especie de advertencia lanzada por Krishnaswami pareció ser una especie de profecía sobre el futuro inmediato, porque antes de que el Estudio y el Informe llegaran a salir impresos, Europa se convulsionó nuevamente manifestándose graves indicadores de intolerancia y discriminación fundados en la religión o las convicciones³⁰⁸, lo que provocó la preocupación y condena de la comunidad internacional.

La propuesta final de Krishnaswami fueron 16 reglas fundamentales, mismas que se esperaba, constituyeran la Declaración o la Convención, o el instrumento que se aprobara. Pero algunas de estas reglas ni siquiera aparecieron en la Declaración que finalmente se aprobó en 1981. El primero, la libertad de conservar la religión o creencias o de cambiar de religión o creencias. El segundo, la libertad de manifestar una religión o unas creencias. El tercero, los deberes u obligaciones de los poderes públicos.

La primera regla es la libertad de conservar la religión o creencias o de cambiar de religión o de creencias, por la cual se establece que toda persona sería libre de profesar o de no profesar una religión o unas creencias, según los dictados de su conciencia. La segunda regla comprende el derecho de los padres a escoger la religión o creencias en que se han de educarse sus hijos. Estas dos reglas constituyen el primer bloque.

El segundo bloque lo constituyen la tercera regla que es la libertad de manifestar una religión o una creencia, misma que comprende las siguientes libertades: de practicar el culto conforme a los preceptos de su religión o de sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. Todas las formas de culto y objetos necesarios para la celebración de los ritos gozarán de igual protección. La regla cuarta garantizaba a los peregrinos la libertad de trasladarse a los lugares sagrados dentro o fuera de su propio país,

³⁰⁸ El autor cita como ejemplo de estas acciones la primera bomba atómica francesa, Reggane, Sahara, conflicto ideológico entre China y URSS, se organiza el Frente para la Liberación de Vietnam del Sur, la independencia del Congo, plena independencia para las colonias francesas de África, separación de Katanga, masacre de Sharpeville

en cuanto acto de devoción religiosa ordenado por su religión. La regla quinta contenía la libertad de adquirir, a quienes tengan una religión o unas creencias, los artículos necesarios para la celebración de los rituales. La regla sexta observaba los preceptos de la religión o las creencias del difunto en lo relativo a la designación de los lugares de inhumación, cremación o cualquier otra práctica funeraria, así como la exhibición de símbolos religiosos o de otro tipo en tales lugares y la celebración de exequias o ceremonias conmemorativas. Todo estos lugares estarán protegidos por igual contra cualquier acto de profanación. La regla séptima garantizaba los preceptos de cada religión o creencias referentes a las fiestas religiosas y días de descanso, con consideración primordial del interés general de la sociedad. La regla octavo garantizaba que nadie podía ser impedido de observar las prácticas dietéticas prescritas por su religión o sus creencias. La regla novena garantizaba la libertad de celebrar los ritos matrimoniales conforme a los preceptos de su religión o sus creencias, lo que aseguraba que nadie podía ser obligado a someterse a una ceremonia religiosa matrimonial que no sea conforme a sus convicciones. Además, incluía el derecho a pedir y obtener el divorcio, mismo que no podía ser negado por nadie. La siguiente regla, la regla décima, garantizaba a libertad de propagar una religión o una creencia en la medida en que sus actos no actuaran contra el derecho de cualquier otra persona a conservar su religión o sus creencias. La regla undécima, garantizaba que no podía impedirse a ningún grupo que profese una religión o unas creencias, formar el personal necesario para la celebración de las prácticas o ceremonias preceptuadas por esa religión o esas creencias. Ello implicaba el derecho a viajar al extranjero. La regla duodécima, aseguraba que nadie sería compelido a prestar juramento contrariamente a los preceptuado en su religión o en sus creencias. La siguiente regla, la decimotercera, establecía que en los países donde se reconocía el principio de exención del servicio militar por razones de conciencia, se concedería dicha exención a quienes sinceramente alegaran tales razones, en forma que no pareciera una discriminación, sino un derecho a la objeción de conciencia. La regla decimoquinta, garantizaba que los poderes públicos no podían obligar a ningún clérigo a divulgar las informaciones que, conforme a los preceptos de su religión, recibiera en secreto.

El tercer bloque de reglas, las clasificadas en las obligaciones de los poderes públicos, establecía que respecto al derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, los poderes públicos se abstendrían de hacer toda distinción que fuera en perjuicio de personas o grupos, o que dieran una indebida preferencia. Esa neutralidad de los poderes públicos deberían de cumplirse mediante la adopción de medidas legislativas pertinentes de carácter preventivo o correctivo. También recomendaba que los poderes públicos deberían de educar a la opinión pública en el principio de igualdad y de no discriminación, basándose en las siguientes consideraciones: a) Se garantizaría la libertad de toda persona de conservar o cambiar su religión o su creencias; b) se garantizaría la libertad de toda persona de manifestar su religión o creencias, individual o colectivamente, y tanto en público como en privado. La última regla, la decimosexta, obligaba a los poderes públicos a ser neutrales frente a la libertad religiosa.

Este Informe fue presentado, como ya comentamos, en 1960 y ha sido uno de los más importantes documentos elaborados en materia de libertad religiosa. Krishnaswami terminó su informe con las siguientes palabras:

La necesidad de velar en todo momento por el respeto del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión acaso no se comprenda plenamente si sólo se tiene en cuenta la situación actual. Debe insistirse nuevamente en que las formas más agudas de discriminación en esta esfera rara vez se ponen de manifiesto en nuestros días. Pero si se recuerda la larga historia de la lucha por el logro de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión en diferentes partes del mundo, se comprobará que en el camino hacia el progreso no siempre se ha avanzado. Teniendo ello presente, los autores de la Carta previeron como uno de los propósitos de las Naciones Unidas “realizar la cooperación internacional... en el desarrollo y el estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos”. Así, pues, hay que luchar intensamente en defensa de la libertad humana y no creer nunca que ya la batalla ha terminado o que la victoria se ha conseguido.

4.4.3 Proyecto de Declaración sobre la Eliminación de Intolerancia Religiosa.

La Europa de los años sesenta seguía padeciendo las secuelas de posturas intolerantes. Antes de que pudiera pasar a imprenta el Informe del señor Krishnaswami se produjeron en Europa manifestaciones de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. Fueron de tal magnitud, que el posible resurgimiento del nazismo preocupó a todo el mundo. Naciones Unidas expresa inmediatamente en diversos foros y por todos sus organismos, su preocupación por el tema entre julio y diciembre de 1960 y en 1961 y 1962. La Asamblea General³⁰⁹, en la Resolución que hemos citado, pide al Consejo Económico y Social se

... sirva invitar a la Comisión de Derechos Humanos a que, teniendo en cuenta la opinión de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las minorías, las deliberaciones de la Asamblea General en su decimoséptimo período de sesiones, todas las propuestas que los Gobiernos presentaren sobre esta cuestión y cualesquier instrumentos internacionales ya adoptados en esta esfera por los organismos especializados, prepare:

- a) *Un proyecto de declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa (...)*
- b) *Un proyecto de convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa (...)*³¹⁰

En 1963, la Subcomisión examinó el tema 12 de su programa titulado “Proyecto de declaración y proyecto de convención sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa” y tuvo a la vista un proyecto de Resolución presentado por el Sr. Santa Cruz³¹¹, mismo que es adoptado por la Comisión en su Resolución 8 (XV). El autor proponía a la Subcomisión que opinara si el Proyecto sobre la libertad y la no discriminación contenía los elementos básicos que deberían incorporarse a un proyecto de Declaración

³⁰⁹ Resolución 1781 (XVII) de la Asamblea General, del 7 de diciembre de 1962. En la Resolución, la Asamblea General, “Profundamente inquieta por las manifestaciones de discriminación basadas en distinciones por motivos de raza, color o religión que aún existen en el mundo... Teniendo en cuenta que la Comisión de Derechos Humanos tiene en preparación un proyecto de principios sobre la libertad y la no discriminación en materia de religión y de prácticas religiosas...”

³¹⁰ Resolución 1781 (XVII) de la Asamblea General, del 7 de diciembre de 1962

³¹¹ E/CN.4/Sub.2/L.296, y Comisión de Derechos Humanos, Resolución 8 (XV)

sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa. El proyecto Santa Cruz, como todos los que se revisaron en ese lapso de tiempo, se basaron en el Informe Krishnaswami.

Había, así, al menos tres informes que versaban sobre el mismo tiempo aunque algunos le daban más importancia al tema de la no discriminación y otros al de la libertad religiosa. Y eso derivó en una discusión central: si se atribuía la misma importancia a la cuestión de la eliminación de la intolerancia religiosa que a la eliminación racial. Algunos miembros de la Comisión opinaban que no debía interpretarse el hecho de que la Subcomisión hubiese redactado los Principios sobre la discriminación en materia de religión, varios años antes de enunciar principios en contra de la discriminación racial, como una indicación de que consideraban que uno de esos problemas era más importante o urgente que el otro, mientras que otros miembros pusieron de relieve la importancia inmediata y la urgencia de eliminar todas las formas de discriminación racial, sin subestimar la necesidad de dar aplicación al principio de libertad de pensamiento, conciencia y religión.

Otro tema de discusión fue el uso de la palabra tolerancia e intolerancia, debido a que algunos miembros consideraban que era necesario plantear algo más que tolerancia en los Principios.

Finalmente, entre estas discusión y el encargo por parte de la Comisión de Derechos Humanos a la Subcomisión para que preparara un nuevo proyecto de Declaración hacia 1964, se alarga cerca de 20 años el tema de la Declaración. Para esos años, la Comisión estaba integrada por los Estados de Birmania, Finlandia, Nigeria, Países Bajos, Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte, Indonesia, Israel, República del Chad y China.

De importancia fundamental y determinante en esta materia y en estos nuevos trabajos en el tema de establecer la separación Iglesia – Estado (en el sentido que no se logra llevar a cabo como un principio de la Declaración), fue la postura de Finlandia. En ese país la Iglesia luterana y la Iglesia ortodoxa mantienen, por razones históricas, relaciones especiales con el Estado. Por ejemplo, sus obispos perciben sueldos del Estado, tienen derecho a imponer ciertos tributos y, además, el Estado sostiene una Facultad de Teología en la Universidad de Helsinki y un seminario para la formación de sacerdotes ortodoxos. Tanto la Iglesia luterana como la Iglesia ortodoxa, así como varios

otras comunidades religiosas, desempeñan ciertas funciones públicas ya que llevan registros oficiales de sus miembros y celebran matrimonios, esto no significa que los miembros –aseguraba el representante de Finlandia- de ambas iglesias gozaran de una situación privilegiada en la sociedad en comparación con los miembros de otras colectividades religiosas o de las personas que no pertenecen a ninguna religión.

Por lo que, apoyándose en su propia experiencia nacional, el Gobierno de Finlandia opondría sendos reparos a que se incluyese, en cualquiera de los instrumentos que habrían de prepararse, una disposición por la que se obligase a establecer una separación completa entre la Iglesia y el Estado como requisito necesario para garantizar la libertad de conciencia, de religión y de pensamiento pero, principalmente, para garantizar la no discriminación.

La dinámica de tener varios proyectos³¹², tanto de Declaración como de Convención, lleva a la Comisión de Derechos Humanos a revisar una y otra vez el tema en 1963. Se aprueba un anteproyecto de Declaración, mismo que un año después, en 1964, es presentado en el 20º periodo de sesiones de la Comisión. Las observaciones de los Gobiernos al anteproyecto impidieron que se avanzara en los trabajos de acuerdos y de redacción final. En 1964, finalmente, logra aprobarse un proyecto de declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa, mismo que es discutido en el 20º periodo de sesiones del Grupo de Trabajo (que se llevó a cabo del 17 de enero a 18 de marzo de 1964). Así, la Comisión de Derechos Humanos ordena que el anteproyecto de la Subcomisión sea sometido a los Estados para sus consideraciones. India, Estados Unidos, la URSS, Costa Rica, Dinamarca, Filipinas, Países Bajos, hacen comentarios y recomendaciones al Anteproyecto. Se pasa entonces del “Anteproyecto” a la instrucción para que un nuevo grupo de expertos elaborara ahora un “Proyecto de Declaración” hacia 1965 que termina pensándose en un Proyecto de Convención.

En este nuevo proyecto de Convención, varios países propusieron añadir palabras, conceptos, cuestiones de forma que luego retiraban, volvían otros a incluir y así sucesivamente. Entre otros, están los proyectos

³¹² Se trata del proyecto realizado por el Sr. Abraham (E/CN.4/Sub.2/L.312), un nuevo proyecto de Krishnaswami (E/CN.4/Sub.2/L.315) y el del señor Calvocoressi (E/CN.4/Sub.2/L.316).

presentados por Paquistán, Argentina, Nigeria, Italia, Bulgaria, Siria, Uganda, Estados Unidos, Pakistán.

Eso nos lleva a 1968, año en que se elimina la posibilidad de una Convención y se prioriza el tema de la Declaración. A partir de ahí, se avanza poco y pasan los años hasta 1981.

El “Acta Resumida³¹³” de la Comisión de Derechos Humanos del 16 de marzo de 1981, explica las posturas de los países que estuvieron participando durante casi 20 años en la elaboración del proyecto de Declaración. De la lectura de este documento, se pueden inferir los problemas que se presentaron en las discusiones del Grupo de Trabajo Sobresalen, por ejemplo, el tema de la postura de la entonces URSS. El tema de discusión no era menor: un país comunista como la URSS sentía que no quedaba claro en el proyecto de declaración el derecho a la libertad religiosa. El entonces representante de la URSS, señor Gutsenko, dijo que su delegación había acogido con satisfacción tanto los preparativos como la versión que se discutía. Reconocía abiertamente la participación en los trabajos por lo que esperaba que dicho documento reflejara la situación de las religiones y convicciones en el mundo. “Consideraba que debía adoptarse moderno y equilibrado y, en particular, que el texto debía reconocer que existen países e individuos sin convicciones religiosas y que también se debía proteger a esas personas contra la discriminación”.³¹⁴

En el documento citado, “Actas Resumidas”, se deja ver los problemas que se pasaron hasta poder lograr un “consenso” en el documento. El Grupo de Trabajo que preparó el proyecto –dice el representante de la URSS- de texto actuó, en las primeras etapas, con espíritu de colaboración y adoptó el único método aceptable la formulación de ese texto, es decir, el consenso. Pero luego de esa primera etapa en donde logran el consenso sobre los primeros artículos y principios de la Declaración,

... algunas delegaciones intentaron imponer sus opiniones. Así, la relación del examen de los artículos VI y VII en el informe del Grupo de Trabajo (E/CN.4/L.1578) está redactada de tal manera que parece expresar la opinión del Grupo de Trabajo en su conjunto, cuando en

³¹³ E/CN.4/SR.1636 de 16 de marzo de 1981

³¹⁴ *Ibidem*, p. 2

*realidad esos artículos no fueron aprobados por consenso y reflejan únicamente las opiniones de algunos de los miembros del Grupo. Además, esas delegaciones rechazaron varias propuestas de artículos adicionales que, por consiguiente, no aparece en el proyecto que la Comisión tiene ante sí.*³¹⁵

El representante de la URSS es aún más crítico sobre el contenido de la Declaración, antes que fuera aprobada por el Consejo y pasara a la Asamblea General. Se asegura que el proyecto de declaración en su conjunto muestra que muchas de las cláusulas van en perfecta sintonía con las leyes y prácticas nacionales –dice el documento- de la URSS. De manera específica, asegura que es más clara esta sintonía en las leyes que propugnan el respeto a la libertad de creencia y la prohibición de todo acto de incitación al odio a otras personas o la denegación a las mismas de privilegios y ventajas a causa de sus convicciones religiosas. Sin embargo, el proyecto de declaración que se discutía, no contiene ninguna definición completa del concepto de libertad de creencia, por lo que, según la URSS, dicho proyecto debería de contener una “exposición clara de la libertad de profesar una creencia o de no tener absolutamente ninguna y debería incluir, en el artículo VI, la libertad de participar en la propaganda atea, que figura en la Constitución Soviética. También debería enunciar el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado y entre la escuela y la Iglesia”.³¹⁶ La URSS aseguró que debido a los defectos del proyecto y puesto que no reflejaba el consenso, no podría apoyar la declaración en los términos en que se presentaría.

Mientras que la URSS no apoya el proyecto en los términos en los que se aprueba, el representante del Reino Unido, Colville de Culross, se une a la propuesta de los Países Bajos que habían introducido el proyecto de declaración. En su intervención, Culross asegura que había habido algunas situaciones en las que resultó difícil convencer al representante de la URSS pero que había aceptado, dice Culross, diversas transacciones y había demostrado con ello que estaba también dispuesto a que se llegara a un consenso.

Por su parte, Francia, a través de su representante, el señor Giustetti, asegura que por primera vez la Comisión tiene ante sí un proyecto de

³¹⁵ *Ídem*
³¹⁶ *Ídem*

declaración completo, “en cuya importancia nunca se insistirá lo suficiente”. Espera que la Comisión apruebe el proyecto en los términos en los que se presentaba.

Luego, el representante de la entonces República Socialista Soviética de Bielorrusia, señor Maksimov, aseguró que su país había trabajado en los preparativos del proyecto y se había esforzado por elaborar un texto “equilibrado que satisficiera los requisitos de todos los Miembros de las Naciones Unidas”. Maksimov afirmó que varias delegaciones ejercieron presión y por eso los dos últimos “fueron preparados con excesiva precipitación y no representan un verdadero consenso”. Para estos años, la interpretación del derecho internacional y su aplicación estaba apenas consolidándose y la postura del representante de Bielorrusia, a la luz de los avances actuales en materia de tratados internacionales, resultaría preocupante: “Considera [su país] que la declaración debe aplicarse de acuerdo con la legislación nacional en lugar de tener que enmendar la legislación de conformidad con la declaración”.³¹⁷ Como se esperaba, Bielorrusia tampoco aprobó el proyecto de declaración.

El representante de Australia, señor Lamb, consideraba que el proyecto de declaración que su país había presentado, era la culminación de 19 años de trabajos. La discusión persistía aún a estas alturas del año 1981. Lamb le responde al representante de Bielorrusia, asegurando que la palabra convicciones incluía también el ateísmo. Tal afirmación es cierta a la luz de los trabajos y estudios realizados con anticipación. Y aseguró: “No debería plantear ningún problema la aplicación de la Declaración en Australia, donde la Iglesia está completamente separada del Estado”.³¹⁸

La visión de otro país es interesante. Como hemos visto, los países del bloque socialista afirmaron no apoyar el proyecto porque sintieron presión de otras delegaciones. Alguien afirmó que en los trabajos, las transacciones se habían dado por ambas partes. Pero es Canadá, a través de su representante el señor Beaulne, quien asegura que en caso de aprobarse la declaración, se “pondría fin a una situación escandalosa en la que la mayoría, mostrando una paciencia infinita, ha cedido a las peticiones hechas por distintas delegaciones en cada una de las fases de la preparación de ese instrumento”. Sostiene que

³¹⁷ *Ibidem*, p. 3

³¹⁸ *Ibidem*, p. 4

el sistema de consenso fue utilizado por algunas delegaciones como método de chantaje y obstrucción sistemática. Para defender el proyecto de declaración, discute con los representantes de la URSS y Bielorrusia que eran Estados oficialmente ateos. En este sentido, el argumento del representante de Canadá es irrefutable cuando asegura que “Precisamente debido a que algunos Estados son oficialmente ateos es necesario establecer normas que protejan la libertad de los creyentes”. Asegura que el principio progresista al que hacía referencia el representante de la URSS, estribaba en que la Declaración tuviera una especie de oposición a la religión y las convicciones. Y sostiene la visión y razón de ser de los instrumentos internacionales en general, como del proyecto de declaración en particular. “Sin embargo, el sentido de ese instrumento no es reconocer el derecho de un Estado a adoptar medidas contra la religión sino, por el contrario, proteger al ciudadano contra el Estado en esa esfera”.³¹⁹

Una intervención del presidente del Consejo interrumpe el intercambio de opiniones entre los representantes de los países.

La República Federal de Alemania y Zambia, apoyan el proyecto y apenas dejan ver sus diferencias. Uganda también aprueba el proyecto pero sigue observando que los artículos V, VI y VII fueron enmendados y que no estaban en los términos que habían sido aprobados con antelación.

La postura de la Santa Sede en este momento es de conciliación. Su representante, el señor Roch, dice que la “aprobación del proyecto de declaración supondrá la culminación de una labor de casi 30 años y aportará una contribución efectiva al respecto de los derechos humanos por encima de las diferencias políticas y económicas”³²⁰. Asegura que lo realmente importante es haber reunido principios de otros instrumentos internacionales para especializarse en uno solo. El señor Roch respalda el proyecto y reconoce la difícil tarea que el Grupo de Trabajo realizó durante casi dos décadas.

El proyecto que finalmente fue aprobado por el Consejo, fue de la autoría de Australia y Colombia. La República de Siria, México, Bulgaria, Pakistan y los antes mencionados, aprueban el proyecto. En total, 33 votos contra ninguno y 5 abstenciones.

³¹⁹ *Ídem*

³²⁰ *Ibidem*, p. 5

Así pasa el proyecto y ese mismo año de 1981 pero en noviembre, la Asamblea General adopta y proclama por unanimidad y sin votación, la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, el 25 de noviembre de ese año.

Las negociaciones de la versión aprobada llevaron siete largos años. La Declaración, sin embargo y como lo mencionamos en el capítulo II, se limitó a una serie de derechos básicos sin comprometerse políticamente a establecer un principio más general como el externado en contra por Finlandia.

4.4. El largo camino recorrido para la Declaración: derechos y libertades.

El artículo 1 de la Declaración, siguiendo el enunciado del artículo 18 de la DUDH, proclama que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”. Esta expresión ya había sido utilizada cuando se estaba redactando la Carta de las Naciones Unidas en San Francisco. Las tres acepciones acogidas en esta expresión suscitan la duda acerca de si se regula una sola libertad o tres libertades distintas.³²¹ Al respecto se ha dicho que este derecho no solo es un derecho a la libertad de creencias religiosas sino también a la libertad de pensamiento y de conciencia. Esto incluye el derecho a sostener una creencia que puede ser considerada como un sistema de filosofía más que como una religión establecida. También incluye el derecho individual a adoptar el ateísmo como creencia.

Esta interpretación sugiere la idea de que se ha intentado integrar en una sola y única libertad diversas manifestaciones, que abarcarían en su totalidad el mundo de las ideas y creencias, superando una concepción parcial y limitada, referida bien a la dimensión religiosa o bien a la dimensión ideológica. De hecho el precedente de este texto es el artículo 3 de la Declaración Americana de Derechos del Hombre que declara que “toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado”.

³²¹ En el caso a nivel local que analizamos en el capítulo siguiente, hubo una discusión similar en el sentido que los detractores de la reforma a la Constitución en México aseguraban que no se trataba de tres libertades distintas sino de una sola y que, en todo caso, tampoco se trataba de una ampliación de derechos.

El derecho a la libertad de pensamiento en una inclusión posterior dio lugar a una discusión al seno de la Subcomisión de la libertad de información y prensa que, en su 2ª sesión, recomendó que si tal supresión no era posible, en este último proyecto se sustituyera –como finalmente se hizo- pensamiento por opinión. En la misma línea se manifestó el representante de Líbano, señor Malik, quien a través de una enmienda pretendió que se excluyera de este artículo la libertad de pensamiento, limitándolo a la libertad religiosa, de conciencia y de creencia. Tal propuesta, sin embargo, no prosperó porque la Comisión consideró el argumento de que la libertad de pensamiento es el fundamento de todos los demás derechos con él relacionados.

La inclusión del término religión tampoco fue fácil y solo se incorporó definitivamente cuando así fue solicitado por la Organización Judía Agudas de Israel en la 3ª sesión de la Comisión de Derechos del Hombre. Se objetaba en contra que las expresiones libertad de pensamiento y de conciencia implicaban la libertad de religión, pero acabó imperando el criterio de incluir la religión por la especial dedicación de este precepto a su protección, a la defensa de la libertad del hombre en materia religiosa.

En todo caso, se puede constatar que el ámbito de la libertad protegida se ha ampliado; desde su redacción original limitada a la dimensión religiosa hasta comprender también la dimensión ideológica y filosófica. Sin entrar en el debate sobre si la dimensión religiosa es sólo una manifestación de la libertad de pensamiento, parece evidente que la redacción del texto pretende abarcar un campo más amplio que el aspecto religioso, comprendiendo la manifestación ideológica y filosófica, incluso aquellas manifestaciones que sean contrarias a la religión.

También es importante considerar que el texto pretende proteger –más allá de las doctrinas ideológicas o religiosas- la libertad individual de pensar –elaborar el propio razonamiento personal- y de creer –adhesión a una doctrina filosófica o religiosa-. Esta faceta aparece nítidamente reflejada a partir de la naturaleza de estas libertades, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 1 de la Declaración.

En efecto, en el mismo texto se aclara que el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión “incluye la libertad de tener una religión o cualquiera convicción de su elección, así como la libertad de

manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza”.

Se establece así una distinción clara entre la libertad de tener y la libertad de manifestar. A la primera dimensión se refiere el apartado 2 del mismo artículo 1, al decir que “nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección”. Por su parte, el apartado 3 se refiere a la libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones, que “estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud, o la moral pública o los derechos y libertades fundamentales de los demás”.

La libertad de tener goza de inmunidad de coacción y se caracteriza por ser un derecho absoluto que carece de límites. La libertad de manifestarse es, como todo derecho fundamental en su manifestación, un derecho limitado por los derechos de los demás y por el orden público protegido por la ley.

Un tema fundamental de la Declaración es su propósito secundario pero no por ello menos importante: la lucha contra la discriminación y la intolerancia. Desde sus inicios, las Naciones Unidas han proclamado los principios de no discriminación y de igualdad ante la ley y han adoptado diversas iniciativas que han conducido a la conclusión de declaraciones y convenciones para la eliminación de diversas formas de discriminación. Siguiendo esta línea de actuación y preocupada por las manifestaciones de intolerancia y por la existencia de discriminación en las esferas de la religión o las convicciones que aún se advierten en algunos lugares del mundo, la Declaración dedica especial atención a este tema en el propio texto.

Un tema importante de la Declaración, también fue el relacionado con la educación moral y religiosa del niño. Aquí participó de manera activa la Santa Sede. La última sesión de trabajo del 12 de marzo de 1980, un año antes de la aprobación de la Declaración, el observador de la Santa Sede “... propuso como texto del artículo IV el párrafo a) del documento E/CN.4/NGO/27” una adición en los siguientes términos: “especialmente en su trabajo o profesión, donde no les debería de privar mejores puestos o de ascensos por causa de religión o convicciones”. Los avances fueron pocos pero en la segunda sesión

de trabajo, se presentó un borrado que había alcanzado consenso entre las delegaciones de Cuba, Francia, Santa Sede, Filipinas, Reino Unido y Madagascar³²² y que decía lo siguiente:

Todos los Estados adoptarán medidas eficaces para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, política, económica, social y cultural.

*Todos los Estados harán todo lo posible por promulgar o rescindir leyes, según su caso, a fin de prohibir toda discriminación de este tipo y de tomar todas las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicciones.*³²³

En la quinta sesión del Grupo de Trabajo, el observador de la Santa Sede sugirió un nuevo párrafo para reemplazar el párrafo 1 del texto propuesto por el representante de Canadá, específicamente el párrafo 27 supra. El nuevo texto decía que “Los padres tendrán el derecho de organizar libremente, de conformidad con su religión o sus convicciones, la vida de la familia, y en particular de decidir la formación moral y religiosa en que debe educarse el niño”.³²⁴

De acuerdo con el informe que comentamos, algunas delegaciones apoyaron la propuesta de la Santa Sede pero otras no porque consideraron que no tenía en cuenta el papel de los tutores legales.

En la última sesión del Grupo de Trabajo, el observador de la Santa Sede propuso un nuevo texto revisado para el artículo V, mismo que venían discutiendo los Estados. El texto decía “Los padres o, en su caso, los tutores tendrán la responsabilidad primordial de organizar la vida familiar y, en particular, tendrán derecho a decidir la religión o las convicciones en que se ha de educar al niño, así como su formación moral”.

La discusión continuó y el representante de Cuba propuso otro texto de transacción distinto al propuesto por la Santa Sede. Luego, Estados Unidos hizo algunas propuestas mínimas y finalmente, fue aprobado el texto del artículo V, el párrafo 1, quedando de la siguiente manera: “Los padres o, en su

³²² E/CN.4/1480 pp. 110-116

³²³ E/CN.4/1480 p. 114

³²⁴ *Ibidem*, p. 118

caso, los tutores del niño tendrán el derecho de organizar la vida dentro de la familia, de conformidad con su religión o convicciones, habida cuenta de la educación moral en que creen que debe educarse su hijo”.

4.5. Cuadro comparativo entre el derecho de la libertad religiosa según la Iglesia Católica y el de las Naciones Unidas.

El siguiente cuadro intenta comparar de manera visual y no analítica como lo hemos venido haciendo, las definiciones sobre el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la objeción de conciencia. Por un lado, tenemos la definición de Naciones Unidas de algunos instrumentos internacionales y, por otro, las definiciones de la doctrina social católica a través de las encíclicas y declaraciones. Nuestro interés final es realizar una matriz que posibilite la construcción de algún indicador que nos permita poder medir la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Iniciamos por retomar tres instrumentos internacionales en materia de derechos humanos y que, en uno o más artículos, hacen referencia al derecho a la libertad religiosa.

Debemos de precisar, ahora que hemos expuesto y analizado el largo recorrido que hubo de pasarse para la aprobación de la Declaración, que en ella no participó de manera activa la Santa Sede, no al menos en los documentos que pudimos revisar y discernir. Esto no quiere decir que no haya habido una influencia en su concepción misma.

DECLARACION / INSTRUMENTO	FECHA DE PUBLICACIÓN O ADOPCIÓN	DEFINICIONES QUE ENUNCIA			DERECHOS QUE PROCLAMA O DEFIENDE				
		Dignidad humana	Orden moral	Igualdad de los seres humanos	Libertad religiosa	Libertad de creencias/co nvicciones	Libertad de conciencia	Libertad de Culto	Libertad de Pensamiento
DUDH -	10 de diciembre de 1948	X		X	X	X	X		X
PIDCyP	16 de diciembre de 1966	Se remite al Preámbulo de la DUDH			X		X		X
Díformas Intolerancia y Discriminación	25 de noviembre de 1981	X	X	X	X	X	X	X	X

Fuente: Elaboración propia. Gráfico 1A. Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos

DECLARACION / INSTRUMENTO	FECHA DE PUBLICACIÓN O ADOPCIÓN	DIMENSIONES DEL DERECHO (Manifestaciones)				AÑADE					
		Lo público	Lo privado	Individual	Colectivamente	Cambio de religión?	Libertad de Manifestación	Tener o adoptar	Libertad de padres para educación religiosa de los hijos	Discriminación	Derechos de los niños a libertad religiosa y no discriminación
DUDH -	10 de diciembre de 1948	X	X	X	X	X	X				
PIDCyP	16 de diciembre de 1966	X	X	X	X		Sí pero limitada a la ley	X	X		
Dformas Intolerancia y Discriminación Religiosas	25 de noviembre de 1981	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Fuente: Elaboración propia. Gráfico 1B. Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos

Treinta y tres años después de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948, se aprueba por la Asamblea General de Naciones Unidas la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones. Sin que se haya llegado al modelo y definición ideal, esta Declaración constituye un avance fundamental en esta materia.

A continuación, el mismo ejercicio del cuadro anterior, lo haremos pero con los documentos que hemos revisado de la doctrina social católica.

DECLARACION / INSTRUMENTO	FECHA DE PUBLICACIÓN O ADOPCIÓN	DEFINICIONES QUE ENUNCIA			DERECHOS QUE PROCLAMA O DEFIENDE				
		Dignidad humana	Orden moral	Igualdad de los seres humanos	Libertad religiosa	Libertad de creencias/convicciones	Libertad de conciencia	Libertad de Culto	Libertad de Pensamiento
Encíclica "Libertas praestantissimum"	20 de junio de 1888	X	X		No es válida si se usa para no creer en dios		En sentido negativo	Es condenada por la Iglesia	Sólo si es usada para agradecer a dios
Encíclica "Pacem in terris"	11 de abril de 1963	X	X		X		X		
Declaración "Dignitatis humanae"	7 de diciembre de 1965	X	X	X	X		X		

Fuente: elaboración propia. Gráfico 2 A. Libertad Religiosa en la Doctrina Social Católica

DECLARACION / INSTRUMENTO	FECHA DE PUBLICACIÓN O ADOPCIÓN	DIMENSIONES DEL DERECHO (Manifestaciones)				AÑADE					
		Lo público	Lo privado	Individual	Colectivamente	Cambio de religión?	Libertad de Manifestación	Tener o adoptar	Libertad de padres para educación religiosa de los hijos	No discriminación	Derechos de los niños a libertad religiosa y no discriminación
Encíclica "Libertas praestantissimum"	20 de junio de 1888										
Encíclica "Pacem in terris"	11 de abril de 1963	X	X								
Declaración "Dignitatis humanae"	7 de diciembre de 1965	X	X	X	X	No	Sí pero limitada a la ley	No	X		

Fuente: elaboración propia. Gráfico 2B. Libertad Religiosa en la Doctrina Social Católica

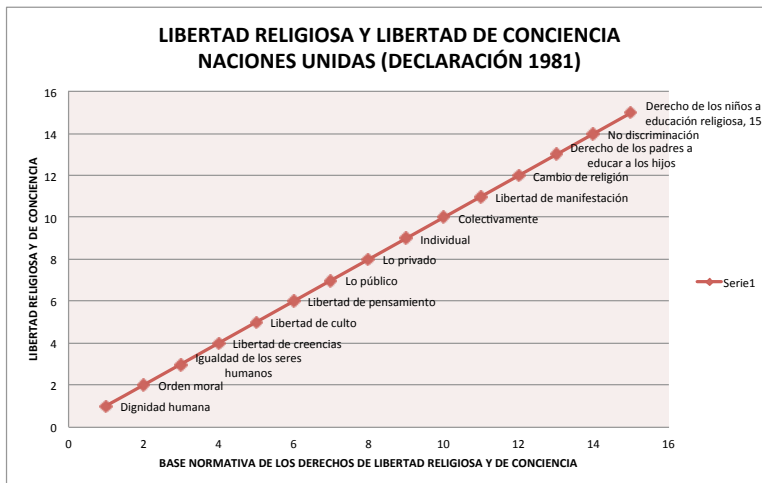
Como podemos observar, en los tres instrumentos internacionales de derechos humanos de Naciones Unidas, hay tres derechos que van de la mano en materia de libertad religiosa y que son constantes en estos instrumentos: el propio de libertad religiosa, el de la libertad de conciencia y el de la libertad de pensamiento. Al parecer, por libertad religiosa también se entiende libertad de creencias (DUDH). Luego, también se habla desde 1948 de lo que hemos

denominado en el cuadro realizado como “Dimensiones del derecho”, que tanto en lo público como en lo privado, individual o colectivamente, esos derechos de la libertad religiosa, de conciencia y de pensamiento, deben ser garantizados por el Estado. En el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, no se especifica que el derecho de la libertad religiosa garantiza la posibilidad de un cambio de religión pero se habla de “tener o adoptar” una religión y la palabra adopción podría implicar un cambio. Observamos también una clara ampliación de derechos en la Declaración contra todas las formas de discriminación basadas en la religión cuando se reconoce expresamente la libertad de culto, evidentemente prohíbe la discriminación por motivos religiosos, y reconoce el derecho de los niños a ser educados en la religión de los padres o tutores legales.

Por su parte, los tres documentos relacionados con la doctrina social católica nos revelan una evolución en la concepción misma del concepto. Esta evolución va desde la condena de alguna de estas libertades si no son entendidas e interpretadas como la Iglesia Católica las interpreta, hasta el reconocimiento al derecho a los padres para educar a sus hijos en la religión de su preferencia. También hay constantes en los tres documentos doctrinales: la libertad de pensamiento parece no existir en ninguno de los tres; la libertad de conciencia se entiende más bien como una libertad negativa para la persona; y, finalmente, hay un énfasis ideológico sobre la dignidad humana y el orden moral, entendidos ambos como conceptos que la visión católica ha pretendido imponer en los instrumentos internacionales.

Ahora bien, siguiendo la cronología de todos los documentos referidos, tanto de Naciones Unidas como de la Santa Sede, vemos una ampliación de derechos en Naciones Unidas y una evolución del concepto en la Santa Sede. En ambas instancias, la dignidad humana es la constante, y este es un concepto católico de la doctrina social por lo que podemos inferir que fue la Santa Sede quien logró imponer dicho concepto en los instrumentos internacionales de derechos humanos. Sin embargo, hay que resaltar que bajo la óptica de Naciones Unidas, el concepto de dignidad humana tiene un origen diferente. En los instrumentos internacionales, la dignidad humana tiene su origen en el mismo ser humano, en el sólo hecho de ser una persona. Para la Santa Sede, el origen es divino.

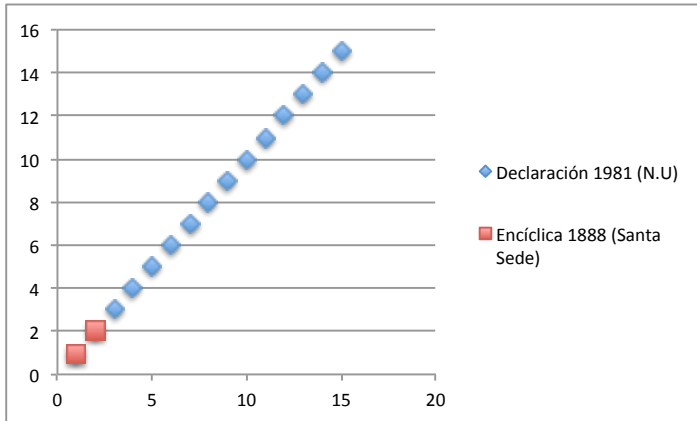
Veamos ahora el siguiente gráfico.



Fuente: elaboración propia. Gráfico 3. Evolución histórica de la Libertad Religiosa en Naciones Unidas

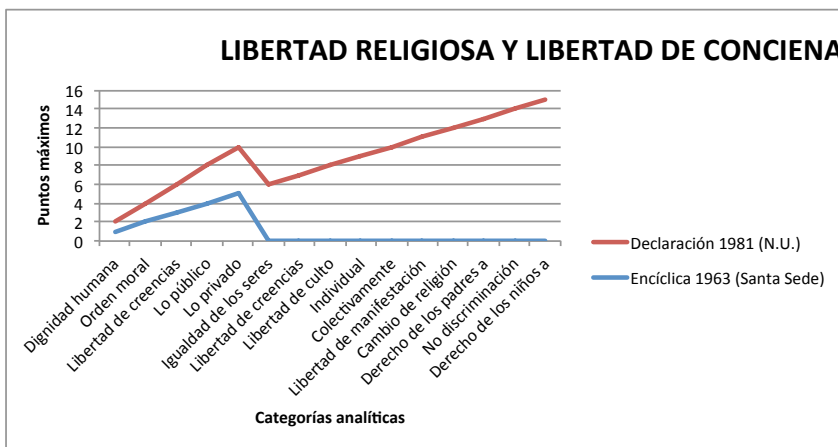
Partiendo de la Declaración de 1981, contra todas las formas de discriminación por motivos religiosos de Naciones Unidas, desagregamos los conceptos y los derechos enunciados en dicha Declaración. Cada concepto, derecho o dimensión (categorías cada una de ellas) representa un punto en la medición de la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Así, al no haber otro instrumento normativo –si bien no vinculante- para el tema de la libertad religiosa y de conciencia, esta Declaración de 1981 vendría a ser nuestro “modelo ideal”.

En el gráfico anterior, cuando desagregamos por categorías la Declaración de 1981, obtenemos 15 puntos en la escala de medición. Cada punto representa una categoría de análisis. A mayor cercanía con el 15, se entiende mayor libertad de religión de conciencia. Y a la inversa, a mayor lejanía del punto 15, menor reconocimiento de la libertad de religión y de conciencia. A continuación, comparamos este gráfico con cada uno de los tres documentos de la doctrina social católica que analizamos para ver, en un gráfico en términos comparativos, el concepto de la Santa Sede con el de Naciones Unidas.



Fuente: elaboración propia. Gráfico 4. Declaración 1981 de Naciones Unidas comparada Encíclica 1888

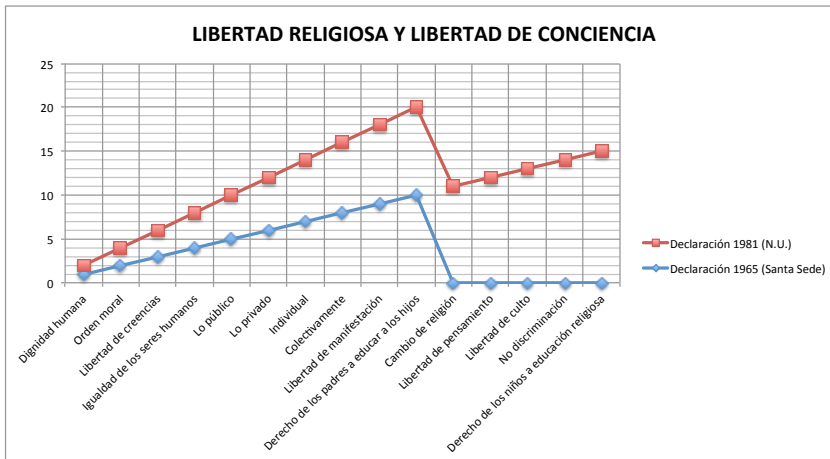
La encíclica de León XIII, comentada de manera más amplia en líneas anteriores, fue pronunciada en 1888. Las dos únicas categorías que de manera expresa reconoce e impulsa es el concepto de dignidad humana y orden moral. Tanto la libertad de conciencia como de pensamiento, son criticadas y el resto de las categorías ni siquiera son mencionadas.



Fuente: elaboración propia. Gráfico 5 Declaración 1981 Naciones Unidas comparada con Encíclica 1963

En el gráfico anterior, comienza a verse la evolución del concepto de acuerdo con la doctrina social católica y en comparación con el concepto de Naciones Unidas. El punto de quiebre hacia la línea horizontal significa que esas categorías, en 1963, no estaban reconocidas en esta encíclica.

Finalmente, la comparación con la Declaración *Dignitatis humanae*, de 1963 de la Santa Sede, en donde se ve el reconocimiento de más categorías pero sin reconocer explícitamente la libertad de pensamiento y la libertad de culto.



Fuente: elaboración propia. Gráfico 6. Declaración de 1981 de Naciones Unidas comparada con Encíclica 1965

Si, además del análisis conceptual con fines comparativos que hemos venido realizando a lo largo de este trabajo, agregamos el cálculo de la ecuación de “y” en ambas instancias, el resultado nos permitiría generar un dato duro que pudiera compararse con otros resultados similares en otros instrumentos internacionales.

Con base en lo anterior, podemos afirmar que hay dos conceptos –al menos- que han sido impulsados por la Santa Sede para que sean considerados en los instrumentos internacionales: la dignidad de la persona humana y el orden moral. Pero los orígenes conceptuales de ambos conceptos son sustancialmente diferentes en la concepción de Naciones Unidas y de la Santa Sede.

También podemos afirmar que el objetivo de la Santa Sede ha sido imponer su visión de la moral universal, entendida ésta como la moral católica, en temas sensibles como el aborto y los derechos de la mujer. Su participación en muchos organismos de Naciones Unidas y su presencia como observador permanente, le ha otorgado una posición privilegiada para impulsar su visión de esta “moral universal”.

Además de un impulsar esa visión, el trasfondo real de su objetivo es la recuperación de su poder político en la escena internacional y el reconocimiento del Estado –cualquier estado- de la religión católica para obtener privilegios económicos y legales en materia de educación religiosa en

las escuelas públicas. Pero, ¿qué sucede cuándo los esfuerzos que ha realizado no le garantizan el alcance de sus objetivos?

Cuando un instrumento de derechos humanos, por sí solo, no le garantiza más una posición privilegiada y solo eso, la Santa Sede une a su estrategia diplomática otra de alcance local –nos referimos a los países- como es la Iglesia Católica. Ahí, la Iglesia Católica y toda su jerarquía implementan sus esfuerzos en las modificaciones a las legislaciones de manera que, vía esas reformas o vía los acuerdos o Concordatos, obtenga privilegios por encima del resto de las iglesias. Este el caso que analizamos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V. LA IGLESIA CATÓLICA Y LOS ESFUERZOS LOCALES: EL CASO DE LA REFORMA DEL ARTÍCULO 24 DE LA CONSTITUCIÓN DE MÉXICO 2012.

En 1994, en la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo llevada a cabo por Naciones Unidas, fue leído el discurso del representante de la Delegación de la Santa Sede, Renato Raffaele Martino. Apenas iniciaban los trabajos y la Santa Sede, por conducto de su representante, hizo las precisiones y estimaciones que consideró necesarias. Al final de su postura, resumió lo dicho pero dejó ver algo que consideramos sumamente importante para este capítulo en particular. Raffaele Martino dijo:

Señor presidente, al inicio de mi intervención señalé que la Santa Sede habla seguido el período preparatorio para esta Conferencia de El Cairo con gran atención y en un diálogo respetuoso con todos los participantes. Puedo asegurarle que, cuando el bien de las personas de todo el mundo está en juego, la Santa Sede y las instituciones de la Iglesia Católica en todo el mundo continuarán, en colaboración con las naciones de la comunidad internacional, a dar su contribución específica, y ciertamente a intensificar su tradicional servicio concreto de educación básica y asistencia, con total respeto de la vida humana y para el desarrollo de los pueblos en la solidaridad.³²⁵

Lo que subrayamos del cierre del diplomático pontificio son las siguientes palabras: “Puedo asegurarle que, cuando el bien de las personas de todo el mundo está en juego, la Santa Sede y las instituciones de la Iglesia Católica en todo el mundo continuarán, en colaboración con las naciones de la comunidad internacional...” Por principio moral, la Iglesia Católica siempre ha impuesto una postura maniquea sobre la visión del mundo. Es la visión de lo “bueno” o del “bien” y de lo “malo” o “mal”. De acuerdo a su propia visión, los buenos siempre será la Iglesia Católica.

Pero cuando el diplomático asegura que toda la maquinaria –por llamarlo así- de lo que es la Santa Sede, las instituciones de la Iglesia Católica

³²⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html [mayo 2015]

continuarían colaborando con las naciones de la comunidad internacional, entonces se sienta un precedente de una relación entre la Iglesia Católica y los gobiernos de los distintos estados. Una relación que va más allá de toda buena relación basada en el respeto mutuo. Una relación que garantice, consideramos, los privilegios que quiere tener la Iglesia Católica. En estas líneas, analizamos un momento en la historia de México, en 2012, relacionado con una reforma constitucional en materia de libertad religiosa.

5.1 El México actual. Un contexto.

El México de este tercer milenio es plural en todos los sentidos. Caben en él todas las expresiones culturales, musicales, indígenas, de raza, de sexo o preferencia sexual, de edad y también las religiosas. Constitucionalmente, el México de hoy garantiza la no discriminación y la igualdad jurídica de todos los mexicanos. En el México de hoy se habla de un trabajo legislativo que construye acuerdos y que le dedica cientos de horas al trabajo para colocar al país en uno que constantemente se reconstruye a través de ese trabajo. En la práctica, sin embargo, la legalidad se aleja del individuo y los principios fundamentales de toda democracia moderna parecen quedarse circunscritos al papel en donde fueron escritos. Por eso algunos mexicanos no creen en las instituciones y, menos aún, creen en el acceso a la justicia. La desconfianza de los ciudadanos es, entonces, proporcional al poder de los políticos e inversamente proporcional a los derechos humanos ya reconocidos por la Constitución.

En estas líneas sostenemos que la agenda legislativa en México se construye con base en intereses ajenos a los ciudadanos, intereses de la Iglesia Católica y el Estado mexicano. El caso de estudio que retomamos para el presente capítulo es la reforma constitucional del artículo 24, llevada a cabo en 2012. Sostenemos también que para la mayoría de los ciudadanos que han analizado la reforma a dicho artículo, la misma –paradójicamente- también ha creado ciudadanía, despertando la consciencia ciudadana de quienes se saben afectados en sus derechos fundamentales. Así, agenda legislativa y vida democrática parecen tocar, en el tema de la reforma al artículo 24, un punto medular de toda democracia: la construcción y/o reconstrucción de una cultura

política que, en México, no se había desarrollado lo suficiente en los últimos y, al mismo tiempo, hace evidente esos acuerdos de intereses institucionales entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica.

Haremos un breve repaso histórico que nos servirá de punto de comparación, entre el tema de nuestro estudio y la reforma constitucional a los artículos 3, 5, 27 y 130 llevada a cabo en 1992, principalmente para notar las diferencias respecto de la apertura y convocatoria de los diputados de aquella legislación y los que impulsaron en 2011-2012 la reforma al artículo en comento. Después, analizaremos las acciones ciudadanas para exigir a los senadores y a los congresos locales, el rechazo a la reforma al artículo 24 constitucional. Finalmente, analizaremos cómo estas acciones despertaron en los ciudadanos, creyentes de una fe, su conciencia social de modo que se han convertido en actores sociales de la vida democrática del país.

5.2 La iniciativa de ley.

En 2010, el entonces diputado federal José Ricardo López Pescador, presentó una iniciativa de ley para reformar el artículo 24 constitucional. A partir de ese momento y hasta diciembre de 2011, la iniciativa no había sido analizada, ni revisada y mucho menos discutida por la Comisión correspondiente. Ello no impidió, sin embargo, que de un día para otro, la iniciativa fuera aprobada con párrafos oprobiosos, dando lugar a una discusión cuyos alcances son impredecibles pero que bien podrían vislumbrar la implantación de un estado confesional y la implantación de un estado totalitario.

El tema del artículo 24 y su reforma es uno de esos temas que nunca aparecieron en la agenda legislativa. Ningún legislador ni grupo parlamentario presionó el tema en la Comisión correspondiente. Antes de analizar el desinterés legislativo sobre este tema, es necesario preguntarnos ¿cómo se construye la agenda legislativa?, ¿quién la define?, ¿quién debería definirla?, ¿qué intereses deben de privilegiarse?, ¿bajo qué condiciones o en qué términos se incorpora un tema a la agenda legislativa?

Podríamos definir que la agenda legislativa es el conjunto de iniciativas que es incluido como prioritario en las labores del Congreso de la Unión. Entre la iniciativa de ley y los temas que integran la agenda hay una serie de procesos que resultan determinantes para conformar la agenda legislativa. Estos procesos obedecen a cuestiones de reglamento pero principalmente a cuestiones de intereses de los grupos parlamentarios. En este sentido, Espinoza Toledo y Jiménez-Ottalengo³²⁶, aseguran que la agenda del Congreso se conforma con base en la agenda de los partidos (agenda legislativa, le llaman) y que ésta se entiende como el conjunto de temas y acciones que resultan prioritarios para el grupo parlamentario. Luego tendríamos que incorporar la agenda legislativa del poder ejecutivo federal que, a su vez, contiene los temas que resultan prioritarios para el gobierno. Tantas agendas por acordar resulta, en muchos casos, difíciles de conciliar por lo que, ante la falta de acuerdos, la agenda legislativa se convierte en un listado de temas.

Un problema adicional al tema de la conformación de la agenda legislativa es el Reglamento de la Cámara de Diputados en México. El artículo 101, fracción 1, establece que “La Agenda política se integrará hasta por dos temas de interés general y sólo tendrán una finalidad deliberativa. Un integrante de cada Grupo, en orden creciente, de acuerdo a su representatividad en la Cámara, podrá fijar su postura el respecto.”³²⁷

Aparece entonces un nuevo concepto: el de la agenda política. Este elemento en el Reglamento, hace referencia a un tema ajeno a las iniciativas de ley y a los temas que resultan urgentes por atender suponiendo que éstos fueran demandas de la ciudadanía. Más bien la agenda política es otro elemento político, debidamente incluido en la legislación que no necesariamente incorpora las demandas de los ciudadanos.

Si para integrar la agenda legislativa los grupos parlamentarios se reúnen y acuerdan los temas que en ella se incluirán, haciendo de lado las demandas de la población, para la definición de la agenda política sólo

³²⁶ Espinoza Toledo Ricardo y Jimenez-Ottalengo Georgina (2006). *La representación política y el Congreso mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México, [versión electrónica, recuperado el 05 de agosto de 2012].

³²⁷ *Reglamento de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión* (2011). [Recuperado el 07 de agosto de 2012 www.diputados.gob.mx]

intervienen el coordinador de la Junta de Coordinación Política y, en el mejor de los casos, los coordinadores parlamentarios.

En ambos elementos, las exigencias de la población quedan fuera.

5.3 Exigencias ciudadanas

La participación de los ciudadanos en la vida política en México ha sido limitada. Diversas razones explicarían el porqué dicha participación ha sido limitada. Una primera explicación sería que los mexicanos no tienen tiempo para incorporarse a la participación directa y activa de la vida política del país. Y no tienen tiempo porque cada día se ven en la necesidad de trabajar más horas, sin que ello necesariamente repercuta en mayores ingresos para el trabajador. Una segunda explicación sería que el sistema político y jurídico en México deja fuera de las decisiones a los ciudadanos. So pretexto del sistema de representación parlamentaria, los partidos políticos suelen ignorar de manera clara y contundente las exigencias ciudadanas. No hay apertura de los diputados para buscar a los ciudadanos ni tampoco los ciudadanos buscan a los diputados que los representan. Una tercera explicación sería que las experiencias ciudadanas más recientes sugieren que, a pesar de participar en algunos temas de la vida política del país, las “cosas” parecen no cambiar nunca. La desolación y desesperanza ciudadana resultan en el desinterés de los mismos, toda vez que en México “nunca pasa nada...” o “siempre es lo mismo”.

En este contexto de poca o escasa participación ciudadana, se presenta la iniciativa para reformar el artículo 24 constitucional. El 16 de marzo de 2010, José Ricardo López Pescador, en su calidad de diputado de la LXI Legislatura del Congreso de la Unión, presentó la “Iniciativa con proyecto de decreto mediante el cual se profundiza en el concepto de un gobierno laico, reconociendo a los individuos, sin restricciones, la libertad religiosa”,³²⁸ para lo que propuso reformar el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La iniciativa fue turnada a la Comisión de Puntos Constitucionales el 18 de marzo de 2010.

³²⁸ López Pescador José Ricardo (2010). *Iniciativa de ley*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 05 de marzo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

La razón de ser de esta iniciativa fue clara desde un primer momento: que la Constitución mexicana reconociera, sin restricciones, la libertad religiosa. En su exposición de motivos, el diputado López Pescador afirmó que el artículo 24 constitucional “incorpora el principio de libertad religiosa, bajo las disposiciones siguientes: a) el reconocimiento de que todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o faltas penados por la ley; b) La prohibición al Congreso para dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna, y c) La restricción para que los actos religiosos de culto público se celebren ordinariamente en los templos, y los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.”

También reconoce que los elementos antes citados “contienen bases de un régimen de gobierno laico, en la medida en que no imponen a los gobernados una religión oficial, permiten la convivencia pacífica dentro del marco jurídico de las diversas iglesias, sin la pretensión del Estado para someterlas, y de forma incipiente, o incompleta, reconocen la libertad religiosa”.

El argumento de López Pescador para afirmar que la libertad religiosa está reconocida por el Estado mexicano de “forma incipiente o incompleta” es que el régimen del Estado laico exige que se reconozca y proteja sin cortapisa, la libertad religiosa. Según él, esta forma incipiente o incompleta se debe a que el Estado no garantiza la libertad de elegir y profesar una religión o de no elegir ninguna, con el todavía artículo 24 constitucional antes de la reforma de 2012.

Dice el diputado: “La afirmación de que el derecho de libertad religiosa está limitado a nuestro sistema, se basa en los argumentos que a continuación se expresan y de los que derivaremos la necesidad de la reforma que se propone. De conformidad con el contenido del artículo 24 constitucional la libertad religiosa que cada persona tiene consiste: a) libertad para profesar la creencia que más le agrade, y b) libertad para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley”.

A continuación, el diputado López Pescador aborda de manera más precisa las dos concepciones que la legislación mexicana tiene sobre la libertad religiosa. Precisa que la primera vertiente de esta libertad, está

desarrollada por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP), entre las que destacada: “ [...] el derecho de no profesar una creencia, de abstenerse de practicar actos de culto o de pertenecer a una asociación religiosa (artículo 2, inciso b, LARCP), así como el derecho a no ser discriminado, coaccionado u hostigado por causas de su religión, ni obligado a declarar acerca de ella (artículo 2, inciso c, LARCP).”

En su iniciativa, López Pescador asegura que la LARCP amplía el contenido del artículo 24 constitucional “ [...] al reconocer que [la libertad religiosa] comprende no sólo la libertad de practicar el culto, sino también la libertad de manifestar las ideas religiosas (artículo 2, inciso d, LARCP) y la de asociarse o unirse pacíficamente con fines religiosos (artículo 2, inciso e, LARCP)”.

Los argumentos enunciados o descritos hasta este punto por parte del diputado López Pescador, no demuestran que la libertad religiosa está limitada en el sistema jurídico mexicano. Por el contrario, cuando aborda el análisis de la Ley de Asociaciones Religiosas demuestra justo lo contrario de su planteamiento. Demuestra que, efectivamente, la LARCP estableció un marco jurídico secundario que garantiza plenamente la libertad religiosa.

Al no encontrar sustento a sus planteamientos, el diputado recurre al pretexto que ha servido para justificar la reforma por parte de sus promotores y defensores principales. Es aquí en donde aparece la Iglesia Católica y su silencio fue la evidencia más grande esta complicidad. Lo veremos un poco más adelante.

El tema de los tratados internacionales y su incorporación a la Constitución Política de México es, sin duda alguna, ese pretexto porque es utilizado por los defensores de la reforma para manipular, a su convenir, la incorporación de estos tratados ya que en éstos (según el diputado López Pescador) se establece un derecho a la libertad religiosa muy diferente al reconocido en México, tanto por la propia Constitución como por la legislación secundaria.

Después de citar diversos instrumentos internacionales el diputado priísta que presentó la iniciativa, recupera algunas líneas que le dedica al “Estado laico positivo”. Al respecto, asegura:

La falta de precisión de un concepto de Estado laico positivo en el texto constitucional, limitó la posibilidad de regular adecuadamente su complemento inherente que es la libertad religiosa. Por eso sólo de manera vacilante se enunció en el artículo 24 constitucional algunos aspectos del derecho a la libertad religiosa, pero dejando fuera otros, dando como consecuencia una regulación secundaria, por parte del legislador ordinario, en ocasiones contraria al espíritu del derecho que se tutela. Dentro de estas contradicciones, que por cierto, deberán quedar superadas con la adopción de un derecho a la libertad religiosa pleno como el propuesto en la presente iniciativa, sólo de manera ejemplificativa (sic) podríamos destacar las siguientes:

El artículo 21 de la Ley señala una restricción para difundir actos de culto en medios de comunicación masiva, pues exige la previa autorización de la Secretaría de Gobernación para esas transmisiones especiales, la doctrina equipara esa restricción a una censura previa, incomprensible, pues con ella se actualiza una autonomía, respecto de la norma contenida en el artículo 2, inciso e, del mismo cuerpo normativo que señala que nadie puede ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de las ideas religiosas [...]³²⁹

Es decir, que la previa notificación de la Secretaría de Gobernación para transmitir actos de culto es, según el diputado López Pescador, una limitante para la libertad religiosa. Además, en la exposición de motivos, el diputado hace referencia al tema de la objeción de conciencia que rebasa por mucho las pretensiones de la reforma al artículo 24, misma que se limita, según el diputado, al tema de la libertad religiosa plena.

También asegura el diputado que otra limitante a la libertad religiosa es la prohibición de los ministros de culto para asociarse con fines políticos o para realizar proselitismo a favor de candidato alguno. Asimismo, dice la iniciativa, la prohibición para que en reuniones públicas los ministros de culto se opongan a las leyes del país, a sus instituciones, o agravien, de cualquier forma, los símbolos patrios.

En resumen, la iniciativa presentada por el diputado López Pescador, pretendía lo siguiente:

1. Eliminar el párrafo tercero del artículo 24 constitucional vigente al escribir estas líneas. Con ello, aseguraba el diputado, los creyentes o los ministros de culto no se sentirán perseguidos por el hecho de profesar fuera de los templos su fe.

³²⁹ *Ídem.*

2. Contemplaba cambiar el concepto de libertad de creencias por el de libertad religiosa.

El siguiente cuadro ejemplifica en términos comparativos lo que la iniciativa pretendía.

Artículo 24 Constitucional (vigente³³⁰)	Iniciativa de ley del diputado López Pescador
"Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.	"Todo individuo tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar, o no tener ni adoptar, la religión o las creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas, la difusión y la enseñanza; siempre que no constituyan un delito o falta sancionado por la ley.
El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.	El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.
Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria".	[Se deroga]
	Sin contravenir lo prescrito en el artículo 3º de esta constitución, el Estado respetará la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Fuente: elaboración propia. Cuadro 1. Iniciativa de reforma constitucional en México

5.4 Los detalles de la reforma al artículo 24 constitucional

Cuando la legislatura LXI estaba a punto de terminar su periodo ordinario de sesiones en diciembre de 2011, entró en la agenda política (que no la agenda legislativa) el tema del artículo 24 constitucional. La Comisión de

³³⁰ El tema de la vigencia lo utilizamos para referirnos al artículo que se modificó en 2012 y, por lo tanto, en qué términos estaba escrito ese artículo.

Puntos Constitucionales, encargada de elaborar el dictamen, determina que los motivos expuestos en la iniciativa son válidos pero, al final del dictamen, expone dos párrafos que fueron los que detonaron sendos desplegados en la opinión pública primero, de la iglesia La Luz del Mundo³³¹ y, después, de la asociación civil Foro Cívico México Laico³³² que coordinó las estrategias de presión y movilización ciudadana en defensa de sus derechos.

El párrafo que genera la primera reacción de la iglesia La Luz del Mundo y, posteriormente, de los ciudadanos que se suman a las actividades de movilización y participación ciudadana organizados por Foro Cívico México Laico, A.C., es el siguiente:

*Con estas premisas es posible entender la necesidad de revisar el artículo 24 de la Constitución para que de manera explícita se reconozca el derecho a la libertad religiosa. Asimismo, a la luz de él se requerirá tanto de la revisión de los artículos 3º., 5º., 27 y 130 como de la Ley de Asociaciones Religiosas y culto Público [...] Sin embargo, por el momento, sólo existen condiciones para concretar la reforma al artículo 24 de la Constitución [...]*³³³

El párrafo en cuestión advertía sobre una serie de reformas que, según el legislador, se verían como necesarias apenas modificados el artículo 24. Por supuesto que todas esas reformas que podrían llevarse a cabo, revestían un interés especial por parte de la Iglesia Católica. Desde la justificación o exposición de motivos del legislador, se advertía que la iniciativa de ley obedecía a intereses específicos que la Iglesia Católica había estado haciendo desde hacía muchos años en México. Entre otros, la añeja demanda de impartir educación religiosa en las escuelas públicas, el acceso a medios masivos de comunicación, el reconocimiento a la Iglesia Católica para recibir dinero público –algo mucho más parecido al modelo español– entre otras exigencias.

³³¹ La Luz del Mundo publicó un primer desplegado el día 16 de diciembre en el periódico El Universal, en el que manifestaba su postura en torno al tema del artículo 24. Este desplegado se convierte en la primera postura que cuestiona las razones reales de la reforma, a las que llama “el trasfondo de la reforma”. Un segundo desplegado de la iglesia fue publicado también en diarios de circulación nacional el 21 de diciembre. Ahí se rescata el párrafo que en el dictamen de la Comisión de Puntos Constitucionales advertía sobre futuros cambios a los artículos que regulan las relaciones Estado-iglesias.

³³² Los desplegados de Foro Cívico México Laico, A.C., serán analizados en el desarrollo del presente trabajo.

³³³ Dictamen en sentido positivo al artículo 24 Constitucional. Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados, 2011, p. 20

Ahora bien, cuando el tema del artículo 24 es trabajado en la Comisión de Puntos Constitucionales, se advierten los intereses que presionaron la incursión del tema en la agenda legislativa. La Comisión realizó una reunión ordinaria el día 8 de diciembre de 2011 para definir la Orden del Día. Por primera vez desde el 2010 en que se presentó la iniciativa de ley, se incluye el tema del artículo 24 para discusión y aprobación. En esa reunión del día 8 de diciembre, no hubo *quórum* legal por lo que el diputado encargado de la Comisión, Carlos Alberto Pérez Cuevas, solicitó por escrito la convocación a una Reunión Plenaria con el objeto de continuar la discusión del Orden del Día. Al día siguiente, se realiza la convocatoria para la Reunión Plenaria para el día 13 de diciembre. El día 13 únicamente asistieron 9 diputados lo que impidió cubrir el requisito legal del quórum. El día 14, la presidencia de la Comisión de Puntos Constitucionales recibió escritos entre las 09:30 horas y las 11:00 signados por los diputados Héctor Guevara Ramírez, Reginaldo Rivera de la Torre, Francisco Saracho Navarro y Carlos Alberto Pérez Cuevas, solicitando una reunión extraordinaria para el mismo día 14, ello con el propósito de desahogar el proyecto de dictamen al artículo 24 constitucional.

Como podemos observar, conforme se acercaba el último día de trabajos ordinarios, se incrementaba la presión en torno al tema del artículo 24. ¿Qué había presionado a los legisladores que, de un momento a otro, consideraron urgente implementar la reforma?

Los diputados que enviaron escritos solicitando la reunión extraordinaria de la Comisión de Puntos recibieron como respuesta los argumentos legales por parte del Presidente de la Comisión de Puntos:

*[...] con fundamento en el artículo 150, numeral 1, fracción II, que establece, que para las reuniones extraordinarias tendrá que convocarse con por lo menos 24 horas de anticipación. Segundo. Que como Presidente de la Comisión de Puntos Constitucionales no puedo alterar el acuerdo del Pleno de la Comisión de 8 de diciembre pasado [...]*³³⁴

Horas más tarde, a las 16:55, los mismos diputados presentaron nuevos escritos exigiéndole al Presidente de la Comisión de Puntos la reunión

³³⁴ Cárdenas Gracia, Jaime (2011). *Moción suspensiva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. [Recuperado el 15 de marzo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.]

extraordinaria urgente para desahogar el dictamen del artículo 24. La respuesta del Presidente fue más contundente: “En el caso de esta Comisión, la Junta Directiva se integra por diez miembros, por tanto y para acceder a su solicitud se requiere de seis. Hasta en no tanto se cumpla con el requisito exigido, la Presidencia en uso de la facultad que le confiere el artículo 150 del Reglamento, convocará a Reunión Plenaria”.³³⁵

De acuerdo con la “Moción Suspensiva” presentada por el entonces diputado Cárdenas Gracia, minutos después de la respuesta del entonces diputado y presidente de la Comisión de Puntos Constitucionales, Juventino Castro y Castro, los diputados que habían insistido en la reunión extraordinaria urgente irrumpieron en las oficinas de la Presidencia de la Comisión para llevar a cabo la Reunión de Junta Directiva. Los diputados Héctor Guevara Ramírez, Reginaldo Rivera de la Torre, Francisco Saracho Navarro y Carlos Alberto Pérez Cuevas, junto con otros cuatro diputados que no formaban parte del Comisión de Puntos Constitucionales, desahogaron y votaron el dictamen con sentido positivo del artículo 24 constitucional, mismo que se presentaría a votación del pleno al día siguiente.

La “Moción Suspensiva” presentada por el diputado Cárdenas Gracia revela la urgencia de tener listo el dictamen del artículo 24. Es un documento valioso por su contenido porque nos da a conocer cómo, este tema en particular, jamás fue consecuencia de una demanda social, ni tampoco fue un tema que ocupara la lista en la agenda legislativa de los diputados integrantes de la LXI legislatura. Dicho documento revela también, junto con la versión estenográfica de ese día, los intereses que estaban detrás de la aprobación de la reforma constitucional.

Hay además, en la votación del pleno del día 15 de diciembre, en torno al tema del artículo 24, una serie de reservas con la intención de ajustar, cambiar o mejorar el dictamen presentado. Lo anterior nos sugiere que si bien toda ley y, en este caso, todo dictamen es perfectible, el hecho de que el dictamen final de la Comisión no lo conocieran los diputados obligó a algunos de ellos a presentar las reservas. Lo grave del asunto es que se trataba de una

³³⁵ Cárdenas Gracia ... *op. cit.* 5

reforma constitucional relacionada con el derecho a la libertad religiosa en México y eso no es un asunto menor.

En la versión estenográfica del día de la votación en el pleno del dictamen, es decir, del 15, la diputada Uranga Muñoz³³⁶, presenta a las 12:30 horas –cuando la reunión ya llevaba poco más de tres horas de desarrollo- una reserva que dejaba sin efecto la derogación propuesta del párrafo tercero de la reforma al artículo 24. Recordemos que este párrafo es el que regula el culto público ordinario y extraordinario. En votación económica, se acepta la reserva de la diputada.

A las 12:52 horas del mismo día, nuevamente la diputada Uranga Muñoz³³⁷ presenta un punto de reserva para incorporar la palabra “convicciones éticas” en el primer párrafo y para cambiar la palabra “practicar” por “participar” en el dictamen que se estaba discutiendo en el pleno. Dicha reserva también es aprobada por votación económica en la discusión que llevaba el pleno de la Cámara de Diputados del 15 de diciembre de 2011.

Los diputados Cárdenas Gracia y Fernández Noroña³³⁸ presentan una nueva reserva a las 16:23 horas del 15 de diciembre, en plena discusión del pleno, para incluir en el texto del artículo 24 constitucional propuesto en el dictamen, las libertades filosóficas. En su reserva, los diputados incluían las libertades filosóficas y unas líneas que obligaban al Estado al trato igualitario de todas las creencias. Esta reserva fue desechada también por votación económica. Otra reserva en torno al contenido del artículo 24 constitucional fue presentada por Muñoz Ledo³³⁹.

¿Por qué una reforma constitucional, en esta legislatura, no requirió de atención, de cuidado, de responsabilidad para analizar sus alcances e incluir las exigencias de los ciudadanos y evitar realizar un trabajo mal hecho? ¿Por

³³⁶ Uranga Muñoz, Enoe Margarita (2011 a). *Reserva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 05 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

³³⁷ Uranga Muñoz, Enoe Margarita (2011 b). *Reserva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 05 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

³³⁸ Cárdenas Gracia, Jaime y Fernández Noroña, Gerardo. *Reservas*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 20 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

³³⁹ Muñoz Ledo, Porfirio. *Reserva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 20 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

qué un tema de tanta trascendencia para el país y para los mexicanos, principalmente para las minorías religiosas no se debatió en los ámbitos académicos, de participación ciudadana y de activismo social como sí se hizo en la reforma constitucional a los artículos 3, 5, 27 y 130 de 1992?

Una respuesta a los planteamientos anteriores es la que establecimos desde un inicio de este trabajo: que la agenda legislativa no se construye con base en los intereses de los ciudadanos, sino con base en otros intereses ajenos a los ciudadanos. Pero además, porque esta reforma estaba hecha a la medida de los intereses de la Iglesia Católica en México.

La diócesis de Tepic, por ejemplo, en su sitio web, expuso los argumentos por los que la Iglesia Católica estaba de acuerdo con la reforma al artículo 24 constitucional y con la reforma al artículo 40, que se dio a la par de la primera.³⁴⁰ Cabe resaltar, por ejemplo, que al igual que el diputado que presentó la iniciativa de reforma al artículo 24, la Diócesis de Tepic también afirma: “Esta situación puede propiciar en el futuro, el impulso progresivo por parte del Congreso de la Unión de nuevas reformas secundarias que permitan crear un marco jurídico más favorable para el mejor reconocimiento de las libertades de todas las asociaciones religiosas”.³⁴¹

Un experto en México de temas relacionados con la religión y con la participación de la Iglesia Católica en la vida pública del país, aseguró:

*En plenitud de su mandato en 1985, Girolamo Prigione, todopoderoso, declaró: “las sectas son como las moscas: que hay que acabarlas a periodicazos”. Con desprecio y descalificación, Prigione, delegado pontificio y posteriormente nuncio (1978-1997), se refería a las minorías religiosas. Sin duda, los tiempos han cambiado, pues un sector de dichas minorías se ha agrupado y ha puesto en jaque una iniciativa de la Iglesia Católica para reformar el artículo 24 de la Constitución mexicana, tendiente a ensanchar su concepto de libertad religiosa.*³⁴²

El experto en temas que ahora nos interesan, Bernardo Barranco, sabía lo que muchos mexicanos sabían: que la reforma al artículo 24 era una

³⁴⁰ <http://diocesisdetepic.mx/index.php/component/k2/item/162-las-reformas-a-los-art%C3%ADculos-24-y-40> [septiembre 2015]

³⁴¹ <http://diocesisdetepic.mx/index.php/component/k2/item/162-las-reformas-a-los-art%C3%ADculos-24-y-40> [septiembre 2015]

³⁴² Barranco, Bernardo. “Las batallas por el artículo 24 de la Constitución” en La Jornada, agosto 29, 2012, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/opinion/023a1pol>

iniciativa auspiciada por la Iglesia Católica. Las tesis al respecto de esta afirmación eran tres, principalmente. La primera, era que esta reforma constitucional había sido un compromiso del que, posteriormente, fuera el candidato del Partido Revolucionario Internacional a la presidencia de la República, Enrique Peña Nieto. El compromiso de Peña Nieto había sido con la jerarquía católica. La segunda tesis afirmaba que esta reforma al artículo 24, era la primera de varias que se llevarían a cabo para crear un modelo jurídico que privilegiara a la Iglesia Católica en términos económicos y que garantizara la reforma para impartir educación religiosa en las escuelas públicas. Finalmente, la tercera tesis afirmaba que justo lo que ahora se anunciaba como una ampliación de derechos en realidad era la atención de los grupos de poder a las demandas añejas de la Iglesia Católica.

Las tesis antes citadas, también estaban esbozadas por Barranco en su escrito.

Hay que recapitular. En diciembre de 2011 la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados aprobó con albazos y artimañas legislativas una propuesta de reforma sobre libertades, que comprende la libertad religiosa. La redacción de plano amenazaba la laicidad del Estado, en particular acechaba la educación laica suscrita en el artículo tercero constitucional al abrir la posibilidad de la educación católica en las escuelas públicas a petición de los padres. Se especuló entonces, que Enrique Peña Nieto y el grupo parlamentario priísta del estado de México habrían negociado principalmente con monseñor Carlos Aguiar Retes, presidente de la CEM, quien desde el inicio de su mandato, hace seis años, manifestó su intención de ir más allá de la libertad de culto para alcanzar una verdadera y moderna libertad religiosa (Proceso, 1574, noviembre; 2006)³⁴³

La justificación que tanto el legislador que presentó la iniciativa de ley como la diócesis de Tepic en su página web, es prácticamente la misma: reconocer plenamente y de acuerdo con los tratados internacionales la libertad religiosa en México. No es que esté mal armonizar las legislaciones nacionales a los tratados internacionales. Eso no está a discusión. La cuestión es que, por un lado, esos instrumentos internacionales –como el caso que nos ocupa- han sido influenciados por la Iglesia Católica a través de la entidad jurídica reconocida por el derecho internacional que es la Santa Sede. Su posición

³⁴³ Barranco, Bernardo. “Las batallas por el artículo 24 de la Constitución” en La Jornada, agosto 29, 2012, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/opinion/023a1pol>

privilegiada le permite permear sus conceptos de moral católica que intentan convertirla en la moral universal, única y válida para todos los ciudadanos. Luego, al lograr que la redacción de los instrumentos internacionales, la armonización con las constituciones nacionales es obligada y eso garantiza tener la oportunidad de influir en un concepto sesgado de la libertad religiosa.

Por eso, los grupos no católicos reaccionan de manera clara y enfrentan las decisiones de los legisladores. Barranco lo resume de la siguiente manera:

Se activa de manera vigorosa un pequeño pero persistente movimiento que rechaza la reforma y moviliza con presencia pública en las calles de todo el país. Grupos religiosos como La Luz del Mundo, Católicas por el Derecho a Decidir y otras iglesias se coordinan con grupos laicistas, académicos, logias masónicas, defensores de derechos humanos, grupos de lesbianas y homosexuales. El núcleo de dicha coordinación de estos grupos tan heterogéneos ocurre gracias a la intervención del Foro Intereclesiástico Mexicano. Dicha amalgama de agrupaciones comparte no sólo el rechazo del artículo 24, sino su anticlericalismo y las pretensiones de la alta jerarquía de imponer sus intereses desde la cúpula del poder.³⁴⁴

La reforma iniciada y ajustada sobre la marcha, constituía un problema más para el gobierno mexicano, en parte porque una reforma constitucional debería de ser materia de consenso y no de imposiciones, y menos si se trata el tema de la libertad religiosa, sin duda la más sentida de todas las libertades.

Por eso, el análisis que planteamos nos obliga a echar una mirada al pasado para comparar el procedimiento a seguir en ambas reformas constitucionales, en la que nos ocupa de 2012 y la que inició en 1991 con las reformas constitucionales en materia de relaciones Iglesias - Estado.

En 1991, el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari³⁴⁵, en su tercer informe de gobierno, hizo un llamado para “modernizar” al estado mexicano. Entre otros temas, el llamado de Salinas de Gortari apuntaba a

³⁴⁴ Barranco, Bernardo. “Las batallas por el artículo 24 de la Constitución” en La Jornada, agosto 29, 2012, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/opinion/023a1pol>

³⁴⁵ La Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos promulgada en 1917 establecía la separación Iglesia – Estado y no reconocía personalidad jurídica a las Iglesias. Hacia 1926, el entonces presidente de la República, Plutarco Elías Calles, promulga la Ley Calles que era una ley reglamentaria del artículo 130 constitucional y que, según la Iglesia Católica en México, era una ley anticlerical. En respuesta a esa ley, la Iglesia Católica mexicana ordena el cierre de los templos católicos y la suspensión de los sacramentos, lo que da origen a una absurda guerra de tres llamada Guerra Cristera. Una vez logrado el cese del fuego armado, principalmente por la intervención del embajador estadounidense, las relaciones de la Iglesia con el Estado mexicano entran en un periodo denominado “Modus Vivendi” hasta 1992, año en el que Carlos Salinas de Gortari, “moderniza las relaciones entre las Iglesias y el Estado”.

modernizar también, las relaciones del Estado con la iglesia. Los artículos que se analizarían en este tema serían el 3, el 5, el 24, el 27 y el 130 pero la reforma estaría sujeta a la educación laica, a la imposibilidad para acumular bienes por parte del clero y a la no intervención en asuntos políticos por parte de este último.

La pauta que hizo el entonces presidente respecto al tema de las relaciones del Estado con la iglesia es muy diferente a la pauta seguida para reformar el artículo 24 constitucional. En muchos sentidos son diferentes ambos momentos pero en particular, en el proceso a seguir para la reforma al artículo 24.

A finales de ese año, de 1991, la Legislatura LV erigida como poder constituyente reformó los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 y alteró, por primera vez desde lo establecido en la Constitución de 1857, las relaciones del Estado con la Iglesia. Si bien no es tema de análisis las consecuencias de esta reforma, sí apuntamos que la misma permitió *de facto* la participación abierta del clero en la vida política del país. En todo caso, lo que nos ocupa es que aquella Legislatura, a diferencia de la LXI (2009-2012), a pesar de que la agenda legislativa estuvo determinada por el entonces presidente Salinas de Gortari, los diputados abrieron las puertas para escuchar las propuestas de los ciudadanos, académicos, investigadores y activistas sociales y representantes de iglesias.

La Universidad Nacional (UNAM), el Colegio de México y otras instituciones académicas, llevaban al menos un par de meses antes de la discusión en la Cámara de diputados realizando intensos debates en torno a los artículos antes mencionados. Investigadores como Roberto Blancarte, Bernardo Barranco, Rodolfo Casillas, Jorge Carpizo participaron de manera activa y directa en foros, congresos y mesas de debate. También activa fue la participación de las iglesias, en particular de La Luz del Mundo, que lo mismo realizaban foros, congresos que publicaban desplegados. Todo ello contribuyó a que, por primera vez en la historia de México, se reconociera la pluralidad religiosa en el país constitucionalmente.

En cambio, en la reforma al artículo 24 constitucional, no hubo apertura por parte de los diputados, ni se convocaron a foros académicos o en el Congreso y mucho menos se tomó la opinión de los ciudadanos para

enriquecer la iniciativa presentada. La urgencia por desahogar el tema supuso, de antemano, que intereses ajenos a los ciudadanos determinaban la agenda legislativa y, en particular, determinaban la inexistente necesidad de una reforma constitucional en materia de libertad religiosa.

Pero el proceso legislativo apenas había iniciado y tras la publicación del desplegado de la iglesia La Luz del Mundo³⁴⁶, los ciudadanos que advirtieron una reforma a modo para los intereses de la iglesia Católica, comenzaron a organizarse, como reacción a la decisión de los diputados.

5.5 El despertar de los creyentes: libertad religiosa sí, privilegios no

El sistema político y jurídico en el país debería de reconocer la democracia no como sistema sino como proceso. La democracia entendida como proceso es la obligación de escuchar e incluir las exigencias ciudadanas por parte de los gobernantes y representantes populares. Implicaría, por supuesto, el reconocimiento explícito de regresar el poder a los ciudadanos y de dejar de utilizarlos como mero instrumento de legitimación electoral.

La participación política es uno de los ejes medulares de toda democracia y su importancia en la vida democrática aún no es valorada en México. Sin embargo, en otros países, el tema revierte tal importancia porque refleja el interés del ciudadano respecto a los temas de la vida pública de sus países.

Montero, Font y Torcal³⁴⁷, reconocen la importancia de la participación retomando las teorías aportadas por Sydney Verba. A diferencia de los estudios clásicos de la teoría elitista³⁴⁸, que entendían que la participación de los ciudadanos debería restringirse fundamentalmente al voto, Arendt³⁴⁹

³⁴⁶ La Iglesia La Luz del Mundo es la iglesia con mayor crecimiento en el país en los últimos años. Es la iglesia cristiana que tiene su sede mundial en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, en la colonia Hermosa Provincia en donde cada año reúne a más de medio millón de personas en esa ciudad, para conmemorar la última cena que Jesucristo tuvo con sus discípulos hace más de dos mil años. (www.lldm.org y www.bereainternacional.com)

³⁴⁷ Montero José Ramón, Font Joan y Torcal Mariano. *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2006, p.32 [versión electrónica] recuperada el 27 de agosto de 2012.

³⁴⁸ Ver Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Dahl, Robert. *Poliarquía: participación y oposición*. Tecnos, España, 2009.

³⁴⁹ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós Ibérica, España, 2005

aseguró que la participación activa de los ciudadanos no sólo constituye uno de los tres elementos definitorios de la vida humana, sino que nutre uno de los fundamentos básicos de la vida democrática por cuanto permite a los ciudadanos plantear sus demandas e intentar realizarlas a través de distintos modos.

El tema de la reforma al artículo 24 es uno de esos temas que de manera particular, de manera muy específica, refuerza con mucha lógica lo descrito por Arendt en 1958.

Tras la aprobación del dictamen en la Cámara de Diputados, algunos ciudadanos, en su mayoría creyentes e integrantes de minorías religiosas, preocupados por el alcance y trascendencia de la reforma al artículo 24, comenzaron a salir a las calles, a escribirle a los legisladores, a organizar marchas, a recolectar firmas de apoyo, entre otras acciones, con el objetivo de que los senadores reconocieran que los ciudadanos son los auténticos dueños de la soberanía y que, en teoría, la vida democrática del país les permitía plantear sus demandas e intentar realizarlas por cualquier medio.

El caso es que con relación al tema de la reforma al artículo 24, los creyentes despertaron y comenzaron a participar de manera activa en una decisión política que, a su entender, lesionaba gravemente la laicidad del estado mexicano. Si la hipótesis de estos ciudadanos resulta cierta, en un futuro no muy lejano se estaría instaurando en el país un estado confesional disfrazado de estado laico.

Pero en México, en ese que se presume muy plural y democrático, los prejuicios hacia el otro siguen siendo muy notorios en todos los ámbitos del acontecer diario. Cuando la iglesia La Luz del Mundo avisó sobre la reforma y sus reales intenciones, algunos medios de comunicación y líderes de opinión comenzaron a llevar el tema de la reforma a un posible enfrentamiento con la iglesia Católica. El tema en medios electrónicos, principalmente en televisión, rápidamente fue cercado en términos informativos. Barranco lo escribió así:

El episcopado ya ha externado su preocupación y ha acusado a La Luz del Mundo de “confundir a la opinión pública” [...] Los focos rojos de la jerarquía no sólo se han encendido, sino que se ha intensificado el cabildeo para revertir la correlación. Sin embargo, varios obispos no están decididamente comprometidos con la reforma. Por tanto, es de resaltar que los

obispos muestran fisuras. "No es tan necesaria", es la "reforma de Aguilar Retes", "para qué abrir nuevos frentes".³⁵⁰

Pero la participación de los creyentes que sabían amenazados sus derechos por la reforma, continúa. En el periodo vacacional de diciembre de 2011, jóvenes estudiantes en algunas ciudades se organizaron por primera vez a través de redes sociales, para llevar a cabo diversas manifestaciones al interior del país. Entre el 21 y 27 de diciembre, en Guadalajara, Monterrey y Nayarit comenzaron a pegar calcomanías a vehículos en cruces estratégicos con el mensaje "No a la reforma artículo 24". Las manifestaciones con mayor presencia se dan en la ciudad de Guadalajara. La convocatoria la hace un grupo de ciudadanos que se autodenomina "Ciudadanos Laicos" y la invitación se da a través de redes sociales y correos electrónicos. Es la primera experiencia real y documentada de cómo las redes sociales en México permiten las condiciones para el intercambio de información y, en algunos casos, generan espacios para comenzar a crear conciencia ciudadana³⁵¹.

En ese contexto, aparece Foro Cívico México Laico (Foro Cívico), una asociación civil que se crea con la intención expresa de concienciar a la población del peligro de la reforma. Aunque se crea a finales del mes de diciembre de 2011, su aparición ante la opinión pública se lleva a cabo con dos estrategias de participación ciudadana: por un lado, publica un desplegado el 1 de febrero de 2012, justo cuando el Senado de la república comienza el nuevo periodo ordinario de sesiones; y, por otro lado, organiza un evento en algún lugar público en casi toda las capitales del país, en donde se moviliza a muchos ciudadanos, se invita a intelectuales y a la opinión pública y se prepara (para el caso de la manifestación en el Hemiciclo a Juárez) la entrega del desplegado con más de 1,400 firmas a una comisión de senadores.

En el desplegado del 1 de febrero de 2012, Foro Cívico publica la llamada "Declaración Ciudadana México Laico. En rechazo a la reforma al

³⁵⁰ Barranco, Bernardo. "Las batallas por el artículo 24 de la Constitución" en La Jornada, agosto 29, 2012, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/opinion/023a1pol>

³⁵¹ Ciudadanos laicos aparece en Facebook y utiliza las redes de amigos de diversos integrantes de Foro Cívico México Laico

artículo 24 constitucional”³⁵². El documento por sí mismo es valioso. Pero al profundizar sobre las aportaciones contenidas en su demanda para que el Senado de la República rechazara el dictamen del artículo 24, se puede claramente observar que muchos intelectuales, libres pensadores, académicos, científicos e iglesias evangélicas, principalmente, se unen a la convocatoria de Foro Cívico signando el documento de rechazo a la reforma.

El documento en cuestión, lamenta la utilización de las libertades como materia de negociación política. Este punto pudiera interpretarse confirmando la hipótesis que hemos venido esbozando: que el tema de la reforma al 24 constitucional obedece a intereses ajenos al de los ciudadanos. Dicho documento también deplora que una reforma constitucional, se realice de forma apresurada, sigilosa y sin transparencia alguna, coincidiendo con nuestro planteamiento inicial.

El cuerpo de la Declaración está dividido en tres apartados. Un primer apartado aborda el tema de la “intencionalidad de la reforma: el desmantelamiento del Estado laico” en donde se rescata y analiza el párrafo que anteriormente citamos, en el que se hace referencia a la intención de modificar los artículos 3, 5, 27 y 130 constitucionales. El segundo apartado titulado: “La manipulación de la reforma: el concepto de libertad de religión”, plantea que dicho concepto intenta redefinir el concepto de libertad religiosa por uno implantado por la jerarquía católica. “Desde luego –afirma- ya no se trata aquí de la comprensión de la libertad religiosa como derecho humano, ni de su entendimiento como un ámbito de autonomía personal que protege la conciencia individual; se trata, ahora, de una noción *manipulada y licenciosa* de libertad de religión, que sirve de bandera para exigir privilegios”³⁵³. Finalmente, el tercer apartado habla sobre las consecuencias de la reforma, de manera específica la afectación que sufrirán las minorías religiosas si se llegase a implantar la educación religiosa en las escuelas públicas.

Junto con el documento que venimos comentando, Foro Cívico organizó, como ya lo mencionamos, movilizaciones y reuniones en casi la totalidad de las

³⁵² Foro Cívico México Laico (2012 a). *Declaración Ciudadana México Laico. En rechazo a la reforma al artículo 24 constitucional*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

³⁵³ Foro Cívico México Laico (2012 a). *Declaración Ciudadana México Laico. En rechazo a la reforma al artículo 24 constitucional*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

capitales del país. Una de las más significativas por su trascendencia y relevancia fue la que se llevó a cabo en el Hemiciclo a Juárez, en la ciudad de México. A esa reunión asistieron más de diez mil personas, entre estudiantes, activistas, ciudadanos miembros de minorías religiosas, académicos, investigadores, entre otros. Organizaciones como Católicas por el derecho a decidir, Foro Intereclesiástico Mexicano, A.C., y otras organizaciones, también estuvieron presentes.

De hecho, el licenciado Leonardo Vega, presidente del Consejo de Administración de Foro Cívico, entregó en un salón del Senado, copias de las más de 1,400 firmas del desplegado a una comisión de senadores.

Los senadores, por su parte, recibieron en audiencias públicas a diferentes integrantes de la sociedad civil y a ciudadanos interesados en el tema. En el dictamen de las Comisiones Unidas³⁵⁴ se enlistan las audiencias públicas llevadas a cabo los días 1º, 9, 14 y 24 de febrero de 2012, así como la realización del “Foro de Análisis y Reflexión sobre la reforma constitucional al artículo 24”. También se enlista en el dictamen que los días 13, 23 y 28, los senadores recibieron escritos en torno al tema del artículo 24.

El reclamo de los ciudadanos respecto al procedimiento que la Cámara de Diputados llevó a cabo para aprobar el dictamen de reforma, obligó al Senado a recibir a los ciudadanos y representantes de asociaciones preocupados por el tema. Pero el hecho de haberlos recibido e, incluso, el hecho de haberles dicho que no aprobarían el dictamen, no implicaba que la agenda legislativa se ajustara para atender la demanda de los ciudadanos. Los diputados se concretaron a sacar un dictamen de última hora mientras que los senadores se limitaron a escuchar a los ciudadanos, sin que ello alterara la agenda o garantizara que la misma se adecuaría a las exigencias de los ciudadanos.

Mientras esto sucedía, Foro Cívico publica un nuevo desplegado el 14 de marzo titulado “La reforma del artículo 24 constitucional. Consecuencias jurídicas y problemas de interpretación”³⁵⁵. El texto jurídico hace un análisis a

³⁵⁴ Senado de la República (2012). *Dictamen en sentido positivo de las comisiones unidas de la reforma al artículo 24 constitucional* [archivo digital]

³⁵⁵ Foro Cívico México Laico (2012 b). *La reforma del artículo 24 constitucional. Consecuencias jurídicas y problemas de interpretación*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

las posibles consecuencias públicas derivadas de los problemas de interpretación por la inclusión de la “libertad de convicción éticas”. El documento sostiene: “Pero, en tal caso, el Estado estará entrando en un terreno vedado, la conciencia o ética individual, porque ya no sólo determinará lo *jurídicamente* válido, sino que ahora dictaría, además, lo *éticamente* válido”. Además, el documento sostiene: “En la medida que el Estado determine qué convicciones son éticas y cuáles no lo son (para poder establecer si están amparadas o no por esta libertad), estará definiendo una *ética oficial o constitucionalmente protegida*. Y el establecimiento de una ética oficial implicaría la discriminación o, incluso, la cancelación de las éticas privadas distintas a la oficial”³⁵⁶.

Y concluye de manera contundente:

*En consecuencia, la iniciativa de reforma del artículo 24 constitucional está viciada en su teleología, porque hay un propósito expreso en la misma que no es la ampliación de libertades, sino la cancelación de principios fundamentales del Estado laico, en aras de justificar privilegios clericales. Los promotores de tal reforma no han podido precisar qué nuevas libertades tendríamos los ciudadanos con ella, que no tengamos ya hoy. Por ello, esta situación encaja en lo que se identifica como falseamiento constitucional, consistente en que al cobijo de la libertad de religión, se pretende modificar el contexto de garantía de dicha libertad, que es precisamente el Estado laico. Lejos de ampliar libertades, lo que se procura es recobrar privilegios.*³⁵⁷

Este documento es consistente con el anterior al plantear, primero, el tema de la intencionalidad de la reforma y, en segundo lugar, el tema de la discriminación contra las minorías religiosas. El enfoque en cada documento aunque en esencia es el mismo, aborda sin embargo, de manera más amplia diferentes posibles interpretaciones del tema de la reforma al artículo 24 constitucional.

Días después, para el 27 de marzo de 2012, justo cuando en el Senado las comisiones legislativas (de Puntos Constitucionales y Estudios Legislativos) discutirían el dictamen de la reforma al artículo 24 constitucional, Foro Cívico

³⁵⁶ Foro Cívico México Laico (2012 b). *La reforma del artículo 24 constitucional. Consecuencias jurídicas y problemas de interpretación*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

³⁵⁷ *Ídem*

publica un nuevo documento titulado “México: ¿un Estado confesional? La libertad de convicciones éticas en el artículo 24 constitucional”³⁵⁸. Este documento también aborda el tema desde una perspectiva jurídica. Es un estudio jurídico que analiza la libertad de convicciones éticas. Hacia el final del documento se afirma: “Un voto a favor de la libertad de convicciones éticas es un voto a favor del Estado confesional, que *indaga* en la conciencia de los ciudadanos para *juzgar* sus convicciones y decidir si son o no éticas. Es un voto a favor de una *ética oficial*, que discrimina otras convicciones éticas”.

Desde el 1 de febrero y hasta el 27 de marzo de 2012, la atención de Foro Cívico y de otras organizaciones se centró en el Distrito Federal, sede del poder legislativo y, de manera específica, sede del Senado de la República. Durante ese periodo de tiempo, los ciudadanos que se sumaron a la causa de rechazo a la reforma, comenzaron a enviar correos electrónicos a los senadores, cartas firmadas por ellos, familias, y colectivos ciudadanos; de igual manera enviaron comentarios a las cuentas de *Twitter* y *Facebook* de cada uno de los senadores. Los integrantes de Foro Cívico y representantes de la iglesia La Luz del Mundo, integrantes de Foro Intereclesiástico Mexicano, así como líderes de otras iglesias evangélicas, *cabildearon* con los senadores el rechazo a la reforma.

Pese a que la respuesta de algunos senadores, incluyendo la del entonces coordinador de la bancada priísta, Manlio Fabio Beltrones, iba en el sentido de no hacer un trabajo a “la ligera”, de no permitir que el Estado laico comenzara a desquebrajarse y de garantizar que no se impartiría educación religiosa en las escuelas públicas (Manlio Fabio Beltrones, entrevista de trabajo, 2 de marzo de 2012), las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales y Estudios Legislativos votaron a favor el dictamen en sentido positivo en los mismos términos redactados que el enviado por la Cámara de origen.

Al término de la sesión de las Comisiones Unidas, misma que se llevó a cabo el 14 de marzo de 2012 y que obligó a las áreas de apoyo de la Secretaría Técnica a mantener la sesión a puertas cerradas debido a la

³⁵⁸ Foro Cívico México Laico (2012 c). *México: ¿un Estado confesional? La libertad de convicciones éticas en el artículo 24 constitucional*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

movilización de ciudadanos que hicieron acto de presencia en las instalaciones del Senado, el representante legal de la Asociación Nacional de Universitarios para la Defensa de los Derechos de las Minorías, Hamlet García Almaguer, sumamente desencantado por el voto de los senadores a favor del dictamen, los llamó “traidores al estado laico”, “traidores a la patria”³⁵⁹, asegurando que la reforma al artículo 24 violaba los instrumentos internacionales en materia de no discriminación. La asociación dirigida por García Almaguer agrupa a jóvenes estudiantes de derecho que comienzan a litigar casos de discriminación a las minorías en México. Su presencia en las instalaciones del Senado resultó altamente emotiva pero los senadores continuaron con su postura de no ver en el texto el peligro que las minorías religiosas veían: que la reforma no abrirá las puertas a la educación religiosa en las escuelas públicas.

El dictamen de las Comisiones Unidas del Senado difiere sustancialmente, en su exposición de motivos, con el enviado por la Cámara de origen. Es decir, los senadores cambiaron la exposición de motivos pero no así el texto de reforma. La “contradicción de dictámenes” fue uno de los puntos que Foro Cívico trató en sus desplegados, cuestionando con mayor razón los auténticos motivos de la reforma.

El desplegado de Foro Cívico³⁶⁰, titulado: “La reforma del artículo 24 constitucional. Razones para rechazarla”, se centra en el punto de la contradicción de dictámenes: “Los dictámenes de la Cámara de Diputados y de la Cámara de Senadores son *contradictorios*, lo que es muy preocupante por tratarse de una reforma constitucional tan importante. En efecto, mientras que la Cámara de Diputados *afirma* como propósito de la reforma del artículo 24 el desmantelamiento del Estado laico, la Cámara de Senadores niega tal intención en su propio Dictamen, al decir: “... *el propósito de la reforma del artículo 24 constitucional de ninguna manera sugiere ni requiere abrir el camino para futuras reformas a los preceptos que son la base del Estado laico mexicano*””.

³⁵⁹ Cámara de Diputados. Transmisión en vivo de la sesión de las Comisiones unidas. 18 de marzo de 2012.

³⁶⁰ Foro Cívico México Laico (2012 d). *La reforma al artículo 24 constitucional. Razones para rechazarla*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org

El antagonismo entre ambos dictámenes es claro: mientras que en el dictamen de la Cámara de Diputados se asegura que las condiciones están dadas para revisar el tema de algunos artículos (lo que sugiere que más adelante se revisarán), en particular del artículo 3º constitucional, en el dictamen del Senado se establece que: “La laicidad de la educación impartida por el Estado es un principio jurídico, histórico y político que la nación mexicana ha adoptado como uno de los pilares de nuestro sistema constitucional. Ni la reforma que aquí se propone al artículo 24, ni ningún instrumento internacional, ni ninguna otra norma interna o externa podrán alterar, modificar, matizar o condicionar la laicidad de la educación que imparta el Estado, que de manera invariable deberá mantenerse “ajena a cualquier doctrina religiosa”³⁶¹.

Respecto de este tema, del tema de la educación laica, una organización de profesionistas de nombre Plataforma de Profesionistas y Técnicos, A.C.³⁶², publica un documento en el que hace un análisis al tema medular en la reforma al artículo 24: la educación laica. Por un lado, los ciudadanos y las diversas asociaciones civiles, intelectuales y académicos insisten en que la reforma al 24 abriría las puertas para la educación religiosa en las escuelas públicas. El Senado, por su parte, en la exposición de motivos que modifica, asegura que tal asunto no sucederá: que la educación seguirá siendo laica. Pero el análisis de la Plataforma argumenta justo lo que el texto modificado no deja ver: las consecuencias de no haber ajustado los textos constitucionales. Dice el desplegado de la Plataforma:

*Pero toda vez que con la pretendida reforma del artículo 24 desaparecerá la “libertad de creencias”, y en su lugar se consagrará el “derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, por congruencia de texto se tendrá que reformar también el artículo 3º constitucional, para ajustarlo al nuevo contenido que se busca estipular en el artículo 24. De no hacerlo, en el artículo 3º se haría referencia a una libertad que ya no estaría contemplada por el artículo 24: la “libertad de creencias”, lo que generaría una incoherencia constitucional.*³⁶³

³⁶¹ Senado de la República (2012). *Dictamen en sentido positivo de las comisiones unidas de la reforma al artículo 24 constitucional p.3-4* [archivo digital]

³⁶² Plataforma de Técnicos y Profesionistas (2012). *La reforma del artículo 3º constitucional. Una obligada consecuencia de la reforma del artículo 24 de la Carta Magna.* [archivo digital]

³⁶³ *Ídem*

Tras ampliar las explicaciones, las Comisiones Unidas del Senado en el dictamen correspondiente a la reforma al artículo 24, van acordando que ninguno de los artículos relacionados con las relaciones del Estado con la iglesia se modificaran posteriormente. El dictamen asegura:

En consecuencia estas comisiones unidas manifiestan de modo contundente y firme que con esta reforma de ninguna manera se tiene la intención de reformar los artículos 1º, 3º, 5º, 27 y 130 de nuestra Constitución, y que, por el contrario, se reafirma que se deben de mantener incólumes por considerarlos principios fundamentales del Estado Mexicano.³⁶⁴

Que el dictamen de las Comisiones Unidas cambiara la exposición de motivos no convenció a los activistas de Foro Cívico, ni del Foro Intereclesiástico Mexicano, ni a muchos intelectuales. ¿Cómo se relacionan dos exposiciones de motivos diferentes con un mismo texto de reforma?, ¿acaso no la exposición de motivos es la razón de ser y justificación para reformar el texto constitucional? Y si esta razón de ser da origen a un dictamen, ¿cómo es posible que otra razón o causa diferente tuviera como consecuencia el mismo dictamen? es decir, ¿qué explica que al haber dos exposiciones de motivo sustancialmente diferentes, se llegue a la misma conclusión: la necesidad de reformar al artículo 24?

Porque si la premura y urgencia por aprobar el artículo 24 constitucional permitió la tesis que venimos planteando, la corrección que de la exposición de motivos hacen ambas comisiones unidas, la ratifica: esta reforma no obedece a los intereses de los ciudadanos porque la agenda legislativa no se construye con base en estos intereses y porque esta reforma pretendía ser un regalo para la Iglesia Católica.

En los congresos locales, los ciudadanos que se habían adherido a las actividades de Foro Cívico hicieron propia la causa del rechazo a la reforma. Roberto Blancarte escribió al respecto:

Desde posturas más de principios que negociadoras, se movilizaron para alertar acerca de los peligros implícitos de la reforma al 24. La iglesia La Luz del Mundo, en particular, articuló a muchas de las agrupaciones y personalidades que rechazaban la reforma y, a través de la

³⁶⁴ Senado de la República (2012). *Dictamen en sentido positivo de las comisiones unidas de la reforma al artículo 24 constitucional p.9* [archivo digital]

*movilización de sus feligreses en organizaciones cívicas como Foro Cívico México Laico, se opuso firmemente a la aprobación de la modificación por el Senado.*³⁶⁵

El trabajo y participación ciudadana de diversas asociaciones y de ciudadanos habría tenido éxito de no haber sido porque el proceso electoral empañó el trabajo ciudadano que se venía haciendo. Con las elecciones, el tema de la reforma desapareció de la agenda mediática (y, por cierto, no es que estuviera en medios electrónicos) que venía dándole seguimiento al trabajo, y los congresos locales, politizados por las mismas elecciones, alejaron –por línea partidista o por demandas locales- de la agenda legislativa local la reforma del artículo 24.

Por su parte, los ciudadanos organizados en redes sociales y que defendían el tema del rechazo a la reforma del 24, continuaron participando de manera activa en redes sociales pero vinculando el mismo tema hacia el voto a favor de la izquierda. Las preferencias político-electorales terminaron por dividir a los creyentes quienes, incapaces de articularse de otro modo, condicionaron su voto a cambio del rechazo a la reforma.

La injerencia de la Iglesia Católica en México es notoria. No hay un reconocimiento explícito que privilegie su posición como en España pero es innegable que goza de un estatus privilegiado ante los gobiernos. Cualquier reforma en cualquier país que apele a los instrumentos internacionales siempre será bien recibida pero hemos visto, a lo largo de este trabajo, que esos instrumentos internacionales han sido influenciados por la Santa Sede para imponer su visión de la moral católica en los instrumentos.

En el tema de la participación ciudadana, en Europa se discute como eje fundamental de la calidad de las democracias europeas. En Estados Unidos y Japón, los ciudadanos organizados para exigir el respeto de sus derechos son fundamentales para el ejercicio de rendición de cuentas y participación democrática. En México, sin embargo, la participación ciudadana es exigida por muchos como corresponsabilidad en los problemas del país y en temas de la democracia mexicana y su magro avance limitado a elecciones “limpias y transparentes”. Pero cuando por fin los ciudadanos entienden la dimensión de

³⁶⁵ Blancarte Roberto. “Batallas silenciosas”. Recuperado el 25 de agosto de 2012 del sitio Web de México www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9147546

su voto y la trascendencia de su participación en la vida política y lo exigen a cambio de que los legisladores escuchen sus reclamos y modifiquen sustancialmente la agenda legislativa para incluir las demandas de los ciudadanos, los gobiernos, legisladores y demás actores políticos se limitan a deslegitimarlos e ignorarlos. O, en el mejor de los casos, a engañarlos como lo hicieron los senadores cuando recibieron a los representantes de organizaciones y líderes evangélicos por el tema de la reforma al artículo 24 constitucional.

Este tema en cuestión no es el único en el que la agenda legislativa se ha impuesto cuando conviene a intereses ajenos a los ciudadanos o se ha ignorando cuando también a esos intereses conviene. Pero lo interesante de este tema es cómo las políticas públicas en materia de libertad religiosa en México habrán de rediseñarse para garantizar la libertad de convicciones éticas sin alterar ni un ápice los principios del Estado laico. A partir de ahora, el Estado mexicano deberá preguntarse bajo qué criterios establecerá las políticas públicas: si aquellos que ahora validen cuáles son las convicciones éticas, o los criterios científicos de equidad, género, eficiencia y eficacia.

Entre la construcción de una ciudadanía mucho más participativa y exigente y la redefinición de políticas públicas en materia de libertad religiosa, el Estado mexicano y principalmente sus gobernantes, tendrán que hacer frente a las demandas de los ciudadanos, no sólo para escucharlos sino para incorporar real y efectivamente las demandas en leyes, en preceptos, en normas y en políticas públicas.

No hacerlo, arriesga la cultura democrática en el país. No hacerlo, evidencia la precariedad de nuestra democracia. No hacerlo, lacera y ofende a los ciudadanos. No hacerlo, equivale a un juicio en el que los gobernantes se asumen como presuntos culpables frente a una ciudadanía cada vez más participativa.

CONCLUSIONES

Nuestro planteamiento inicial fundamental fue considerar la influencia de la Santa Sede en los instrumentos internacionales de derechos humanos, específicamente en el derecho a la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Para entender cómo es que llegamos al tema de los derechos humanos en la actualidad, consideramos necesario realizar un análisis histórico para entender cómo, durante más del mil años, Europa se acostumbró a vivir bajo la visión de una fe hegemónica que, al mismo tiempo, relegó a la razón y la exilió de toda relación política y de la vida social de esa época. La teología política que impuso ese nexo con lo divino, fue desquebrajándose desde antes de Lutero pero fue ese monje quien reformó con su atravimiento los cimientos del pensamiento humano al interior de la Iglesia Católica. A la par –antes y después de Lutero- las ideas revolucionarias que rompían con ese nexo divino se impusieron y cambiaron a la humanidad, para siempre. En este breve repaso, insistimos en la transición que iba del modelo medieval al modelo secular y cómo luego, nuevamente, ahora se enfrentan las ideas liberales con las ideas religiosas. Tanto en la Edad Media como en el proceso de transformación de las instituciones políticas que inició con el secularismo, hay un tipo de relaciones internacionales o relaciones entre Estados –o imperios- en el que el factor religioso suele ir de ser uno determinante –en la Edad Media- a uno mucho más práctico según se trate del país y de la religión que profesen sus ciudadanos. Que también, cierto es, hacia la segunda mitad del siglo pasado, las hegemonías comienzan a terminarse y el lenguaje cambia hasta para referirse a países mayoritariamente religiosos en tal o cual fe con minorías religiosas de tal a cual fe.

Esa forma de relación entre la Iglesia romana y los imperios, reyes y gobiernos, príncipes y nobles, esas relaciones de poder, siempre interesaron a los papas. Su interés, incluso, puede considerarse desmedido en la medida que uno encuentra en la historia esas invocaciones al nexo divino que condicionaban la existencia de los hombres en la Edad Media. Acabar con ese vínculo imaginario en el individuo pero materializado por la Iglesia, llevó a los liberales franceses y muchos libres pensadores del Siglo de las Luces, a ser

perseguidos y condenados por esas ideas que, hacia los siglos XVII y XVIII cambiaron la historia de la humanidad.

En el desarrollo de nuestra investigación, ampliamos los espacios de participación de la Santa Sede ante diferentes instancias de las Naciones Unidas y en diferentes niveles de alcance. Al hacer esta ampliación en nuestra investigación, nos dimos cuenta de las reservas que presentaba la Santa Sede y en qué términos las hacía. Normalmente, estas reservas tenían que ver con temas de planificación familiar, derecho al aborto, derecho de las mujeres a decidir sobre su propia vida y derecho de los niños, entre otras. La interpretación que sobre los instrumentos daba la Iglesia Católica, la llevó a sostener sus reservas, a enunciar declaraciones interpretativas e, incluso, a desconocer los alcances en las facultades de los Comités, principalmente, de esos creados en virtud de los tratados internacionales que la misma Santa Sede había firmado y ratificado.

Pero en el tema del derecho a la libertad religiosa y de conciencia, ninguna objeción pudimos encontrar. Al contrario, al revisar los conceptos de la dignidad humana y libertad religiosa a la luz de los documentos que constituyen una parte de la doctrina social católica, inferimos en una primera instancia, que hay una serie de principios teológicos que pudieran parecer los mismos en los instrumentos internacionales. Esa sería una primera lectura. Una segunda lectura, mucho más detenida, nos permite afirmar que los instrumentos internacionales relacionados con estos derechos tuvieron una concepción ajena a la moral católica. Si bien es cierto que nuestra hipótesis inicial fue que la Santa Sede influía en la redacción de los instrumentos relacionados con la libertad religiosa y la libertad de conciencia, también es verdad que aunque hay elementos mínimos que pudieran confirmar nuestra hipótesis, consideramos que no son suficientes para ello.

Encontramos en nuestra investigación que, una y otra vez, la visión de la moral católica y su interpretación sobre la libertad religiosa —específicamente sobre el derecho de los padres a educar a sus hijos en la religión que ellos decidan— es expuesta por la Santa Sede en los diferentes foros internacionales. Consideramos que la intención de posicionar esa interpretación y esa visión, tiene por objetivo final influir en las definiciones, derechos e interpretaciones que sobre la libertad religiosa se haga. Para llegar a esta afirmación, revisamos

los discursos de los papas ante la Asamblea General de Naciones Unidas, desde Pablo VI hasta Francisco, el papa latinoamericano que, por extraño que parezca, no hizo ninguna referencia a la libertad religiosa en su discurso el pasado mes de septiembre de 2015.

Otra línea que nos derivó de la ampliación de nuestra investigación, fue la participación de la Santa Sede ante el Comité de los Derechos del Niño, el Comité contra la Tortura, y el Comité contra la Discriminación Racial en donde hay una serie de Observaciones hechas por los tres Comités en diferentes momentos los últimos quince años, son poco menos que alarmantes. Tras hacer un amplio análisis a los Informes presentados por la Santa Sede ante los tres Comités creados en virtud de los tratados internacionales, pudimos concluir que la Iglesia Católica interpreta bajo su visión de la moral y de la fe los instrumentos internacionales de derechos humanos por lo que, al hacerlo, deja clara esta postura en sus reservas y declaraciones interpretativas. En este sentido, una primera conclusión dejamos anotada: la visión de la Santa Sede no es la misma que la de visión de la “comunidad internacional” reflejada en estos instrumentos internacionales.

Pero aún llegamos a una segunda conclusión tras analizar, principalmente, los tiempos en los que fueron presentados los informes y las declaraciones hechas en 2014 por la Santa Sede ante el Comité contra la Discriminación Racial. Por alguna razón que no pudimos aclarar, la Santa Sede ante el Comité de los Derechos del Niño y ante el Comité contra la Tortura, no entregó sus Informes Iniciales y periódicos en tiempo y forma. Casi veinte años después de haberse vencido el plazo, entrega sus informes periódicos ante el Comité de los Derechos del Niño. Por esos años (2012-2014) también entrega con retraso de más de quince años, sus informes ante el Comité contra la Discriminación Racial. Es decir, que la Santa Sede, aún sabiendo de su “responsabilidad moral” (más allá de su obligación como sujeto del derecho internacional), evadió su obligación de cumplir con los informes. No podemos decir que ese tema sea un asunto menor o de formalidad, toda vez que en materia de derechos humanos y de derechos de tratados internacionales, la presentación de los informes permite ver –como lo apunta alguno de los Comités en sus observaciones a la Santa Sede- la aplicación y armonización de la legislación local con base en los instrumentos internacionales. No entregó

en tiempo y forma esos documentos y, al hacerlo, evadió con mucha precisión su responsabilidad internacional.

Además, mucho más grave es la postura que refleja la Santa Sede ante el Comité contra la Discriminación Racial, en donde vuelve a manifestar sus reservas pero ahora contra las observaciones que le hiciera dicho Comité y afirma, con toda convicción, que el Comité se había excedido o extralimitado en la interpretación de la Convención y en sus atribuciones. Entonces, la Santa Sede recuerda –a manera de amenaza- que la Convención de Viena asegura que la participación de los Estados Partes debe de hacerse de “buena voluntad” y que, si un Estado Parte considera que la naturaleza del tratado internacional se ha alterado, ampliado o reducido, puede retirar su firma y, por ende, su compromiso moral sobre el mismo. Al momento de escribir estas líneas, el Comité en cuestión no ha publicado sus observaciones respecto a este Informe periódico de la Santa Sede.

Cuando esto sucedía en este nivel de participación, el papa y otros diplomáticos de Alto Nivel de la Santa Sede, expresaban su opinión en foros internacionales, cumbres mundiales, reuniones ante diplomáticos, y otros más, sobre la obligación moral de los Estados de sujetarse a las normas internacionales. Sin duda alguna, lo anterior nos permitió reorientar nuestra hipótesis inicial de investigación e incluir otra más en la que consideramos que la Santa Sede se mueve en la escena internacional con un doble discurso en el que, por un lado exige sujeción a la norma internacional y por otro lado, evade ella misma dicha norma.

Ahora bien, cuando revisamos el tema de los acuerdos o concordatos con algunos Estados, analizamos cómo la Santa Sede utiliza las herramientas y los derechos que le otorga el derecho internacional al ser reconocida como un sujeto del mismo derecho. Estos concordatos o acuerdos son una práctica milenaria de la Iglesia Católica pero lo novedoso para nuestro análisis fue seguir con la línea de la libertad religiosa y los derechos y cómo es una constante invocación en los últimos acuerdos firmados desde finales de los años noventa y hasta los más recientes. Antes, tal principio no era invocado en los acuerdos. ¿Por qué? Porque consideramos que tal principio es un pretexto para que la Santa Sede acceda o logre ciertos privilegios en los países con quienes firma esos concordatos. Normalmente, los acuerdos suelen iniciar con

uno “base” y luego dos o tres o más acuerdos que nosotros llamados “especializados”. Los acuerdos bases suelen ser los principios bajo los cuales se sientan las bases de estos tratados bilaterales y los especializados suelen ser en materia de educación y, específicamente, de educación religiosa en las escuelas públicas, así como en materia de financiación por parte del Estado para el sostenimiento de los profesores de clases de religión católica con cargo al erario público. Pero estas afirmaciones apenas constituyen hipótesis iniciales que nos permitirían profundizar en ellas se hicieran investigaciones comparativas con los países y los alcances de estos acuerdos. Por lo que pudimos inferir en este apartado y de los concordatos que revisamos, la Santa Sede obtiene esos privilegios –y otros más- a través de esta política.

Quizá entonces, una de nuestras afirmaciones iniciales relacionada con la razón que la Santa Sede podría tener para participar en la escena mundial como lo hacía, no era correcta y no la pudimos comprobar. Esa afirmación decía que la Santa Sede pretendía recuperar el poder que el Siglo de las Luces le quitó y que el secularismo le arrebató. En realidad, tras analizar sobre todo los Concordatos, pudimos concluir que la Santa Sede tiene mucho más ahora que lo que tuvo en la Edad Media, en el sentido de que su alcance territorial no se limita a los reinos de Europa sino a cualquier Estado o país con quien gane terreno para la firma de un acuerdo o concordato. Luego entonces, la razón de aspirar a recuperar lo que tenía solo será válida si pensamos en el poder absoluto que durante algunos siglos poseyó la Iglesia Católica en la Edad Media.

Consideramos que en la actualidad, sobre todo a través de los Concordatos, la Iglesia Católica, apelando al principio de la cooperación internacional y sobre todo, al derecho para firmar acuerdos bilaterales so pretexto de la libertad religiosa, ha obtenido mucho más de lo que en la Edad Media ostentaba pero también consideramos que se necesitan investigaciones más a fondo en este tema para poder confirmar nuestra hipótesis.

Habiendo comprobado parcialmente nuestra hipótesis central y cómo derivado de nuestra propia investigación replanteamos algunas otras hipótesis secundarias a lo largo de la misma, los alcances iniciales también cambiaron y sobre la marcha se hicieron los ajustes necesarios. En este sentido, pudimos constatar que si bien la Santa Sede participa e influye incluso en la redacción

de los instrumentos internacionales, lo hace en igualdad de circunstancias que cualquier otro Estado y, para el caso de la libertad religiosa y de conciencia, la discusión que pareció imponerse fue el tema de los Estados oficialmente ateos que quizá veían en la Declaración de 1981, una posible obligación o peligro – según se vea- para el Estado en el sentido de que dejaran de ser oficialmente ateos o que tal Declaración obligaría una “confesionalidad del Estado”.

No obstante lo anterior, en algún momento de nuestra investigación consideramos la posibilidad de realizar un análisis comparativo entre la postura de algunas organizaciones o conferencias musulmanas y judías con la postura de la Santa Sede. Si bien los actores serían de naturaleza de diferente, nos interesaba más bien valorar las opiniones y posturas de los representantes de la fe católica, la judía y la fe musulmana, en los instrumentos internacionales. Lamentablemente, el tiempo nos impidió introducir esta posibilidad pero consideramos que, en algún otro trabajo de investigación pudiera llevarse a cabo bajo estos términos.

Acotamos, a manera de colofón de nuestra investigación, que la postura de la Santa Sede a manera de respuesta a las observaciones que le hiciera el Comité contra la Discriminación Racial en 2014, nos permite advertir tres aspectos más que relevantes en el sistema mismo de las Naciones Unidas: la primera, que en algún momento dado, el principio de buena voluntad será insostenible en cuanto al cumplimiento de las recomendaciones y observaciones que para el Estado parte son realizadas. Ese principio de “buena voluntad” será la mayor razón para que el sistema jurídico internacional de las Naciones Unidas, deslinde de toda responsabilidad moral a los Estados partes. El segundo aspecto, es que precisamente apelando a ese principio de “buena voluntad”, la Santa Sede responderá a los Comités de los Derechos de Niño y contra la Tortura, que le han señalado su falta de voluntad para cumplir con las obligaciones. Y, el tercero, que lo anterior nos obliga como internacionalistas a anticipar medidas y correcciones respecto de los principios rectores del sistema internacional, del sistema jurídico, de los actores y de quienes tienen una posición privilegiada, sea cual fuere esta.

Esta investigación ha sido limitada en cuanto a que es una de carácter documental pero defendemos con profunda y sincera honestidad intelectual que en cuanto al contenido, sus alcances podrían ser de interés para el mundo

académico, para las ciencias sociales y para todo aquel interesado en el estudio del factor religioso en las Relaciones Internacionales. Apuntamos que los alcances y limitaciones de nuestra investigación pudieran dar pie a nuevas investigaciones o, quizá, con una metodología diferente se podrían apuntar otras conclusiones.

ÍNDICE DE CUADROS Y GRÁFICOS

Título del Gráfico	Página
Gráfico 1A. Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos	243
Gráfico 1B. Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos	244
Gráfico 2A. Libertad religiosa en la Doctrina Social Católica	244
Gráfico 2B. Libertad religiosa en la Doctrina Social Católica	244
Gráfico 3 Evolución histórica de la Libertad Religiosa en Naciones Unidas	246
Gráfico 4 Declaración 1981 de Naciones Unidas comparada con Encíclica 1888	247
Gráfico 5 Declaración 1981 Naciones Unidas comparada con Encíclica 1963	247
Gráfico 6 Declaración de 1981 de Naciones Unidas comparada con Encíclica 1965	248
Cuadro 1 Iniciativa de reforma constitucional en México	258

BIBLIOGRAFÍA

1. Almansa Pérez, Rosa María (2013). “Evolución de las Declaraciones Universales de Derechos y Relativización de las Fuentes de la Moral Religiosa” en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dir.). *Religión y Derecho Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España.
2. Alonso Marcos, Antonio. “Discurso de Benedicto XVI al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 2007” en UNISCI DISCUSSION PAPERS, ISSN 1696-2206, 01/2011, Número 25
3. Alonso Marcos, Antonio. “Libertad Religiosa, Camino para la Paz” en UNISCI DISCUSSION PAPERS, ISSN 1696-2206, 01/2007, Número 13
4. Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Paidós Ibérica, España.
5. Blanco, María (2008). *Libertad Religiosa, laicidad y cooperación en el derecho eclesástico. Perspectiva actual del derecho pacticio español*. Comares, Granada.
6. Burchill, Scott y Linklater, Andrew (1996). *Theories of International Relations*, Macmillan Press LTD, London.
7. Calduch Cervera, Rafael (1995). *Las relaciones internacionales*. Ciencias Sociales, Madrid.
8. Calduch Cervera, Rafael. (2003). “Cultura y civilización en la sociedad internacional” en *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal*. Universidad San Pablo – CEU, España.
9. Carr, E. H. (2004). *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*, Madrid, Libros de la Catarata.
10. Corral Salvador, Carlos. (1989). *LX Aniversario del Estado de la Ciudad del Vaticano (1929-1989) La garantía territorial-estatal de una soberanía espiritual*. Universidad Pontificia Comillas, Lecciones Inaugurales, 15, Madrid.
11. Corral Salvador, Carlos y Petschen, Santiago (2004). *Tratados Internacionales (1996-2003) de la Santa Sede con los Estados. Concordatos Vigentes*, Tomo IV, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
12. Corral Salvador, Carlos (2003). “Teoría de las Relaciones de la Iglesia y el Estado: la aportación doctrinal del profesor Carvajal” en *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal*. Universidad San Pablo – CEU, España.
13. Corral Salvador, Carlos (2013). “Política Internacional de Benedicto XVI (19-4-2005/2013): Los Acuerdos con los Estados” en UNISCI Discussion Papers, ISSN 1696-2206, 05/2013, Número 32.
14. Corral, Carlos (2004). “Invocación del orden internacional, en especial de los derechos humanos, en los tratados internacionales de la Santa Sede con los Estados” en UNISCI DISCUSSION PAPERS ISSN 1696-2206, 05/2004.
15. D. E. A. M. (1856) *¿Qué es la Santa Sede? O verdadera idea de la Santa Sede, de la Silla Apostólica, de la Cátedra de San Pedro, de la Iglesia Romana*. Madrid.
16. D. Llamazares (2002). *Derecho de libertad de conciencia*, Madrid.
17. Dahl, Robert (2009). *Poliarquía: participación y oposición*. Tecnos, España.
18. Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Pañuela, José María (Eds) 2008. *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales*. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 7-9 de noviembre de 2007, Comares, S.L Granada.
19. Del Arenal, Celestino (1989). *Teoría de las Relaciones Internacionales en España*. International Law Association, Madrid.

20. Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter (2000). *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum Et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum*. Herder, España, Segunda edición corregida.
21. Espinoza Toledo, Ricardo y Jimenez-Ottalengo, Georgina (2006). *La representación política y el Congreso mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
22. Eusebio de Cesarea (1973). *Historia Eclesiástica I y II. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado*. BAC, Madrid.
23. Ferrari, Silvio. "Los conflictos de Oriente Medio y la posición de la Santa Sede: historia y perspectivas" en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María (eds.). *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales*. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 7-9 de noviembre de 2007, Comares, S.L Granada
24. Ferrer Ortiz, Javier (Coordinador, 2007). *Derecho eclesiástico del estado español*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona.
25. García García, Ricardo (2003). "Los inicios del principio de cooperación en la Unión Europea: el proyecto "Un alma para Europa"" en Vázquez García-Peñuela, José María (Ed). *Los Concordatos Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada.
26. Gallarotti, Giulio M. (2010). *Cosmopolitan Power in International Relations. A synthesis of Realism, Neoliberalism, and Constructivism*. Cambridge University Press, London.
27. García Picazo, Paloma (2003). Religión y cultura en la configuración de la Sociedad Internacional en *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal*. Universidad San Pablo – CEU, España
28. García-Pardo, David (2008). "La Iglesia Católica y la Protección Internacional de la Libertad Religiosa" en Del Mar Martín, María, Salido, Mercedes y Vázquez García-Pañuela, José María (Eds). *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales*. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 7-9 de noviembre de 2007, Comares, S.L Granada.
29. Gnilka, Joachim (2005). *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa*. Herder, España.
30. González, Ayesta Juan (2013). "La personalidad internacional de la Santa Sede: algunas claves de aproximación a un problema complejo" en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dirs). *Religión y Derecho Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España.
31. Gontard, Friedrich (1961). *Historia de los Papas. Regentes entre el cielo y el infierno*. Tomo I, Compañía General Fabril Editora, Argentina.
32. Gutiérrez del Moral, María Jesús (2003). "La cooperación con las iglesias y comunidades religiosas en la Unión Europea" en Vázquez García-Peñuela, José María (Ed). *Los Concordatos Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada.
33. Guzzini, Stefano (2013). *Power, Realism and Constructivism*. Routledge, London.
34. Halliday, Fred (2006). *Las Relaciones Internacionales y sus debates*. Centro de Investigación para la Paz, Madrid.
35. Huntington, Samuel P (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Surcos, España.
36. Janis W. Mark (edited, 1991). *The Influence of Religion on the Development of International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, London.

37. Janis W. Mark y Evans Carolyn (Eds, 2004). *Religion and International Law*, Martinus Nijhoof Publishers, London.
38. Johnston, D. y Sampson, C. Editores (2000). *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Centro de Estudios Estratégicos e Internacionales de Washington, PPC, Madrid.
39. Lactancio (1982), *Sobre la muerte de los perseguidos*, Gredos, Madrid.
40. Lane, Jan-Erik y Redissi, Hamadi (2009). *Religion and Politics. Islam and Muslim Civilization*. 2ª Edición, Ashgate, Gran Bretaña.
41. Leal Adorna, María del Mar y León Benítez, María Reyes (2003). "El principio de cooperación: base de los Acuerdos de 1979 entre la Iglesia Católica y el Estado español" en Vázquez García-Peñuela, José María (Ed). *Los Concordatos: Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada.
42. Lederer, David (2006). *Madness, religion and the State in Early Modern Europe. A Bavarian Beacon*. Cambridge University Press, London.
43. Lilla, Mark. *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente Moderno*. Debate, España, 2010
44. Lisbet, Christofferse Et. Al. *Religion in the 21 st Century. Challenges and Transformations*. Ashgate, USA, 2010
45. Locke, John. *Escritos sobre la tolerancia*, edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999
46. M.J.E. Gosselin [traducción al español por el Doctor F.], titulado *Investigaciones histórico-críticas sobre el origen y fundamento del Poder Temporal de la Santa Sede*, Madrid, 1874.
47. Martínez-Torrón, Javier. "Concordato, cooperación e igualdad. La cooperación del Estado español con las confesiones religiosas a la luz del vigente sistema de acuerdos con la Iglesia Católica" en Vázquez García-Peñuela, José María (Ed). *Los Concordatos: Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada, 2003
48. Martínez Millán, José y De Carlos Morales, Carlos Javier. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Ediciones Polifemo, Madrid, 2011
49. Monteiro de Castro, Manuel. *Diplomacia de la Santa Sede, ayer y hoy. Lección inaugural del curso académico 2000-2001*. Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia, 2000
50. Monteiro de Castro, Manuel. "Iglesia Católica, Santa Sede y Estado de la Ciudad del Vaticano" en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María. *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales*. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 7-9 de noviembre de 2007, Comares, S.L Granada, 2008
51. Montero, José Ramón; Font, Joan y Torcal, Mariano. *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2006, p.32
52. Morán M. Gloria. *Comunidad política y religiosa: claves de la cultura jurídica europea*. Volumen I, Netbiblo, España, 2008
53. Morgenthau, Hans. *Política entre las Naciones. La lucha por el poder y la paz*. GEL, Argentina, 1986, 2ª edición.
54. Nye Jr., Joseph S. *La paradoja del poder norteamericano*. Taurus, Madrid, 2003
55. Orduna Portús, Pablo Miguel. "La religión en las relaciones entre estados: el paso de la era confesional al nuevo paradigma en el mundo occidental" en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dirs). *Religión y Derecho*

- Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España, 2013
56. Peces-Barba Martínez, Gregorio. *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Dykinson, Madrid, 2002
 57. Peces-Barba Martínez, Gregorio. *Reflexiones sobre la evolución histórica y el concepto de dignidad humana*. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Dykinson, Madrid, 2004
 58. Pereira Castañares, Juan Carlos y Martínez-Lillo, Pedro Antonio. *Documentos básicos sobre historia de las Relaciones Internacionales 1815-1991*. Editorial Complutense, España, 1995
 59. Pérez-Madrid, Francisca (2003). "Los principios concordatarios en los comienzos del siglo XXI" en Vázquez García-Peñuela, José María (ed). *Los Concordatos Pasado y Futuro. Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario. Almería 12-14 de noviembre de 2003, Colección: religión, derecho y sociedad*. Comares, Granada.
 60. Petschen, Santiago. "El Papa Benedicto XVI y el ámbito internacional" en UNISCI DISCUSSION PAPERS, ISSN 1696-2206, 05/2007, Número 32
 61. Priego, Alberto y Corral, Carlos. "La acción de Benedicto XVI en la crisis del Líbano" en UNISCI Discussion Papers, ISSN 1696-2206, 05/2007, Número 14
 62. Radan, Peter, Meyerson, Denise y Crouche F., Rosalind (Edited, 2005). *Law and Religion*. Routledge, London.
 63. Ranke Von, Lepold (1943). *Historia de los Papas en la época moderna*. Fondo de Cultura Económica, México.
 64. Roca J. María (2008). "El principio de reciprocidad y las relaciones internacionales de la Santa Sede" en Del Mar Martín, María; Salido, Mercedes y Vázquez García-Peñuela, José María (eds). *Iglesia Católica y Relaciones Internacionales. Actas del III Simposio Internacional de Derecho Concordatario*, Comares, Granada.
 65. Rodríguez Blanco, Manuel. *Derecho y Religión. Nociones de Derecho Eclesiástico del Estado*, Civitas, Thomson Reuters, España, 2013
 66. Rodríguez García, José Antonio. *Derecho Eclesiástico del Estado. Manual de Grado*, Tecnos, España, 2011
 67. Rossell, Jaime y García García, Ricardo (Coords). *Cuestiones de derecho eclesiástico del Estado*. Rasche, Madrid, 2009
 68. Sánchez Llaveró, Pedro. "La participación de la Iglesia Católica en las Naciones Unidas" en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dirs). *Religión y Derecho Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España, 2013
 69. Santiváñez Vivanco, Martín. "La contribución internacional de la Santa Sede a las políticas contra la corrupción" en González Ayesta, Juan y Rodríguez Blanco Miguel (Dirs). *Religión y Derecho Internacional*. Universidad Internacional de la Rioja, Editorial Comares, Granada, España, 2013
 70. Santos, José Luis y Corral, Carlos, Editores. *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados. Versión española de los Textos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.
 71. Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, México, 1966
 72. Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988
 73. Smith, S. y Dunne, T. *Foreign Policy: Theories, Actors, Cases*. Oxford University Press, 2008
 74. Sodupe, Kepa. *La teoría de las Relaciones Internacionales a comienzos del siglo XXI*. Servicio Editorial Universidad del País Vasco, España.

75. Waltz, N. Kenneth. *El hombre, el Estado y la Guerra. Un análisis teórico*. Centro de Investigación y Docencia Económica, México, 2013
76. Waltz, N. Kenneth. *La Teoría de la Política Internacional*. Buenos Aires, México, GEL, 1988.

ENCÍCLICAS, DECLARACIONES Y DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

1. Mater et Magistra. Versión electrónica. También se puede consultar en http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
2. *Pacem in Terris*. Versión electrónica. También se puede consultar en http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
3. Acuerdos de Letrán. Versión electrónica. <http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/TratadoentrelaSantaSedeItalia.pdf>
4. https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html (consultada en septiembre 2015)
5. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (consultada en septiembre 2015)
6. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940907_conferenza-cairo-martino_sp.html (Consultado el 20 de enero de 2015)
7. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19940913_conferenza-cairo-riserve_sp.html (Consultado el 24 de enero de 2015)
8. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950905_conferenza-donna-pechino_sp.html (consultado en septiembre 2015)
9. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html (Consultada en septiembre 2015)
10. <http://www.vaticanstate.va/content/vaticanstate/es/stato-e-governo/rapparti-internazionali/partecipazioni-ad-organizzazioni-internazionali.html> [consultado en 4 de mayo de 2014]
11. <http://www.osservatoreromano.va/es/news/declaracion-de-la-santa-sede> (consultado 26 de septiembre de 2015)
12. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, n. 37
13. Pablo VI, 4 de octubre de 1965. A la Organización de las Naciones Unidas. Discurso a los representantes de los Estados.
14. Juan Pablo II. Discurso a la XXXIV Asamblea General de Naciones Unidas. Nueva York, 2 de octubre de 1979
15. Discurso del papa a la Quincuagésima Asamblea General de Naciones Unidas, Nueva York, 5 de octubre de 1995
16. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html
17. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19771007_silvestrini-csce_sp.html (consultado en septiembre 2015)
18. Discurso de Benedicto XVI, 18 de abril de 2008
19. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_25091998_genoma_sp.html (consultado en septiembre de 2015)

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

20. <http://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml> (Consultado el 23 de abril de 2015)
21. <http://www.un.org/es/documents/udhr/history.shtml> (Consultado el 23 de abril de 2015)
22. <http://www.un.org/popin/icpd2.htm> (Consultado en 5 de abril de 2014)
23. <http://diocesisdetepic.mx/index.php/component/k2/item/162-las-reformas-a-los-art%C3%ADculos-24-y-40> (Consultado en septiembre 2015)
24. Dictamen en sentido positivo al artículo 24 Constitucional. Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados, 2011, p. 20
25. Foro Cívico México Laico (2012 a). *Declaración Ciudadana México Laico. En rechazo a la reforma al artículo 24 constitucional*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org
26. Foro Cívico México Laico (2012 b). *La reforma del artículo 24 constitucional. Consecuencias jurídicas y problemas de interpretación*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org
27. Foro Cívico México Laico (2012 c). *México: ¿un Estado confesional? La libertad de convicciones éticas en el artículo 24 constitucional*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org
28. Foro Cívico México Laico (2012 d). *La reforma al artículo 24 constitucional. Razones para rechazarla*. Recuperado el 08 de abril de 2012 del sitio Web de México www.forocivicomexicolaico.org
29. Plataforma de Técnicos y Profesionistas (2012). *La reforma del artículo 3º constitucional. Una obligada consecuencia de la reforma del artículo 24 de la Carta Magna*. [archivo digital]
30. *Reglamento de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión* (2011). Recuperado el 07 de agosto de 2012 www.diputados.gob.mx
31. Senado de la República (2012). *Dictamen en sentido positivo de las comisiones unidas de la reforma al artículo 24 constitucional* [archivo digital]

ARTÍCULOS ESPECIALIZADOS EN VERSIONES ELECTRÓNICAS

1. Barnett, Michael (1988). "Autoridad, intervención y los límites externos de la Teoría de las Relaciones Internacionales" en Revista Académica de Relaciones Internacionales, número 8, junio de 2008, GERI – UAM. Versión electrónica
2. Barranco, Bernardo. (2012). "Las batallas por el artículo 24 de la Constitución" en La Jornada, agosto 29, en <http://www.jornada.unam.mx/2012/08/29/opinion/023a1pol>
3. Barrero Hernández, Paola Andrea. *El resurgimiento islámico: un desafío al sistema internacional* [http://social.udistrital.edu.co:8080/documents/37512/43300/\(07\)+Paola+Andre+a+Barrero.pdf](http://social.udistrital.edu.co:8080/documents/37512/43300/(07)+Paola+Andre+a+Barrero.pdf)
4. Blancarte, Roberto (2012). "Batallas silenciosas". Recuperado el 25 de agosto de 2012 del sitio Web de México www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9147546
5. Cárdenas Gracia, Jaime (2011). *Moción suspensiva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 15 de marzo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/
6. Corral Salvador, Carlos y Sánchez Patrón, José Manuel. "La participación de la Santa Sede en las Naciones Unidas: su nuevo estatuto de Estado Observador

- Permanente” en http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/23577/1/ADI_XXI_2005_14.pdf (consultado en septiembre 2015)
7. Cárdenas Gracia, Jaime y Fernández Noroña, Gerardo. *Reservas*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 20 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.
 8. García Martín, Carlos. *El Estatuto Jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas* dadun.unav.edu/bitstream/10171/10896/1/CDIC_15_03.pdf [consultado en enero 2014]
 9. Ibañez-Martín, José Antonio. “Las Naciones Unidas y el Ámbito de la Libertad Religiosa: una segunda mirada” en Revista de Pedagogía, 2007, Vol. IX, 2002, No. 222. Versión en línea <http://revistadepedagogia.org/20070604138/vol.-ix-2002/nº-222-mayo-agosto-2002/las-naciones-unidas-y-el-ambito-de-la-libertad-religiosa-una-segunda-mirada.html> (consultado en septiembre 2015)
 10. Iranzo Dosdad, Ángela. *Religión y Relaciones Internacionales: una lectura en otra clave: una continuidad histórica que explica las pretensiones de orden y paz*. En [www.aecpa.es/uploads/files/.../IRANZO-DOSDAD-Ángela \(UAM\).pdf](http://www.aecpa.es/uploads/files/.../IRANZO-DOSDAD-Ángela (UAM).pdf)
 11. Iranzo Dosdad, Ángela(2012). “La religión: un silencio de las R/relaciones l/internacionales. Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un retorno forzado” en Colombia Internacional, número 76, julio – diciembre 2012, versión electrónica.
 12. López Calera, Nicolás. *Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno* en revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/download/492/579
 13. López Pescador, José Ricardo (2010). *Iniciativa de ley*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 05 de marzo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.
 14. Marín Castán, María Luisa. “La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales” en Revista de Bioética y Derecho, Número 9, Enero 2007, p. 1. (Versión electrónica consultado en septiembre 2015) http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD9_ArtMarin.pdf
 15. Muñoz Ledo, Porfirio. *Reserva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 20 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/
 16. Navarro, Luis. “Dos Recientes Documentos de las Naciones Unidas sobre la Tutela de la Libertad Religiosa. (Hacia una Convención Internacional sobre Libertad Religiosa)” en Revista Persona y Derecho, Vol. 18, 1988. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/12651> (Consultado en septiembre 2015)
 17. Pelé, Antonio. “Una aproximación al concepto de dignidad humana” en Revista Universitaria www.revistauniversitaria.org (Consultado en julio 2015)
 18. Renato R. Martino. “La Santa Sede y la defensa de los Derechos Fundamentales de la persona humana en el ámbito internacional”, Ponencia leída en la Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, 2003 (Archivo)
 19. Salomón, Mónica. “La teoría de las Relaciones Internacionales en los albores del siglo XXI: diálogo, disidencia, aproximaciones” en Revista Electrónica de Estudios Internacionales, Número 4, 2002.
 20. Uranga Muñoz, Enoe Margarita (2011 a). *Reserva*. Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Recuperado el 05 de mayo de 2012 del sitio Web de México www.diputados.gob.mx/articulo24/.

OBRAS GENERALES

1. *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico*. Herder, 3era edición, España, 2008
2. *Diccionario General de Derecho Canónico*, Volumen II, Universidad de Navarra, Thomson Reuters Aranzadi, España, 2012
3. *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*. Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Navarra, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1989

DOCUMENTOS

1. AAS 93 (2001)
2. AAS 95 (2003)
3. AAS 97 (2005)
4. AAS XCIV (2002)
5. AAS 89 (1997)
6. AAS (2003)
7. AAS 92 (2000)
8. AAS (2000)
9. AAS 90 (1998)
10. Convenio entre la Santa Sede y la República de Austria. Ratificado el 27 de agosto de 1962.
11. A/RES/58/314
12. A/HRC/17/31, anexo
13. Resolución 1781 (XVII) de la Asamblea General, del 7 de diciembre de 1962
14. Resolución 8 (XV) de la Comisión de Derechos Humanos.
15. CRC/C/3/Add
16. CRC/C/15/Add
17. CRC/C/VAT/2
18. CRC/C/OPSC/VAT/1
19. CRC/C/OPAC/VAT/1
20. CRC/C/VAT/CO/2
21. CRC/C/OPSC/VAT/CO/1
22. CRC/C/OPAC/VAT/CO/1
23. CAT/C/VAT/1
24. CAT/C/VAT/CO/1
25. CSCE/HC/46
26. E/CN.4/Sub.2/162
27. E/CN.4/1480
28. E/CN.4/1314/Add.3
29. E/CN.4/Sub.2/182
30. ECN.4/Sub.2/200/Rev.1
31. E/CN.4/Sub.2/L.296
32. CERD/C/149/Add.6
33. CERD/C/SR.793
34. CERD/172/Add.8
35. CERD/C/SR.875
36. CERD/C/226/Add.6
37. CERD/C/SR.991
38. CERD/C/SR.992
39. CERD/C/338/Add.11
40. CERD/C/304/Add.89
41. CERD/C/VAT/16-23

42. A/AC.240/1995/WG/15
43. A/AC.254/5/Add.16
44. A/AC.252/2001/WP.6
45. A/CONF.183/C.1/WGPM/L.14
46. A/CONF.192/PC/54
47. A/CONF.157/23
48. PCNICC/2000/WGRPE(4)/DP.8

ANEXOS

1. Posición de la Iglesia La Luz del Mundo ante la iniciativa de reforma del artículo 24 constitucional. “Derechos Humanos y Estado Laico, Pilares Innegociables de Nuestra Libertad”. Diciembre 16, 2011.
2. “¿Ampliación de libertades o agresión al estado laico? El trasfondo de la reforma al artículo 24 constitucional”. Diciembre 21, 2011.
3. Respuesta del Foro Cívico México Laico a la Conferencia del Episcopado Mexicano, con motivo de la reforma al artículo 24 constitucional. Documento presentado en rueda de prensa, en febrero 15, 2012.

DERECHOS HUMANOS Y ESTADO LAICO, PILARES INNEGOCIABLES DE NUESTRA LIBERTAD

POSICIÓN DE LA IGLESIA LA LUZ DEL MUNDO A. R.,
ANTE LA INICIATIVA DE REFORMA DEL ARTÍCULO 24 CONSTITUCIONAL

AL H. CONGRESO DE LA UNIÓN
A LA OPINIÓN PÚBLICA

Con motivo del sigilo y la falta de transparencia mostrados por algunos grupos parlamentarios de la Cámara de Diputados, respecto a la iniciativa de reforma del artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la Iglesia La Luz del Mundo A. R., expresa su profunda preocupación de que dicha modificación obedezca a intereses particulares y, en consecuencia, hace pública su posición:

1. *Creemos* que una reforma como ésta debe estar precedida por una amplia, serena y puntual reflexión, que incluya a todos los actores sociales interesados en este debate. El intento de aprobación *fast track* de la iniciativa en cuestión, genera la percepción que se está negociando con las libertades constitucionales, como resultado de la insistencia de la jerarquía católica-romana en los años recientes. Es preciso tener en cuenta que los derechos fundamentales no deben ser materia de negociación entre grupos de poder, si es que queremos que México sea un auténtico Estado de Derecho.
2. *Consideramos* que cualquier reforma constitucional que se proponga, debe ser respetuosa del Estado laico y ajena a la instalación de cualquier privilegio a favor de una asociación religiosa en concreto. Estamos convencidos de que la libertad religiosa sin un Estado laico, no es libertad religiosa.
3. *Nos preocupa* que el pretendido cambio constitucional tenga como trasfondo cumplir las exigencias de la jerarquía católica, quien, enarbolando una sesgada interpretación de la libertad religiosa, busca resucitar antiguos privilegios: instrucción religiosa en las escuelas públicas; participación del clero en política electoral; instalación de capellanías en el Ejército y la Marina; subsidio estatal para sueldos de los ministros de culto, además de la posesión y control de medios de comunicación electrónicos, entre otros.
4. *Lamentamos* que con dicha propuesta se pretenda sepultar la obra de Benito Juárez y de los hombres de la Reforma, cuyo legado ha contribuido decididamente a fortalecer nuestro régimen de libertades, la educación laica y la cultura de los derechos humanos. Por tanto, las pretensiones clericales a que responde tal reforma van en detrimento del Estado laico y, en consecuencia, afectan las libertades de los grupos religiosos numéricamente minoritarios del país.

En razón de lo expuesto en los puntos precedentes, la Iglesia La Luz del Mundo A. R., propone formalmente:

PRIMERO. Que el Congreso de la Unión convoque a un debate público en el que se escuchen las voces de los actores sociales interesados en esta temática. La importancia de la reforma que se plantea así lo exige.

SEGUNDO. Que se privilegie, por encima de intereses particulares y de grupo, el fortalecimiento de las libertades de todos los mexicanos.

TERCERO. Que el Senado de la República culmine el trabajo que iniciara la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados, quien aprobó una reforma al artículo 40 de nuestra Carta Magna para elevar a rango constitucional el carácter laico del Estado, lo que evitaría una virtual regresión a un Estado confesional, y a etapas oscurantistas ya superadas en nuestro país.

Motivados porque en México se fortalezca nuestro régimen de libertades, confiamos que nuestras propuestas serán tomadas en cuenta. Asimismo, manifestamos nuestro compromiso ineludible de seguir trabajando a favor de los derechos humanos de todos los mexicanos.

¡Libertades sí, privilegios no!

México, D. F., a 16 de diciembre de 2011

Atentamente,
Ministerio de Comunicación Social



LA LUZ DEL MUNDO
RESURGIMIENTO DE LA IGLESIA DE CRISTO

¿AMPLIACIÓN DE LIBERTADES O AGRESIÓN AL ESTADO LAICO?

EL TRASFONDO DE LA REFORMA AL ARTÍCULO 24 CONSTITUCIONAL

H. CONGRESO DE LA UNIÓN A LA OPINIÓN PÚBLICA

A raíz de que la Cámara de Diputados aprobara el pasado 15 de diciembre la iniciativa de reforma del artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, referente a la libertad de religión, las opiniones sobre los *propósitos* y *consecuencias* de dicha modificación son antagónicas:

- Una posición, sostenida por la Iglesia La Luz del Mundo, afirma que este cambio constitucional tiene como trasfondo cumplir las exigencias de la jerarquía católica, quien, enarbolando una sesgada interpretación de la libertad religiosa, busca resucitar antiguos privilegios: instrucción religiosa en las escuelas públicas; participación del clero en política electoral; instalación de capellanías en el Ejército y la Marina; subsidio estatal para sueldos de los ministros de culto, además de la posesión y control de medios de comunicación electrónicos, entre otros.

Esta postura, que es compartida por numerosos actores sociales (entre ellos organizaciones civiles, intelectuales, funcionarios públicos y académicos), sostiene que tal reforma vulnera el Estado laico y, en consecuencia, afecta las libertades de los mexicanos.

- Otra opinión, en cambio, sostenida por la Conferencia del Episcopado Mexicano,¹ los grupos parlamentarios del PAN y PRI,² algunos diputados del PRD, así como la Secretaría de Gobernación,³ entre otros, asegura que con dicha iniciativa de reforma constitucional se produce una *ampliación de libertades*, y se mantiene incólume el Estado laico.

¿Es la modificación del artículo 24 constitucional una «agresión al Estado Laico» o una «ampliación de libertades»?

En realidad, ¿cuál es el trasfondo de esta reforma?

El trasfondo consiste en la *manipulación* de la noción de *libertad religiosa* para sustentar privilegios. En efecto, tras insertar la *libertad de religión* en el texto del artículo 24 constitucional, se oferta un concepto distorsionado y tendencioso de ella, a fin de emplearla como fundamento para satisfacer las exigencias clericales. El problema radica, pues, en que se abandona la comprensión de la libertad religiosa como derecho humano, y se le reemplaza por una concepción licenciosa y sesgada, totalmente ajena a los principios del Estado laico; cuando esto sucede, la libertad religiosa se convierte en bandera para el reclamo de privilegios religiosos, en demérito de nuestro régimen de libertades.

Dicho trasfondo se consigna *expresamente* en el propio "Decreto de reforma y adiciones al artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos",⁴ emitido por la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados, y signado por los miembros del PAN y PRI (contenido en la Gaceta Parlamentaria, de fecha 15 de diciembre de 2011), en el que se confiesan los verdaderos propósitos que se persiguen con esta modificación:

1. Desmantelamiento del Estado laico. En México el Estado laico está contemplado en los artículos constitucionales 3° (educación laica), 5° (prohibición de pactos que menoscaben la libertad, como sucede con los votos monásticos), 24 (libertad de creencias y culto), 27 (patrimonio eclesiástico) y 130 (separación Estado e Iglesias). Bajo la cobertura de un concepto tendencioso de *libertad religiosa*, lo que se pretende es anular el Estado laico, como lo demuestra el Decreto que la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados aprobó, que a la letra dice:

"Con estas premisas es posible entender la necesidad de revisar el artículo 24 de la Constitución para que de manera explícita se reconozca el derecho a la libertad religiosa. Asimismo, a la luz de él se requerirá tanto la revisión de los artículos 3°, 5°, 27 y 130 como de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público... Sin embargo, por el momento, sólo existen condiciones para concretar la reforma al artículo 24 de la Constitución...".

Es suficientemente clara la estrategia: utilizar "por el momento" la reforma del artículo 24 constitucional como punta de lanza para, posteriormente, culminar con la cancelación del Estado laico. La Comisión de Puntos Constitucionales nos anticipa que a partir del concepto de *libertad religiosa*, "se requerirá" la revisión de los artículos 3°, 5°, 27 y 130 de la Constitución, lo que implicará necesariamente el desmantelamiento del Estado laico. Cabe subrayar que la cancelación del Estado laico jamás supondrá una ampliación de libertades; por el contrario, toda agresión al Estado laico afecta necesariamente los derechos humanos.

2. Cancelación de la educación laica. El artículo 3° constitucional establece que la educación que imparta el Estado "será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa". No obstante, la Comisión de Puntos Constitucionales nos previene que, según ella, la libertad religiosa implica:

"el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo a sus convicciones religiosas aún (sic) dentro de la escuela pública...".

Esto prueba que otro *objetivo esencial* de la reforma del artículo 24 constitucional es que se imparta educación religiosa en las escuelas públicas, suprimiendo así el carácter laico de la educación. Como se vio en el punto 1, "por el momento" sólo se introduce la noción de *libertad religiosa*, en espera de que existan las *condiciones* para establecer la educación religiosa en la escuela pública. Frente a esto, es necesario subrayar que la libertad religiosa, bien entendida, no obliga al Estado a fungir como catequista o instructor al servicio de una determinada confesión.

3. Posesión y control de medios de comunicación electrónicos. El artículo 21 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público limita a las iglesias para poseer o administrar medios electrónicos de comunicación. Sin embargo, según el Decreto de la Comisión de Puntos Constitucionales, la *libertad religiosa* comprende la más amplia libertad para la comunicación de las convicciones religiosas, mediante la utilización de "medios de comunicación social, pasando por la escuela, los centros de formación religiosa, etc... En consecuencia, este derecho debe ejercerse sin restricciones o censuras previas".

La intención es evidente: con la reforma del artículo 24 constitucional se busca sentar las bases para cumplir con la exigencia de la jerarquía católica-romana de poseer y controlar medios masivos de comunicación. Por otra parte, ¿en verdad las escuelas serán recintos apropiados para la difusión de las convicciones religiosas? Es oportuno recordar que "el laboratorio no es oratorio",⁵ ni el aula confesionario.

En conclusión, la opinión que afirma que la reforma del artículo 24 constitucional es una *ampliación de libertades*, resulta desvirtuada por el propio Decreto de la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados. El propósito de tal reforma no es otro sino el desmantelamiento del Estado laico, la cancelación de la educación laica, así como posibilitar al clero la posesión y control de medios de comunicación electrónicos, entre otros; y todo ello, al amparo de una sesgada comprensión de la *libertad religiosa*, como ha quedado suficientemente probado.

Por lo anterior, la Iglesia La Luz del Mundo refrenda su petición que se eleve a rango constitucional la laicidad estatal, ya que la libertad religiosa sólo es posible en el marco de un Estado laico. Asimismo, rechaza que se utilice la libertad religiosa como fundamento de privilegios.

¡Libertades sí; privilegios no!

México, D. F., a 21 de diciembre de 2011

Atentamente,
Ministerio de Comunicación Social



LA LUZ DEL MUNDO
RESURGIMIENTO DE LA IGLESIA DE CRISTO

www.ildm.org

¹ CEM, boletín de prensa, 16 de diciembre de 2011.

² El Universal, 17 de diciembre de 2011, p. 10.

³ Secretaría de Gobernación, boletín de prensa 467, 17 de diciembre de 2011.

⁴ Cámara de Diputados LXI Legislatura, Gaceta Parlamentaria, número 3413.

III, jueves 15 de diciembre de 2011 (gaceta.diputados.gob.mx).

⁵ Reyes-Heróles, Jesús, *El Informador*, 5 de febrero de 1984, p. 7-C.

Respuesta del Foro Cívico México Laico a la Conferencia del Episcopado Mexicano, con motivo de la reforma del artículo 24 constitucional.

La Conferencia del Episcopado Mexicano descalificó a quienes se oponen a la reforma del artículo 24 constitucional. En un comunicado de fecha 07 de febrero de 2012, la Conferencia del Episcopado Mexicano acusa a quienes rechazan tal reforma de buscar “sembrar la mentira y la confusión entre la gente sencilla”. Toda vez que por conducto del Foro Cívico México Laico las Iglesias Evangélicas han expresado su rechazo a esta reforma, y ante la gravedad de los señalamientos hechos por la Conferencia del Episcopado Mexicano, hacemos del conocimiento de la Opinión Pública nuestra respuesta.

¿Quién miente?

¿Las Iglesias Evangélicas o la Conferencia del Episcopado Mexicano? ¿Foro Cívico México Laico o la Conferencia del Episcopado Mexicano?

1. *Rechaza* la Conferencia del Episcopado Mexicano que con la reforma del artículo 24 constitucional se violenta el Estado laico.

Sin embargo, la propia Cámara de Diputados afirma en su dictamen: *“Con estas premisas es posible entender la necesidad de revisar el artículo 24 de la Constitución para que de manera explícita se reconozca el derecho a la libertad religiosa. Así mismo, a la luz de él se requerirá tanto la revisión de los artículos 3º, 5º, 27 y 130 como la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público... Sin embargo, por el momento, sólo existen condiciones para concretar la reforma al artículo 24 de la Constitución...”* (Cfr. Dictamen revisado y aprobado por la Cámara de Diputados, págs. 21 y 22).

¿A quién se le debe creer: a la Conferencia del Episcopado Mexicano que afirma que con la reforma del artículo 24 no se violenta el Estado laico, o a la Cámara de Diputados, que advierte que después de reformar dicho artículo se “requerirá” revisar los artículos 3º (educación laica) y 130 (separación del Estado y las iglesias)? Como puede apreciarse, es la propia Cámara de Diputados la que advierte que tras la reforma del artículo 24, se tendrán que “revisar” los principios del Estado laico, como son la educación laica y la separación del Estado y las iglesias.

2. *Afirma* la Conferencia del Episcopado Mexicano que con la reforma del artículo 24 constitucional, lo que se pretende es “adecuar nuestro marco constitucional a los reglamentos internacionales sobre derechos de la persona y de la sociedad en general”.

Este argumento (de que el propósito de la reforma del artículo 24 es adecuar nuestra Constitución a los tratados internacionales) es contradictorio. ¿Desde cuándo le preocupan a la iglesia católica los tratados internacionales? En realidad, es fingido el interés que hoy dice tener la iglesia católica por los Tratados Internacionales de Derechos Humanos. Como prueba de esta afirmación tenemos lo siguiente: “De las 72 convenciones con unos 130 protocolos suscritos por las Naciones Unidas...para el cumplimiento de los Derechos Humanos, la Santa Sede ha suscrito sólo diez. Ha ratificado algunas

convenciones (sobre los refugiados, derechos del niño y discriminación racial), pero no las convenciones generales sobre derechos civiles, políticos, económicos y socioculturales y algunas que conciernen a discriminaciones, como, por ejemplo, las basadas en el sexo, la enseñanza, el empleo, crímenes de guerra, tortura, pena de muerte, etc.” (Cfr. Javier Quezada del Río, “Diversidad cultural en el mundo del Nuevo Testamento”, en *Desafíos del pluralismo a la unidad y catolicidad de la iglesia*, Universidad Iberoamericana, 2001, pág. 110).

3. *Afirma* la Conferencia del Episcopado Mexicano que la iglesia católica “no pretende” que se enseñe religión en las escuelas públicas.

Sin embargo, la propia Conferencia del Episcopado Mexicano, en la Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, publicada el 25 de marzo de 2000, se dice: “Es una obligación del Estado proveer los mecanismos necesarios y gestionar para que, quienes deseen para sus hijos educación religiosa, la puedan obtener con libertad en las escuelas públicas y privadas” (párrafo 281).

Asimismo, en enero de 2009, el Semanario *Desde la Fe* de la Arquidiócesis de México reveló que uno de los temas capitales del VI Encuentro Mundial de las Familias, que tuvo verificativo del 14 al 18 de ese mes y año, sería promover una ley para que se impartiera educación religiosa en las escuelas públicas. Según el Semanario *Desde la Fe*, la educación laica fue en el siglo XIX uno de los dogmas arbitrarios “con la única finalidad de marginar a la iglesia católica en ese ámbito” (Cfr. *Notimex*, 11 de enero de 2009).

4. *Afirma* la Conferencia del Episcopado Mexicano que le causa risa escuchar que otro objetivo de la reforma del artículo 24 constitucional es que los clérigos “puedan acceder a cargos de elección popular, como diputados, senadores, gobernadores, alcaldes y otros más”.

A pesar de lo que ahora pretende hacernos creer la Conferencia del Episcopado Mexicano, y sólo por citar un ejemplo, el obispo de Acapulco Felipe Aguirre Franco planteó la reforma del artículo 130 constitucional, a efecto de ampliar la “libertad religiosa” en México y quitar “los candados” para que se imparta educación religiosa en las escuelas públicas, así como para posibilitar la participación de los clérigos en cargos públicos y de representación popular (Cfr. *La Jornada*, 16 de julio de 2007).

5. *Afirma* la Conferencia del Episcopado Mexicano que la misión de la iglesia católica es la defensa de los Derechos Humanos.

Con semejante afirmación, lo que busca la iglesia católica es ocultar su historial de atropello a los derechos humanos que a lo largo de su historia ha tenido: las persecuciones contra los judíos y protestantes, las cruzadas, la inquisición y sus instrumentos de tortura, las alianzas con Hitler, Mussolini, Franco y las dictaduras latinoamericanas de hace unos años, entre muchos otros episodios. En México, la violación de los derechos humanos por parte de la jerarquía católica se dio desde la imposición del catolicismo en el siglo XVI, y

continuó con las guerras de independencia, reforma y cristera (con la correspondiente bendición papal).

Todavía más, y sólo por citar un ejemplo: el papa Gregorio XVI, en la encíclica *Miraris Vos* (1832), condena la libertad de conciencia en los siguientes términos: “De esta corruptísima fuente del *indiferentismo* brota aquella absurda y errónea sentencia, o más bien **delirio**, de que se debe afirmar y vindicar para cada uno la *absoluta libertad de conciencia*. Abre camino a este **pestilente error** aquella plena e inmoderada libertad de opinión que, para daño de lo sagrado y lo profano, está tan difundido repitiendo algunos insolentes que aquella libertad de conciencia reporta provecho a la religión” (Cfr. Federico Hoyos, *Encíclicas Pontificias. Colección Completa de 1832 a 1958*, Tomo I, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1958, pág. 41). La encíclica papal, en sí misma, no requiere de mayores interpretaciones.

6. Por último, la Conferencia del Episcopado Mexicano admite que es la Iglesia Católica quien “ha estado impulsando esta reforma constitucional”, así como que la opinión pública “en su mayoría es ajena a esta y otras iniciativas de ley”, según se afirma en el comunicado en comentario.

Es claro, pues, que la reforma del artículo 24 constitucional no obedece a una petición de la sociedad mexicana, sino que se trata de una exigencia de la iglesia católica; así lo reconoce de forma explícita la Conferencia del Episcopado Mexicano.

México, D.F., 15 de febrero de 2012.

Atentamente,

FORO CÍVICO MÉXICO LAICO