

## Reinado social de Cristo y laicización estatal: la percepción de las relaciones Iglesia-Estado en el discurso lefebvrista

Austreberto Martínez Villegas<sup>1</sup>  
amvillegas22@yahoo.com.mx

Social Kingdom of Christ and state  
laicization: the perception of church-  
state relations in the Lefebvrst speech

### Resumen

El lefebvrismo fue una de las principales corrientes del tradicionalismo católico que se opuso a la aceptación de la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado y la laicización que trajo consigo el Concilio Vaticano II en el catolicismo romano. El

presente texto analiza las posturas del arzobispo Marcel Lefebvre y de algunos de sus seguidores, que reivindicaban la soberanía de Cristo Rey y un papel primordial para la única religión verdadera en la sociedad.

**Palabras clave:** Tradicionalismo, lefebvrismo, laicización, Cristo Rey, Estado confesional.

### Abstract

Lefebvrism used to be one of the main common tendencies of Traditional Catholicism, which opposed accepting freedom of religion, separation of Church and State, and the laicization brought about by Second Vatican Council within Roman

Catholicism. Therefore, this paper analyzes the positions of Archbishop Marcel Lefebvre and some of his followers, who claimed the sovereignty of Christ the King and a leading role for the so-called only true religion in society.

**Key words:** Traditionalism, Lefebvrism, laicization, Christ the King, Confessional State.

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.  
Plaza Valentín Gómez Farías #12 Col. San Juan Mixcoac, C.P 03730, CDMX, México.

## Introducción

Entre 1962 y 1965 se celebró el Concilio Vaticano II, el cual trajo como consecuencia la transformación de diversos aspectos de la práctica y la mentalidad de los católicos a través de elementos que iban desde cambios en la forma de celebrar la misa (que a partir de entonces se llevó a cabo en lengua vernácula y de cara al pueblo) hasta nuevas orientaciones en materia de doctrina social, así como un mayor espacio para el ecumenismo, que trajo consigo una actitud innovadora y abierta hacia el diálogo con otras religiones, además de la aceptación de la libertad religiosa y el consecuente rechazo a la coerción en materia de fe para los individuos, aspecto implícito en los Estados confesionales. Con todo esto se pretendía lograr que la Iglesia católica se situara en una actitud de apertura al diálogo con el mundo moderno.

No obstante, estas transformaciones fueron rechazadas por los sectores más conservadores e integristas del catolicismo, quienes consideraban que las orientaciones dadas por el Vaticano II representaban una ruptura con la tradición anterior y que en muchos casos podrían considerarse como algo herético. Dichos núcleos pugnaron por mantener las disciplinas preconciliares rebelándose contra la autoridad papal y autodenominándose “tradicionalistas”, oponiéndose a lo que consideraban desviaciones doctrinarias en la Iglesia derivadas de la infiltración izquierdista y liberal en las filas de las autoridades clericales y luchando por la conservación de las normas disciplinarias previas al Concilio Vaticano II.

La presente investigación aporta un análisis general del pensamiento y el discurso del lefebvrismo, especialmente en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado, lo cual contribuirá a un mejor conocimiento de la relación entre lo religioso y lo político en los planteamientos de sectores ultraconservadores hasta el momento poco analizados en los medios académicos.

## Contexto histórico del origen y desarrollo del lefebvrismo

El lefebvrismo, y en general el tradicionalismo católico, surgió como reacción a las reformas del Concilio Vaticano II y ambos fueron reflejo de un contexto histórico en que las tensiones político-ideológicas eran constantes debido a la Guerra Fría que desde mediados de los años cuarenta se desarrollaba como enfrentamiento propagandístico y geoestratégico de los bloques hegemónicos del capitalismo, encabezado por Estados Unidos, y del socialismo marxista, encabezado por la Unión Soviética. Duran-

te los años sesenta este enfrentamiento tuvo puntos de tensión notables en distintos lugares. En Asia, la guerra de Vietnam, en la que Estados Unidos pretendía apuntalar al régimen anticomunista de Vietnam del Sur, encabezado en sus inicios por el líder católico Ngo Dinh Diem, representó quizás el acontecimiento bélico más notorio de la década, con repercusiones en lo social, pues fue motivo de amplias protestas, especialmente por parte de los jóvenes, en el mundo occidental (Lewis, 2011, pp. 162-165).

Cuba, por su parte, era motivo de preocupación para Estados Unidos y para los regímenes anticomunistas del subcontinente, pues a partir del ascenso de Fidel Castro al poder en 1959, la amenaza de que otros países latinoamericanos pudieran imitar el ejemplo de la revolución cubana era cada vez más alarmante, a lo cual se aunaba el crecimiento de las guerrillas y los movimientos armados influidos por el marxismo, lo que causó la radicalización del discurso anticomunista en diversos espacios. Episodios como el fallido desembarco estadounidense en la bahía de Cochinos (Powaski, 2011, pp. 172-173 y 179-182) y la crisis de los misiles fueron coyunturas que ejemplificaron el papel central de Cuba en el enfrentamiento entre los bloques capitalista y marxista en la Guerra Fría. En Europa, en agosto de 1961, el bloque socialista-marxista lanzaba un desafío a Occidente al levantar el muro de Berlín, mientras que en Francia el gobierno de Charles de Gaulle daba algunas muestras de hostilidad a la influencia estadounidense en el país galo, a la vez que se acercaba de manera creciente a la China de Mao Tse Tung (Lewis, 2011, pp. 170-172).

Los años sesenta vieron también un profundo cambio en las actitudes sociales y culturales. Fue la década de los movimientos estudiantiles de protesta (Hobsbawm, 1995, pp. 300-304), muchos de ellos aprovechados para la difusión del discurso izquierdista, todo ello aunado al avance de la llamada “liberación sexual” expresada en los cambios de actitud respecto de la moral y en relación con la pérdida de valorización del matrimonio y la procreación, especialmente entre la generación de jóvenes en el mundo occidental (Hobsbawm, 1995, pp. 324-326, 334-336).

Es en este contexto de tensiones y transformaciones sociales y culturales que se desarrolló entre 1962 y 1965 el Concilio Vaticano II, el cual, además de las innovaciones en materia de libertad religiosa, trajo consigo, como se ha mencionado, diversas reformas en materia litúrgica, pastoral y disciplinaria que representaron una apertura a la modernidad y al diálogo con el mundo. La Iglesia dejó de ser la fortaleza inexpugnable a las innovaciones y, poniendo en la centralidad de sus preocupaciones a la persona humana, decidió implementar estrategias para tener una participación más activa en la solución de los problemas que preocupaban al hombre moderno. Con ello dejó de lado mucho de su espiritualidad

milenaria teocéntrica, pues en muchos aspectos parecía que la búsqueda de respuestas a las inquietudes materiales de la humanidad, sustituía la preocupación central por la salvación de las almas y el destino de éstas en la vida eterna, lo que fue un factor que influyó notablemente en el surgimiento del tradicionalismo.

El Concilio Vaticano II se desarrolló en diversas etapas o sesiones, y en ellas fue notorio el intenso debate entre una mayoritaria ala liberal y el ala conservadora, agrupada en el núcleo denominado *Coetus Internationalis Patrum*, del cual Marcel Lefebvre fue pieza clave. La primera sesión se llevó a cabo de octubre a diciembre de 1962 y fue inaugurada por Juan XXIII (Morales, 2012, pp. 89-97). La segunda sesión transcurrió de septiembre a diciembre de 1963, ya con Pablo VI como papa, pues su predecesor había muerto en junio. En esta etapa se logró el consenso para la promulgación de los esquemas sobre la liturgia y sobre los medios de comunicación (Morales, 2012, pp. 110-122). De septiembre a diciembre de 1964 tuvo lugar la tercera sesión, que terminó con la aprobación de los documentos sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), el decreto sobre las Iglesias católicas orientales y el documento sobre el ecumenismo (Morales, 2012, pp. 123-140). La cuarta y última sesión se desarrolló de septiembre a diciembre de 1965 y trajo consigo la promulgación de los documentos sobre el ministerio pastoral de los obispos, la vida religiosa, la formación sacerdotal, la educación cristiana, las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*, que hace referencia al diálogo con los judíos), la revelación divina, el apostolado de los seglares, la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), la actividad misional, el ministerio y vida de los presbíteros y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*) (Morales, 2012, pp. 151-166).

En marzo de 1967 Paulo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio*, que fue interpretada por muchos como la legitimación eclesiástica de la lucha de clases, e inclusive de la violencia armada, aunque en términos generales fue un compendio de denuncias en torno al tema de la desigualdad y de la necesidad de promover el desarrollo integral de los pueblos desfavorecidos (Saranyana y Alejos, 2002, p. 118). Según Paulo VI, la manera más viable para superar las injusticias derivadas de las desigualdades del desarrollo entre las naciones era asumir una actitud solidaria y humanista por parte de los países poderosos.

La aplicación del Concilio Vaticano II trajo amplias innovaciones en el catolicismo a escala mundial. En América Latina, la segunda reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), celebrada entre agosto y septiembre de 1968 en Medellín, Colombia, sentó las bases para una Iglesia que se identificaba a sí misma como la inter-

locutora de los pobres y oprimidos (Cárdenas, 1992, p. 226). Con ello se abrió la puerta para el auge de la Teología de la Liberación, la cual se orientaba, según sus seguidores, a la solución de las necesidades sociales de las poblaciones más marginadas de Latinoamérica que vivían en la miseria y el abandono. Los teólogos de la liberación encontraban

la causa de esa miseria en las estructuras mismas de la sociedad, cuya manifestación clara es la dependencia: el mundo subdesarrollado al arbitrio de los países opulentos y los pobres al arbitrio de los ricos. En consecuencia, se impone el cambio, una conversión colectiva, ya que dentro de esas estructuras de injusticia es imposible realizar ninguna evangelización (Cárdenas, 1992, p. 235).

La Teología de la Liberación tuvo un papel protagónico en la conformación durante los años setenta y ochenta de movimientos de izquierda tanto armados como de protesta social pacífica en países como Colombia, Ecuador, Chile, Guatemala, El Salvador y Nicaragua.

Ya en los años setenta la política internacional en el contexto de la Guerra Fría se hallaba en la etapa de distensión (Powaski, 2011, pp. 209-213), cuando la idea de una coexistencia entre capitalismo y socialismo marxista parecía ganar espacios. La guerra de Vietnam concluyó en 1975 con la derrota de Estados Unidos (Powaski, 2011, pp. 230-234), en tanto que en diversos países de Latinoamérica los regímenes militares basados en las doctrinas de seguridad nacional frenaban y reprimían los avances y expresiones de las tendencias progresistas y marxistas (como era el caso de Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, Bolivia, entre otros). Hacia 1979 Nicaragua sería el nuevo punto de preocupación para los anticomunistas del continente después de la caída del régimen autoritario de la dinastía Somoza y el triunfo de la revolución sandinista.

En el ámbito eclesiástico, la carta apostólica de Paulo VI *Octogesima Adveniens* de mayo de 1971 volvió a acentuar la crítica de algunos aspectos sociales, aunque esta vez hizo una condena más clara del uso de la violencia, aunque admitiendo la licitud de la lucha por el cambio de estructuras (Saranyana y Alejos, 2002, pp. 130 y 131). En Latinoamérica, la Tercera Reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979, comienza a frenar el ímpetu de la Teología de la Liberación, aunque aún no de manera tajante, para centrar la preocupación pastoral de los obispos latinoamericanos en aspectos como la religiosidad popular.

En los años ochenta, después de un recrudecimiento del anticomunismo en el ámbito de la Guerra Fría con la presidencia de

Ronald Reagan en Estados Unidos, a mediados de la década la Unión Soviética aplicó una serie de reformas aperturistas que fomentaron el resquebrajamiento del régimen del “socialismo real” no sólo desde Moscú, sino en todos los países bajo su influencia en Europa Oriental. En 1989 la caída del Muro de Berlín fue el hecho simbólico que marcó el paulatino desplome del bloque de estados marxistas. Mientras tanto, en América Latina, en varios países los regímenes militares daban paso a sistemas basados en la democracia liberal, como en los casos de Brasil, Argentina, Uruguay y, a finales de la década, Paraguay y Chile. Las guerrillas de inspiración marxista tuvieron una participación muy activa en la guerra civil de El Salvador, que comenzó en 1981, así como en Guatemala.

Mientras tanto, Juan Pablo II imprimió un enfoque relativamente conservador y anticomunista a su gestión que le hizo representar un papel relevante en el fin de la Guerra Fría (Lewis, 2011, pp. 237-238), como lo ejemplifica su apoyo al sindicato polaco Solidarnosc de Lech Walesa y su postura en temas como el rechazo al aborto, la eutanasia y la homosexualidad, apoyado en una imagen mediática-carismática. No obstante, temas como el ecumenismo, la libertad religiosa y el diálogo con el mundo moderno siguieron desarrollándose durante su pontificado. A través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, encabezada por Joseph Ratzinger, se trató de encauzar y de moderar los planteamientos de la Teología de la Liberación en América Latina mediante los decretos *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*, emitidos en 1984 y 1986 respectivamente.

A partir de los años noventa, el avance de la globalización fue algo irreversible debido al fomento de la apertura de mercados, el auge del neoliberalismo y la consolidación de bloques económicos como la Unión Europea. Más tarde, desde del inicio del siglo XXI y hasta la fecha, nuevos fenómenos como el terrorismo islámico, las crisis financieras globales y el aumento de la preocupación por las cuestiones medioambientales han sido las temáticas que más caracterizarían las preocupaciones de los gobiernos y las sociedades en los años más recientes. Las intervenciones estadounidenses en Afganistán e Irak, los recurrentes estallidos militares entre Israel y Palestina y las recientes rebeliones antigubernamentales denominadas “primaveras árabes” en países del Medio Oriente y el norte de África son las principales notas de la política internacional en los últimos años, aunadas al aparente resurgimiento de la Rusia de Vladimir Putin como potencia mundial que podría rivalizar con Estados Unidos por la hegemonía global.

En América Latina, después de que en los años noventa se finiquitaron los últimos restos de los regímenes militares y tras los procesos de transición a la democracia se experimentó un relativo auge de gobiernos afines al neoliberalismo y a las aperturas comerciales (Carlos Saúl Menem en Argentina, Eduardo Frei en Chile y Alberto Fujimori en Perú, por ejemplo). No obstante, en los primeros años del siglo XXI, en países como Venezuela (Hugo Chávez), Bolivia (Evo Morales) y Ecuador (Rafael Correa) se experimentaron regímenes que con medidas autoritarias pretendieron implantar una serie de políticas populistas a través del llamado “socialismo del siglo XXI”. Estos regímenes fomentaron la integración económica y comercial de Sudamérica, con el apoyo de gobiernos también de izquierda pero más inspirados en la socialdemocracia, como por ejemplo los de Néstor y Cristina Kirchner en Argentina, Luiz Inacio da Silva y Dilma Rouseff en Brasil o Michelle Bachelet en Chile.

La Iglesia católica, después del pontificado de Juan Pablo II, tuvo en Benedicto XVI (quien fue el máximo líder eclesiástico de 2005 a 2013) una imagen aún más conservadora que la de su predecesor, y la institución se vio sacudida por escándalos de pederastia. Aunque Ratzinger trató de hacer presente a la Iglesia en el mundo moderno, especialmente poniendo énfasis en el rescate de la cultura cristiana como la base espiritual de Occidente, mantuvo la continuidad del espíritu del Vaticano II a través del ecumenismo, el fomento de la libertad religiosa y el diálogo con los no católicos, incluyendo judíos y musulmanes, aunque no sin algunas rispideces. A partir de 2013 el Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio) parece retomar la imagen de un papa carismático y mediático para impulsar algunas reformas progresistas en la Iglesia, las cuales sin embargo sólo han formado parte del discurso, sin reflejarse en transformaciones de fondo, al menos hasta finales de 2016.

El lefebvrismo surgió en la Guerra Fría, lo que en buena medida determinó la importancia de que parte de su discurso hiciera referencia al anticomunismo y a la denuncia de una infiltración marxista en la Iglesia, pero en las dos décadas y media más recientes, el mundo globalizado y cada vez más secularizado, al menos en Occidente, ha determinado que los seguidores de Marcel Lefebvre fortalezcan su discurso en relación con el ataque a la modernidad, a la secularización y al diálogo entre religiones, el cual para ellos representa una traición a los derechos de la única fe verdadera. La manera en que los lefebvristas han estructurado su reivindicación del Reinado Social de Cristo, que se analizará en los apartados siguientes, reflejará el alcance de este discurso opuesto a los sistemas laicos que parecen ser la norma general del mundo político actual.

## Diferencias entre el lefebvrismo y el resto de las vertientes del tradicionalismo católico

El tradicionalismo católico se puede dividir en tres vertientes principales: el sedevacantismo, el lefebvrismo y el antiprogresismo posconciliar radical. El sedevacantismo plantea que la sede de Roma, es decir el trono papal, está vacante debido a que los papas posteriores a Juan XXIII o no fueron electos legítimamente, o han caído en herejía (esto por ejemplo al aceptar elementos litúrgicos considerados como protestantes en la misa o al transigir con los enemigos de la fe católica al aceptar dialogar con ellos en lugar de exigir su conversión); es decir, la Iglesia se encuentra según ellos en “sede vacante”. Sus representantes más destacados en México fueron el sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga y algunos escritores laicos como Antonio Rius Facius, Anacleto González Flores Guerrero (hijo del dirigente cívico que en la Guerra Cristera encabezó la resistencia civil católica en Jalisco) y Gloria Riestra.

Por su parte, el antiprogresismo posconciliar radical o conservadurismo integrista mantiene la obediencia a todos los papas posteriores a Juan XXIII y acepta el Concilio Vaticano II, aunque lo interpreta en un sentido conservador. Se caracterizó en los años sesenta y setenta del siglo XX por criticar acerbamente las innovaciones más progresistas de ciertos clérigos y por haber mantenido la creencia en la conspiración judeo-masónica, a pesar de la apertura al diálogo con los judíos que aceptó la Iglesia. Sus principales exponentes en México fueron Salvador Abascal, Salvador Borrego, Celerino Salmerón y Rigoberto López Valdivia. En años recientes, una agrupación de clérigos que podría definirse como perteneciente a esta categoría, aunque su discurso se centre más en la reivindicación del rito tridentino de la misa y no tanto en la crítica del progresismo, es la Fraternidad Sacerdotal de San Pedro.

El lefebvrismo podría ser considerado como una vertiente intermedia entre las dos posturas descritas, pues aun cuando sus seguidores denuncian prácticas consideradas como heréticas propiciadas por el Concilio Vaticano II, casi en los mismos puntos que critican los sedevacantistas, nunca han negado la legitimidad del pontificado de Juan XXIII ni de sus sucesores, pues éstos siguen siendo considerados verdaderos pontífices, aun cuando no sería legítimo obedecerlos en los puntos considerados como opuestos a la tradición preconiliar.

Los lefebvristas son seguidores de los planteamientos del arzobispo francés Marcel Lefebvre, quien se destacó como uno de los principales jerarcas conservadores en el Concilio Vaticano II después de haberse desempeñado como arzobispo de Dakar, Senegal, y en Tulle, Francia. En 1968

renunció a su puesto como superior general de la Congregación del Espíritu Santo y fundó un seminario tradicionalista en 1971 en Écône (cantón del Vales, Suiza). En el mismo año creó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, destinada a aglutinar a los sacerdotes identificados con esta corriente. En 1976 el obispo Pierre Mamie de Friburgo, Suiza, negó la autorización para que el seminario y la Fraternidad continuasen existiendo dentro de las normas canónicas de la Iglesia, por lo que después de una serie de recursos legales fracasados, Lefebvre decidió llevar a cabo ordenaciones sacerdotales sin la autorización de Roma, que le acarrearón ser suspendido *a divinis* (es decir, se le desautorizó para desempeñar sus funciones sacerdotales) el 22 de julio de 1976.

Lefebvre radicalizó sus críticas al papado durante los años ochenta, aunque sin caer en argumentos sedevacantistas. Existieron contactos con las autoridades vaticanas para regularizar canónicamente la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, pero al no llegarse a un acuerdo, el arzobispo francés decidió consagrar sin la autorización papal el 30 de junio de 1988 a cuatro obispos escogidos de entre los miembros de su congregación: Alfonso de Galarreta, Bernard Fellay, Richard Williamson y Bernard Tissier de Mallerais. A consecuencia de ello, Lefebvre fue excomulgado junto con los recién consagrados y falleció en 1991. La mencionada excomunión fue levantada en enero de 2009 por Benedicto XVI, y entre ese año y 2012 se dieron diálogos doctrinales entre Bernard Fellay, actual líder de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y las autoridades eclesásticas, los cuales prácticamente se rompieron en 2012 sin que haya actualmente una posibilidad clara de avances concretos en el diálogo.

Uno de los cuatro obispos consagrados por Lefebvre en 1988, Richard Williamson, se opuso a los diálogos doctrinales con Roma ya mencionados, por lo que fue expulsado de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en 2012. Poco después, en 2014, fundó una nueva agrupación denominada Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, la cual aun cuando asume las mismas posturas doctrinales que el grupo liderado por Fellay, también rechazando el sedevacantismo, se niega a todo diálogo con la sede romana siempre que prosigan las tendencias liberalizantes en el papado. Williamson, en marzo de 2015, consagró como obispo, sin autorización de Roma, al sacerdote Jean-Michel Faure, con lo que, según la normativa canónica, de nuevo le fue impuesta la excomunión.

El lefebvrismo reivindica el pensamiento católico previo al Concilio Vaticano II inclusive en materia de las relaciones Iglesia-Estado, rechazando la separación que ha implicado la laicización que ha traído consigo la modernidad. Estos planteamientos fueron expresados desde el siglo XIX por varios papas, como se verá a continuación.

## La postura de la Iglesia sobre sus relaciones con el Estado antes del Concilio Vaticano II

Durante buena parte del siglo XIX el liberalismo mantuvo un avance constante entre las elites políticas europeas planteando nuevas ideas de laicización de la sociedad a lo cual se opusieron las autoridades eclesiásticas de entonces. Desde Gregorio XVI y su encíclica *Mirari Vos* de 1832 se protestó contra la idea de separar la Iglesia y el Estado:

Las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado y se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder civil. Consta, en efecto, que los partidarios de una libertad desenfadada se estremecen ante la concordia, que fue siempre tan favorable y tan saludable así para la religión como para los pueblos (Gregorio XVI, 1832, no. 16).

Con esto la Iglesia no hacía más que tomar partido en contra de la modernidad y de la laicización implícita en ella, sentando así las bases ideológicas del conservadurismo que en distintos países tuvo un enfrentamiento encarnizado con las fuerzas liberales.

Pío IX, uno de los papas que con más vehemencia se opuso al liberalismo, en su encíclica *Quanta cura* de 1864 condenaba las

opiniones falsas y perversas, que tanto más se han de detestar cuanto que tienden a impedir y aun suprimir el poder saludable que hasta el final de los siglos debe ejercer libremente la Iglesia Católica por institución y mandato de su divino Fundador, así sobre los hombres en particular como sobre las naciones, pueblos y gobernantes supremos (Pío IX, 1864, núm. 3).

De esta forma, el papado de esos años planteaba no sólo la concordia entre el poder civil y el religioso, sino el predominio del segundo sobre el primero, es decir, que la Iglesia tendría la potestad suprema y decisiva, por derecho divino, cuando surgiese algún conflicto con el Estado. Cabe mencionar que el mismo documento tiene como apéndice el *Syllabus*, el cual en su numeral 55 condena como herética la expresión “la Iglesia debe estar separada del Estado y el Estado de la Iglesia”, una de las consignas claves del liberalismo.

León XIII, el papa que se señaló por su interés por la cuestión social en la encíclica *Rerum Novarum*, mantuvo en el tema de las relaciones

Iglesia-Estado una postura intransigente. En 1885 planteaba lo siguiente en su encíclica *Immortale Dei*:

El Estado tiene la estricta obligación de admitir el culto divino en la forma con que el mismo Dios ha querido que se le venera. Es, por tanto, obligación grave de las autoridades honrar el santo nombre de Dios. Entre sus principales obligaciones deben colocar la obligación de favorecer la religión, defenderla con eficacia, ponerla bajo el amparo de las leyes, no legislar nada que sea contrario a la incolumidad de aquella [...] es necesario que el Estado, establecido para el bien de todos, al asegurar la prosperidad pública proceda de tal forma que, lejos de crear obstáculos, dé todas las facilidades posibles a los ciudadanos para el logro de aquel bien sumo e inmutable que naturalmente desean (León XIII, 1885, núm. 3).

En otras palabras, como la única forma legítima de adorar a Dios era a través de la religión católica, todos los Estados, cumpliendo su función de velar por el bien integral de sus súbditos, debían promover también su bien espiritual facilitando por todos los medios la presencia pública del catolicismo y su labor espiritual, para así contribuir al bien de las almas de todos los miembros de la sociedad. No había aquí ningún lugar para la comprensión y el diálogo hacia otras religiones y no podía haberlo, pues eran consideradas como falsas y por tanto condenables, al poner en peligro la salvación de las almas.

Todas estas ideas las reafirmó ya en el siglo xx el papa Pío XI, quien defendió la unión de la Iglesia y el Estado al instituir a nivel mundial la solemnidad de Cristo Rey en 1925. Ese año el obispo de Roma publicó su encíclica *Quas primas*, en la cual se asienta que el reinado de Jesucristo tendría no sólo una dimensión espiritual, sino también temporal: “erraría gravemente el que negase a Cristo-Hombre el poder sobre todas las cosas humanas y temporales, puesto que el Padre le confirió un derecho absolutísimo sobre las cosas creadas, de tal suerte que todas están sometidas a su arbitrio” (Pío XI, 1925, núm. 15). Con estas palabras el Reinado Social de Cristo, se convirtió en la bandera según la cual, los valores del catolicismo tendrían que abarcar todos los aspectos de la vida social de las naciones y no solo lo relativo a lo espiritual, con esto la religión tendría que tener un lugar preeminente en la normatividad de las sociedades.

Estos planteamientos inspirarían a los católicos a concebir una sociedad ideal en la que toda comunidad humana debía reconocer esta soberanía de Jesucristo sobre todas las cosas. Como consecuencia de

la convicción de que todos los individuos, ya sea separados o unidos en una nación, están bajo la potestad de Cristo, Pío XI pedía: “no se nieguen, pues, los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo si quieren conservar incólume su autoridad y hacer la felicidad y la fortuna de su patria” (Pío XI, 1925, núm. 16). Estas palabras contradecían totalmente el proyecto de Estado laico, ya que incluso los gobernantes debían rendir testimonio público de sumisión a Cristo Rey. La institución de esta festividad era prácticamente un instrumento para oponerse al laicismo:

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes y pondremos un remedio efficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios (Pío XI, 1925, núm. 23).

Cristo Rey fue una figura promovida por el papado para reafirmar el ideal de predominio de lo religioso en las cuestiones de Estado, lo cual fue pieza clave para el auge de numerosos movimientos y regímenes políticos que se consideraban a sí mismos como católicos durante las décadas siguientes alrededor del mundo. Con estas palabras, el papado daba respaldo a todos aquellos que luchaban contra la laicización y la separación entre Iglesia y Estado. Cristo Rey se convirtió en el símbolo de la lucha contra los enemigos de la cristiandad, como lo ejemplificó el caso de los cristeros en México o del franquismo en España. Si los gobernantes de todo el mundo afirmaban su vasallaje a la soberanía de Cristo, se logra-

rían sociedades que mantuvieran en el lugar que le correspondía al Soberano de todo y, pues las leyes se ajustarían a los valores cristianos, se aspiraría a naciones más prosperas y justas.

Esta serie de convicciones fue una de las bases más importantes de los proyectos de nación católica desarrollados en buena parte del mundo durante el siglo XX y reflejaban la aspiración de la Iglesia Católica de mantenerse como pieza clave de la sociedad, permaneciendo unida al Estado e influyendo en las normatividades sociales sobre la base de preceptos religiosos, oponiéndose tajantemente a la modernidad secularizadora. Los Estados católicos, al respetar los derechos de Cristo Rey y propiciar la negación de la libertad religiosa para los no católicos, serían de hecho el ideal político de muchos católicos fieles a las consignas papales, al menos hasta antes del pontificado de Juan XXIII, a partir del cual esta actitud de la Iglesia tendría un giro radical.

### **La *Dignitatis humanae* y el cambio de actitud de la Iglesia con respecto a sus relaciones con el Estado y la libertad religiosa**

Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II y lo continuó su sucesor Paulo VI. Como se ha mencionado, fue un acontecimiento fundamental para la modificación de diversos criterios dentro del catolicismo. Uno de los documentos más revolucionarios fue la declaración *Dignitatis humanae*, la cual adoptó un nuevo modo de ver la libertad religiosa que rompió con los esquemas de los papas anteriores al afirmar que ningún poder gubernamental puede imponer convicción religiosa alguna y que la libertad de profesar cualquier religión es parte de los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Con esto se condenaba de manera tácita los Estados confesionales y se aceptaba e incluso se aconsejaba la separación Iglesia-Estado, una actitud opuesta a la de los pontífices anteriores. La libertad religiosa, según esta declaración,

Consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros dentro de los límites debidos (Paulo VI, 1991, p. 438).

De esta manera se olvidaba la idea de que la religión verdadera tenía derechos superiores a los de las demás expresiones espirituales, dejando una mucho más amplia libertad a la conciencia individual. Esto propició

una expresión totalmente diferente e innovadora de lo que debía ser la actitud del Estado ante lo religioso:

La protección y promoción de los derechos inviolables del hombre es un deber esencial de toda autoridad civil. Debe, pues, la potestad civil tomar eficazmente a su cargo la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos con leyes justas y otros medios aptos, y facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa [...] si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas. Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos (Paulo VI, 1991, p. 442).

Esta nueva actitud tuvo como consecuencia la demolición de los argumentos sobre los que se sustentaban los Estados católicos, especialmente los más autoritarios como la España de Francisco Franco, los cuales se quedaban sin la justificación moral que hasta entonces les había otorgado la autoridad eclesiástica. Con esta transformación, el papado aceptaba la separación Iglesia-Estado y por lo tanto la laicización liberal con todas sus consecuencias, lo cual sería para los lefebvristas una abominable claudicación, algo reprobable y absolutamente condenable. Este giro en materia de libertad religiosa es posible que se haya dado como una manera de apuntalar los argumentos de la Iglesia contra los países donde la religión era perseguida (como era el caso de países del bloque comunista), así como para mejorar las condiciones y las premisas del diálogo ecuménico. Es muy dudoso que se haya dado para beneficiar la extensión del catolicismo en los países no cristianos, pues a partir del Concilio Vaticano II el proselitismo fue dejado de lado en el trabajo de evangelización con el fin de que éste se concentraran en mayor medida en labores asistencialistas y sociales.

### **Marcel Lefebvre y su postura sobre las disposiciones del Vaticano II en materia de las relaciones Iglesia-Estado**

Marcel Lefebvre estuvo entre los primeros en denunciar lo que consideraba prácticamente una impiedad y una herejía. Para él, la idea de que

la única religión verdadera es la católica debía prevalecer por el bien de las almas y el Estado estaba obligado a reconocerlo, tal como lo habían exigido Pío IX, León XIII o Pío XI: “afirmar que todas las religiones son caminos hacia Dios, o que el Estado no está calificado para hacer un juicio acerca de la verdad de tal o cual religión, es decir necesidades tales que confinan con la herejía llamada indiferentismo: indiferentismo del individuo o del Estado respecto a la verdadera Religión” (Lefebvre, 2002, p. 205). Es de interés observar esta condena del indiferentismo del Estado; para Lefebvre el Estado no podía ser neutral en algo tan fundamental para la vida de los ciudadanos como su salvación eterna, y el régimen político que actuara de esa forma se convertía en un gobierno ateo que atentaba contra las almas de aquéllos por quienes debería velar. Esa laicización de los Estados estaba causando la propagación de religiones falsas y por tanto obstaculizando el logro de la vida eterna de numerosas almas, como señalaba el arzobispo con un ejemplo concreto:

Colombia era en 1966 todavía un país al 95 % católico; se debía a que el Estado en su Constitución prohibía la propagación de las sectas protestantes, lo cual significó una ayuda inapreciable para la Iglesia católica. Al proteger la fe de los ciudadanos, estas leyes y estos jefes de Estado habrían contribuido a llevar al Cielo a millones de individuos, que tendrán la vida eterna gracias a esas leyes y únicamente gracias a ellas. Pero ahora en Colombia se acabó. Esta ley fundamental fue suprimida a instancias del Vaticano. ¡En aplicación de la libertad religiosa del Vaticano II! (Lefebvre, 2002, p. 205).

En el pensamiento de Marcel Lefebvre, las políticas gubernamentales podían incidir en la salvación de las almas, y para él era un crimen que las leyes de un país tradicionalmente católico dejaran la puerta abierta a la propagación de la herejía; era como permitir legalmente que se propagase un virus mortal. El Estado católico, ahora condenado por la propia autoridad romana, era la mejor solución para evitar que se difundiera el error y por tanto que las almas simples e ignorantes cayeran en él, por lo que un régimen político confesional, “sin recurrir a medidas extremas o insoportables, tiene que procurar que no se difundan los errores y que el protestantismo y las sectas no vayan corroyendo poco a poco la unidad de la fe católica del país. Esto acabaría destruyendo no sólo a la Iglesia, sino también derrocando al gobierno católico” (Lefebvre, 2004, p. 249). En estas líneas se añade el argumento de la unidad religiosa de un país; este elemento sería recurrente en numerosos ideólogos católicos que promovieron una actitud de rechazo a toda religión ajena a la de la mayoría

de la población, al ver en ella un riesgo de división entre los componentes de la nación, lo cual podría debilitarla.

Lefebvre se lamentaba del triunfo de la laicización y de la separación entre lo religioso y lo político, ya que veía en ello la base de la difusión del ateísmo en la sociedad:

la separación de la Iglesia y el Estado –que ahora se acepta y que a veces se considera como la mejor solución– ha hecho penetrar poco a poco el ateísmo en todos los ámbitos de la sociedad y hay que admitir que buena parte de los católicos –e incluso sacerdotes– ya no tienen una idea clara del lugar que ocupa la religión católica en la sociedad civil. El laicismo lo ha invadido todo (Lefebvre, 2003, p. 46).

Tal situación traería como consecuencia el olvido de Dios y el arrinconamiento de lo espiritual, sumiendo a los ciudadanos en la indiferencia hacia lo ultraterreno, algo que llevaría a las naciones a la apostasía generalizada y al desprecio de la misma divinidad.

Para Marcel Lefebvre, la Iglesia y el Estado son dos sociedades distintas por sus respectivos fines, del uno el bien temporal y de la otra el espiritual; sin embargo, señalaba la existencia de materias en las que sus funciones se empalmaban y que por lo tanto debían trabajar en concordancia y, cuando hubiera algún conflicto entre ambas potestades, la Iglesia era la que debía prevalecer:

En las cuestiones mixtas, la Iglesia, teniendo en cuenta la superioridad de su fin, tendrá la primacía [...] el régimen de unión y de armonía entre la Iglesia y el Estado supone un orden y una jerarquía, es decir, una jurisdicción indirecta de la Iglesia sobre lo temporal, un derecho indirecto de intervención de la Iglesia en las cosas temporales que normalmente dependen del Estado (Lefebvre, 2002, p. 116).

Con esto Lefebvre hace recordar los llamados de León XIII y Pío XI a favor de la preeminencia del poder espiritual sobre el temporal; la Iglesia debía tener la prioridad, ya que su objetivo es el sumo bien: la salvación de las almas.

Por otro lado, Lefebvre condenaba la concepción promovida por el Concilio Vaticano II de que la Iglesia era una asociación como cualquier otra de la sociedad civil, ya que “la Iglesia no es sólo una sociedad legítima; es una sociedad perfecta y suprema que no puede, sin blasfemia y grave injusticia, ser asimilada a las otras asociaciones de la sociedad civil” (Gambra, 2001, p. 143). Lo dicho aquí concuerda con el planteamiento

de superioridad de lo religioso sobre lo temporal; la Iglesia merecía un tratamiento especial en la sociedad en razón de su propósito espiritual.

Un rasgo importante de la concepción de lo político en Marcel Lefebvre fue su creencia en la conspiración judeo-masónica. Si bien pocas veces habló sobre los judíos, quizá por un sentido de prudencia política, el prelado siempre atacó sin miramientos a la masonería. Para él, la libertad religiosa era una victoria de los masones, ya que esta concepción no era de ningún modo de derecho natural, sino que se originó en los filósofos del siglo XVIII (Locke, Rousseau o Voltaire). Señaló también una ocasión en que el masón Yves Marsaudon en 1965 declaraba su esperanza de que el Concilio estableciese la aceptación de la libertad religiosa, tal como ocurrió (Tissier, 2010, pp. 363-364). Con el Concilio Vaticano II muchos de los ideales liberales de la masonería eran ahora promovidos por la cúpula eclesiástica, lo cual, según el arzobispo, representaba un logro de enormes proporciones para los enemigos de la Iglesia y en especial para los masones.

La doctrina sobre la libertad religiosa tenía su base en una concepción que ponía en primer lugar el respeto a la dignidad de la persona humana. Para Lefebvre éste era un nuevo dogma impuesto por el Vaticano II, “detrás del que se perfilaba la primacía del hombre sobre Dios y el destronamiento de Cristo; a ese dogma innovador la Iglesia tendría que someterle su verdad, sus instituciones, su culto y finalmente su sacerdocio” (Tissier, 2010, p. 370). El énfasis de la Iglesia después del Concilio Vaticano II en la salvaguarda de la dignidad de la persona humana era para Lefebvre un signo del abandono de la idea de que Dios es lo central en la Iglesia. El hombre fue colocado como figura preponderante en los fines de la institución eclesiástica, destronando a Dios. Con esto la Iglesia estaría más atenta a lo material que a lo espiritual, desvirtuando y opacando así su misión más importante, el bien de las almas.

Marcel Lefebvre planteaba que la solución a los problemas de justicia social era la recuperación de la unidad entre Iglesia y Estado, ya que así los gobiernos actuarían movidos por la conciencia cristiana y una búsqueda más sincera del bien común:

Hay que insistir también sobre el vínculo íntimo entre la función temporal del Estado y la religión, pues ahí es donde se sitúa realmente la clave de muchos problemas que hoy preocupan a los gobiernos y a la misma Iglesia: problemas de justicia social, de hambre, de regulación de los nacimientos, etc... Es algo ilusorio tratar tales problemas fuera de una concepción católica de la sociedad; se podrían atacar momentáneamente ciertos desórdenes o resolver algunos problemas locales,

pero eso no sería atacar la raíz de las llagas de la humanidad. Hay que decir y repetir lo que la Iglesia ha proclamado siempre: la solución de los problemas sociales es el Reinado Social de Nuestro Señor Jesucristo (Lefebvre, 2011, p. 339).

La preponderancia de los preceptos espirituales en los espacios públicos de la sociedad es el ideal del lefebvrismo, por lo que esto sería solo el primer paso para el logro de una auténtica justicia social inspirada en los valores cristianos, en naciones regidas bajo gobiernos que respetaran el lugar de Dios y que reconocieran la importancia de la salvación de las almas, algo que resulta prácticamente utópico en un mundo mayoritariamente secularizado pero que era todavía considerado como factible por Marcel Lefebvre y sus seguidores.

### La condena por parte del lefebvrismo de la democracia y el liberalismo

El pensamiento de Marcel Lefebvre, además de su rechazo de la separación Iglesia-Estado, implicaba el rechazo del liberalismo y la democracia parlamentaria:

El liberalismo político y social es el reino del individualismo. La unidad de base del liberalismo es el individuo. Éste es considerado como un sujeto absoluto de derechos (los «derechos humanos») sin referencia alguna a los deberes que lo ligan a su Creador, a sus superiores o a sus semejantes. Particularmente sin referencia a los derechos de Dios. El liberalismo borra todas las jerarquías sociales y naturales, y al hacerlo deja finalmente al individuo solo y sin defensa frente a la masa, de la cual no es más que un elemento (Lefebvre, 2002, pp. 34 y 35).

El individualismo liberal era opuesto al modelo corporativo de antiguo régimen, además de que subvertía el sentido de jerarquía y por lo tanto la conciencia de la autoridad suprema de Dios. El liberalismo, para Marcel Lefebvre, había dejado al individuo en absoluta autonomía y propiciado la rebeldía contra su creador, y por lo tanto obstaculizaba la salvación eterna. La democracia liberal había destruido la referencia a la autoridad divina en los gobiernos sentando las bases de la apostasía generalizada de las naciones, por lo cual Lefebvre lamentaba que ya no existieran monarquías verdaderamente cristianas que respetasen los derechos de la única religión verdadera. El liberalismo coloca al individuo como rey, con base en la doctrina de la soberanía popular absoluta,

y considera ilegítimo todo régimen que reconozca que el poder viene de Dios.

Lefebvre no sólo afirmó en repetidas ocasiones su simpatía por las monarquías del antiguo régimen sino que, con base en argumentos de Santo Tomás de Aquino, propuso una democracia no liberal, la cual se sustentaría ciertamente en el principio de soberanía popular pero reconociendo lo siguiente:

El poder reside en el pueblo, sí, pero ni original ni definitivamente: es de Dios que viene el poder al pueblo, de Dios autor de la naturaleza social del hombre y no de los individuos-reyes; (esta democracia también se caracterizaría porque) los derechos de Dios (y los de su Iglesia en una nación católica) son puestos como fundamento de la constitución. El decálogo es entonces el inspirador de toda la legislación (Lefebvre, 2002, pp. 73 y 74).

En las líneas anteriores se observa una idea de democracia *sui generis* en la cual predomina la concepción del “derecho divino” como fundamento del poder político, el cual facilitaría que la moral católica fuera la base de la legislación política, asegurando así una mayor influencia tanto de los principios católicos como de la Iglesia como institución en la sociedad.

Eran pocos los regímenes políticos que después del Concilio Vaticano II se autoidentificaban como cristianos o pretendían sustentarse en una democracia no liberal y respetuosa del derecho divino; no obstante, uno de éstos fue la dictadura militar que gobernó Argentina entre 1976 y 1983. Lefebvre manifestó en algunas ocasiones su simpatía con este régimen, debido a su énfasis en el sentido de la jerarquía y a su anticomunismo que había organizado una eficaz cruzada contra los enemigos del catolicismo en el país sudamericano. Como un ejemplo de estas simpatías se pueden mencionar las siguientes declaraciones:

La Argentina se encontraba al borde la anarquía [...] con asesinatos y secuestros; la gente se preguntaba si la próxima bala no sería para ellos [...] en ese instante se formó un gobierno a cuyos miembros no conozco personalmente; pero sé, en cambio, que son todos buenos cristianos y que, por lo tanto, actúan con espíritu cristiano (Senta Lucca, 1977, p. 101).

Independientemente de la valoración que se pudiera hacer en torno a estas declaraciones, era evidente que el discurso a favor de la defensa del Occidente cristiano frente a la barbarie comunista, usado por diver-

sos regímenes militares sudamericanos, tendría que encontrar simpatías entre los católicos tradicionalistas y desde luego entre uno de sus más connotados líderes como lo fue Marcel Lefebvre.

### Algunos ejemplos de las posturas de los seguidores de Marcel Lefebvre

El pensamiento en materia política de Marcel Lefebvre comentado en los apartados anteriores ha sido la norma para sus seguidores, aglutinados tanto en la Fraternidad Sacerdotal San Pío X como en la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, al igual que para sus simpatizantes que, aun cuando no pertenecieran a alguna de estas congregaciones, se sentían solidarios con los puntos de vista del arzobispo francés. En este sentido se puede observar algunos rasgos de antiliberalismo y antilaicismo en sacerdotes pertenecientes o cercanos a las asociaciones mencionadas.

En enero de 2009, cuando Benedicto XVI levantó la excomunión a los cuatro obispos miembros de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X ordenados por Marcel Lefebvre en 1988, el nombre de uno de ellos resaltó por sobre los demás debido a ciertas declaraciones en las que ese prelado se manifestaba en contra de lo que él consideraba la imposición de la mentira en torno a la masacre de judíos durante la Segunda Guerra Mundial; su nombre es Richard Williamson. De origen inglés, Williamson no sólo se había atrevido a dudar públicamente de la relevancia y del número de muertos en la denominada *Shoah*, sino que también en alguna ocasión dio muestras de sus cuestionamientos a la democracia liberal:

¿Cómo es posible que la masa de gente, como ocurre hoy en Occidente, sostenga la creencia casi religiosa de que el único gobierno aceptable es el gobierno por el pueblo o «democracia»? para la Iglesia Católica, democracia no significa que el pueblo se gobierne a sí mismo, sino que el pueblo elija al gobernante sobre quien la autoridad para gobernar al pueblo descienda de Dios (Bochaca, *et al.*, 2010, pp. 154-155).

Aquí Williamson no hace más que renovar la propuesta sobre la democracia respetuosa del derecho divino que ya había propuesto en su momento Marcel Lefebvre, mostrando así continuidad con el pensamiento político de su mentor.

Williamson podría considerarse como un creyente en la denominada “conspiración judeo-masónica”, que además de proclamar la necesidad de que se reconozca la soberanía de Cristo sobre las sociedades se ha

opuesto a la democracia liberal y ha considerado que la crisis económica global es parte de un complot:

Que Dios, Su Hijo y su Iglesia, que es una y verdadera, sean de hecho soberanos es la razón que explica por qué [...] la soberanía del pueblo es necesariamente una mentira; la «democracia» no es la única forma aceptable de gobierno, esta crisis económica fue planificada para promover los intereses de los enemigos de la soberanía de Dios (Bochaca, *et al.*, 2010, p. 156).

Richard Williamson actualmente es líder de la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre y cuenta con seguidores en varios países, varios de los cuales consideran que la Fraternidad Sacerdotal San Pío X ha entrado en compendias con el Vaticano y ha soslayado la importancia de la conspiración judeo-masónica.

Sin haber pasado por las filas de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, Monseñor Emilio Silva de Castro, sacerdote brasileño que fuera decano de la facultad de derecho de la Universidad Gama Filho y profesor, entre otras instituciones, de la Universidad del Estado de Guanabara, del Instituto Superior de Derecho Canónico y de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, así como profesor visitante de la Universidad Autónoma de Guadalajara (fundada y dirigida por el grupo anticomunista de los Tecos), se identificaba plenamente con la aversión a la separación entre Iglesia y Estado de Marcel Lefebvre, al igual que con su oposición a la nueva doctrina sobre libertad religiosa. Reflexionando sobre el caso de España durante las postrimerías del franquismo, escribió lo siguiente:

En España, nación católica con catorce siglos de unidad religiosa y confesionalidad católica y muy fecunda vida cristiana y apostólica en todo el mundo, el clero progresista liberal, que no los enemigos exteriores de la Iglesia, al amparo de la «libertad religiosa» preconizada por el Concilio y apoyado por la Santa Sede y por Pablo VI, presiona al Jefe del Estado para la abolición del excelente y modélico Concordato de 1953; elimina la confesionalidad católica; demanda y exige la separación Iglesia y Estado y al final se da una Constitución atea, que el episcopado y el clero progresistas aprueban y elogian como modelo (Silva, 1991, p. 9).

Silva de Castro lamentaba que fueran los propios miembros de la jerarquía eclesiástica quienes hubiesen promovido, como consecuencia de las nuevas directrices del Vaticano II, el fin del Estado autoritario funda-

mentado en el nacionalcatolicismo franquista, un paradigma de lo que un Estado católico debería ser y que fuera alabado incluso por las autoridades papales preconciarias.

Por otro lado, Silva de Castro proponía, en lugar de una libertad religiosa, una tolerancia restringida a las religiones ajenas al catolicismo, para así poder preservar lo que él llamaba “la unidad católica”, elemento esencial y deseable en una nación que conservase en la mayoría de la población la profesión de lo que consideraba la única religión verdadera:

La Unidad católica [...] no elimina el pluralismo rectamente entendido. Esa Unidad y el Estado confesional que la salvaguarda, con grandes beneficios para el bien común y felicidad de toda la comunidad cristiana de la nación, tolera que en privado y sin coacción alguna cada uno practique su religión, impidiendo tan sólo el ejercicio público ostensivo y cualquier suerte de proselitismo sectario (Silva, 1991, p. 94).

De esta manera, en contraposición con la doctrina sobre libertad religiosa que proclamó el Concilio Vaticano II, la cual exigía no imponer limitación alguna a la expresión de la religiosidad de todo ser humano independientemente de su credo, Silva de Castro proponía una tolerancia restringida que evitara la manifestación pública y la difusión de otras expresiones religiosas no católicas, y de esta manera sólo el catolicismo tuviera el derecho de ocupar ese espacio público para así favorecer el mantenimiento de una sola fe en la nación regida por un Estado confesional.

El sacerdote Dominique Bourmaud, miembro de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X, en un estudio que desarrolla la tesis lefebvrista de que el modernismo (doctrina que pretendía reconciliar al catolicismo con las filosofías de la modernidad condenada por el papa San Pío X) se apoderó de la Iglesia como consecuencia del Concilio Vaticano II, se declara también en contra del fin de los Estados católicos y de la restricción religiosa:

Gracias a la libertad religiosa, los últimos países católicos, España, Colombia, algunos cantones de Suiza e Italia, se vieron obligados a la laicización del Estado. Gracias a la libertad religiosa el divorcio se introdujo en esos países. Gracias a la libertad religiosa los niños ya no podrán aprender que tienen un Padre en el cielo que los ama. Gracias a la libertad religiosa, las sectas y los nuevos movimientos religiosos brindan una respuesta fácil de usar a los católicos desorientados por el huracán conciliar. Gracias a la libertad religiosa, más de sesenta millones de católicos del continente sudamericano ya han apostatado (Bourmaud, 2006, p. 355).

Las directrices del Vaticano II no sólo han sido las responsables de la secularización de los Estados para Bourmaud, sino que también han causado la pérdida de diversos valores morales del catolicismo en la sociedad, propiciando entre otros aspectos las legislaciones que permiten el divorcio, elemento disgregador de las familias y negador de la indisolubilidad del matrimonio sacramental. Asimismo, Bourmaud se queja de que el Estado ya no proporcione educación religiosa a los niños, afirmando que la enseñanza laica haría perder la fe a los infantes, y finalmente denuncia como un mal grave la difusión de las falsas religiones, factor de división en las sociedades que en otro tiempo eran totalmente católicas y elemento de perdición de las almas.

El mismo Bourmaud comenta en torno a la manera en que Italia dejó de ser un Estado confesional:

Pablo VI, en 1976, preparó el tratado de 1984 para derogar el artículo que especificaba que Italia reconocía a la religión católica como única religión de Estado [...] tal abandono del primado de Cristo Rey en la sociedad debía abrir las puertas a medidas laicistas que se difundieron en países otrora cristianos: el divorcio y el aborto por decisión unilateral del Estado, la enseñanza no obligatoria del catecismo en las escuelas (Bourmaud, 2006, p. 372).

En la misma línea que Marcel Lefebvre, Bourmaud considera que la laicización del Estado es un mal gravísimo que propicia la descristianización de las sociedades y por tanto la apostasía de los individuos. Desde este punto de vista, el laicismo ha sido un factor determinante en la indiferencia respecto al cumplimiento de las normas morales del catolicismo, lo cual ha venido a traer la decadencia espiritual a las sociedades otrora católicas, algo en lo que el Concilio Vaticano II y sus directrices tienen una enorme responsabilidad.

### **Aspectos de las relaciones del lefebvrismo con algunos movimientos políticos**

Como reflejo de las expresiones ideológicas manifestadas en los apartados anteriores, es posible rastrear algunas conexiones tanto de Marcel Lefebvre como de algunos de sus seguidores con ciertos movimientos no sólo de carácter cívico-religioso, como Ciudad Católica de Jean Ousset, los Caballeros de Nuestra Señora de la Orden del Rouvre o Una Voce (Tissier, 2010, pp. 428, 429 y 432), al menos de forma temporal, sino también de tendencia nacionalista autoritaria y conservadora radical en algunos

países del mundo. En el caso de Francia, por ejemplo, algunos autores han señalado la militancia de algunos seguidores de Lefebvre en el Front National de Jean-Marie Le Pen. Un ejemplo es Bernard Anthony (Milza, 1987, p. 349; Gallego, 2004, p. 350, y Díaz y Orella, 2015, p. 87), quien en el seno del partido fue uno de los máximos representantes de las tendencias tradicionalistas católicas y fundador del diario *Présent* y de los comités de Chretiené-Solidarité.

No obstante lo anterior, debe de tomarse en cuenta que el Front National es un movimiento que, aunque se opone a la inmigración musulmana con argumentos relacionados con los efectos nocivos que ésta pudiera tener en la pérdida de los rasgos de la identidad cristiana de Francia, agrupa en su interior distintas corrientes, varias de ellas de corte laicista, y no se puede identificar como reivindicador del nacionalismo católico. El mismo Marcel Lefebvre llegó a manifestar que aunque no era criticable la militancia de sus fieles en el partido de Le Pen, éste no se ajustaba del todo al ideal político del Estado católico. Para el arzobispo, el líder político nacionalista era una “personalidad política cuyo valor admiraba y cuyo combate político dejaba que la gente apoyara, pero en el que comprobaba un desconocimiento del Reinado Social de Cristo” (Tissier, 2010, p. 570).

La relativa adhesión de algunos lefebvristas al Front National puede comprenderse también a la luz de la relativa simpatía que en su juventud el propio Marcel Lefebvre tuvo hacia la Action Francaise de Charles Maurras, antes de que ésta fuera condenada por Pío XI (Tissier, 2010, p. 63), y a la admiración que sintió por la figura del Mariscal Philippe Pétain, a cuya tumba en la isla de Yeu llegó a acudir para asistir a misas en su memoria.

Desde 2011 llegó a la presidencia del Front National Marine Le Pen, quien al parecer pretende moderar el discurso del partido y entre otros aspectos se propone hacer planteamientos más acordes a la laicidad (Díaz y Orella, 2015, pp. 95 y 97), lo cual puede ser un factor de alejamiento de los militantes lefebvristas.

Durante sus visitas a España en diciembre de 1975, marzo de 1978 y octubre de 1986, Marcel Lefebvre tuvo contactos con Blas Piñar y su movimiento reivindicador del franquismo, Fuerza Nueva. Cabe aclarar que Piñar no era fiel de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X, pues aun pese a sus posturas integristas y anticomunistas, siempre se mantuvo en la obediencia a los papas posteriores al Concilio Vaticano II. No obstante, y a pesar de que haber recibido al arzobispo en la sede de Fuerza Nueva le generó algunos conflictos en el interior de su partido (Piñar, 2001, p. 175; Piñar, 2004, p. 156), Blas Piñar expresó en varias ocasiones su admiración por quien para él representaba una valiente lucha en defensa de la fe.

Cuando el prelado francés falleció, se publicó una editorial en la revista *Fuerza Nueva* que decía entre otras cosas:

Con la muerte de Marcel Lefebvre desaparece uno de los hombres que más seguridad ha mostrado en sus palabras y forma de pensar. En tiempos en los que todo se relativiza y en los que las tendencias más progresistas de la Iglesia apuntan hacia una fe sin cimiento religioso, las palabras de Lefebvre les sonaron a muchos como una necesaria mirada buscando raíces puras de la Iglesia (Piñar, 2001, p. 193).

Para el caso de Argentina, aunque Lefebvre en 1976 expresó elogios al régimen militar por haber restaurado “el orden y la paz” (Senta Lucca, 1977, p. 58), no se puede hablar de una relación directa con el gobierno de Rafael Videla, pues inclusive cuando el arzobispo francés visitó el país sudamericano en ese mismo año no hubo ningún encuentro con funcionarios del gobierno ni existió ninguna consideración especial por su estancia en el país (Macin, 1977, p. 133). No obstante, sí es posible conocer los contactos que tuvo con algunos discípulos del sacerdote antijudío Julio Meinvielle, como Andrés de Asboth y Roberto Gorostiaga (Tissier, 2010, p. 581), directores de las revistas *Verbo* y *Roma*, respectivamente. Se ha señalado que el entonces vicario general del ejército argentino Victorio Bonamin simpatizaba con Lefebvre (Senta Lucca, 1977, p. 88). No obstante, se desconoce si en la visita ambos clérigos tuvieron algún encuentro.

Por lo que respecta a Brasil, es preciso mencionar que dos de los más cercanos colaboradores de Lefebvre en el Concilio Vaticano II y aún más adelante, los obispos Antonio de Castro Meyer y Geraldo de Proença Sigaud, fueron cercanos a la organización Tradición, Familia y Propiedad, de Plinio Correa de Oliveira (Tissier, 2010, pp. 321-322). Estos obispos colaboraron en publicaciones y en actividades anticomunistas, algunas de las cuales estuvieron relacionadas con el ambiente de oposición al régimen de Joao Goulart, considerado como procomunista, que fue derrocado por las fuerzas armadas en 1964.

En México, la “agrupación reservada anticomunista” de los Tecos, fundadores de la Universidad Autónoma de Guadalajara, tuvo un papel notorio en la llegada al país de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X, pues algunas de las personas ligadas con dicha organización apoyaron a los sacerdotes tanto con contactos personales como con recursos económicos y el préstamo de domicilios particulares para sus las celebraciones litúrgicas, además de que algunas de las primeras vocaciones mexicanas que se suscitaron para la comunidad sacerdotal lefebvrista, fueron las de jóvenes formados ideológicamente precisamente con los Tecos.

No obstante, la relación entre la Fraternidad Sacerdotal San Pío X y la organización secreta con sede en Guadalajara ha tenido diversos altibajos y no ha estado exenta de momentos rípidos y complejos. Durante los años ochenta, los Tecos, a la vez que apoyaron en parte el establecimiento del lefebvrismo en Guadalajara, también fomentaron la presencia de comunidades sedevacantistas, que para entonces rechazaban las posturas del arzobispo francés. En 1989 surgió una grave división entre seminaristas y sacerdotes en el seminario de La Reja (Argentina), cuando algunos jóvenes, presuntamente ligados con los Tecos, denunciaron un supuesto caso de infiltración judía en la Fraternidad (Martínez, 2015, p. 55). Después de este hecho, se dio un enfriamiento de las relaciones entre los Tecos y los lefebvristas, aunque al menos en la capital de Jalisco, desde de los años noventa y hasta la fecha, continúa la asistencia de personas vinculadas con la Universidad Autónoma de Guadalajara a la capilla de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X.

Alfonso Ayala (2006) ya ha mencionado la frecuente doble militancia que se da entre algunos miembros y antiguos miembros de organismos relacionados con los Tecos y el tradicionalismo católico. No obstante, dentro de los Tecos y aún en el seno de la misma familia Leño (la cual puede considerarse como el núcleo principal de la agrupación) existe hasta la actualidad una libertad de elección de posturas tradicionalistas, pues desde hace algunos años no sólo hay en sus filas seguidores de Marcel Lefebvre, sino que existen tanto sedevacantistas ligados con la Sociedad Sacerdotal Trento como feligreses de la Fraternidad Sacerdotal de San Pedro que obedece a los papas posconciliares. Juan José Leño Espinosa, quien organiza desde el año 2000 y hasta la fecha los "Foros Fe y Ciencia" en la Universidad Autónoma de Guadalajara, donde se suele invitar a intelectuales católicos como Antonio Caponetto, Alfredo Sáenz, Miguel Ayuso, Raul Leguizamón y Rafael Breide Obed, es feligrés de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, y los libros de las editoriales de los Tecos Asociación Pro-Cultura de Occidente y Folia Universitaria, que difunden el pensamiento del nacionalismo católico integrista y las gestas de los cristeros se pueden encontrar, en 2015, en las librerías de las capillas lefebvristas no sólo en Guadalajara sino en varias partes de México.

Los ejemplos anteriores son una muestra de cómo algunos lefebvristas, al plantear un Estado fundamentado en lo religioso y opuesto al laicismo liberal, buscan expresarse políticamente a través de la simpatía o militancia en movimientos de corte nacionalista autoritario que comparten su oposición no sólo al liberalismo, sino al comunismo y en general a la modernidad desacralizadora.

## Algunos elementos relativos al financiamiento del lefebvrismo

No es el objetivo del presente trabajo ofrecer información profunda sobre la obtención de recursos económicos para las labores de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X. Éste es un tema particularmente complejo y difícil de investigar, dado el hermetismo con que en general las asociaciones religiosas manejan la cuestión de las fuentes de sus recursos económicos. Aunado a lo anterior, es muy común, tanto en entrevistas orales como en documentos, leer u oír el argumento de que dependen de bienhechores, en muchos casos anónimos, cuyas aportaciones pueden variar desde algunos pesos en las limosnas en cada misa hasta el donativo de terrenos y propiedades. A pesar de ello, se presentarán algunas líneas generales que pueden dar pistas para una ulterior investigación sobre el asunto.

Desde sus orígenes, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, y por supuesto desde que Marcel Lefebvre fue suspendido *a divinis*, no se ha visto beneficiada por los recursos de los obispados donde se ha establecido; de hecho, las cooperaciones de los simpatizantes del arzobispo francés han sido desde la fundación de la congregación en 1970 la fuente principal de recursos económicos que ha permitido el crecimiento de la agrupación. No se dispone de datos para determinar la pertenencia social de los feligreses, pero se puede afirmar que quienes donan recursos a la Fraternidad Sacerdotal San Pío X provienen de las más variadas capas sociales. En la biografía de Marcel Lefebvre escrita por su discípulo Bernard Tissier de Mallerais es posible encontrar desde el relato de una mujer que enviaba por giro postal tres dólares al mes hasta menciones de fuertes donativos de miembros de la nobleza europea, como por ejemplo el de la condesa escocesa Claude Kinnoull (Tissier, 2010, pp. 424-425, 579).

La donación de terrenos y propiedades también se ha dado con cierta frecuencia, como lo ejemplifica el caso de los terrenos y construcciones que posteriormente se convertirían en la sede del seminario de Écône, los cuales fueron adquiridos por un grupo de feligreses relativamente adinerados del cantón suizo de Valais conformado por Roger Lovey (abogado y miembro de un partido demócrata cristiano local), Gratien Rausis (hijo de un político local), Alphonse Pedroni (dueño de una cantera que proveyó parte del material para la construcción del seminario), Marcel Pedroni (empresario, hermano del anterior), Guy Genoud (quien después se desempeñó como político y parlamentario) (Tissier, 2010, pp. 467-470). Este grupo de amigos compró lo que después sería el edificio del seminario de Écône para donar todas las instalaciones a la Fraternidad Sacerdotal San

Pío X, y ahí fuera posible fundar el principal centro de formación mundial de sacerdotes de la congregación.

En México, concretamente en el poblado de Zapotiltic, Jalisco, la primera sede de la Fraternidad en el país, fue construida en una propiedad donada por las hermanas María Isabel y Ana María Contreras Villalvazo, acondicionada para casa de retiros y que recibió el nombre de Casa de San Rafael Arcángel.<sup>2</sup> Como ya se dijo, está el caso de la organización de los Tecos de Guadalajara, que en su momento ha ayudado a los sacerdotes lefebvristas tanto proporcionándoles domicilios privados de sus militantes donde poder celebrar sus misas como apoyándolos con donativos para el funcionamiento cotidiano. La familia Leaña, que durante décadas ha sido el principal núcleo de poder de la organización, es dueña no solo de la Universidad Autónoma de Guadalajara, una de las universidades privadas más costosas de Jalisco, sino también de empresas turísticas, inmobiliarias y deportivas. Sin embargo, no existe un donativo tan importante en lo económico, según el testimonio del padre Jorge Amozorrutia,<sup>3</sup> quien menciona que los Leaña no hicieron ninguno especialmente elevado para la construcción de la capilla de San Atanasio de la capital jalisciense, y que en general no se les recibe mayor aportación más que las que realizan individualmente mediante limosnas, como lo haría cualquier feligrés. Como puede observarse éstos son sólo ejemplos muy concretos de casos en que los lefebvristas han conseguido financiamiento y apoyo material de diversa naturaleza.

## Conclusiones

El lefebvrismo como uno de los sectores más representativos del tradicionalismo católico, a través de los planteamientos de su líder Marcel Lefebvre, se opuso a la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, entre otras razones porque consideró que favorecía la equiparación de la verdad con el error y contradecía el deber de promover el Reinado Social de Cristo; es decir, la influencia de los preceptos religiosos en las leyes civiles. Con la doctrina posconciliar en torno a la libertad religiosa se contradijo además la enseñanza de los papas anteriores a Juan XXIII y se abdicó de la responsabilidad de la Iglesia de mantenerse firme sosteniendo los derechos de Dios y la religión verdadera respecto a su papel en la comunidad política.

<sup>2</sup> Entrevista Jaime Bernabé-Austreberto Martínez, 13 de septiembre de 2014.

<sup>3</sup> Entrevista Jorge Amozorrutia-Austreberto Martínez, 6 de febrero de 2015.

Ante la laicización de los regímenes y la aceptación del fenómeno secularizador por las máximas autoridades eclesiásticas implícita en las nuevas directrices emanadas del Concilio Vaticano II, Marcel Lefebvre proponía conservar el antiguo ideal de unidad entre la Iglesia y el Estado con el fin de propiciar una sociedad en que los valores religiosos tuvieran la primacía. A ellos se asocia su condena tajante del liberalismo y de la democracia parlamentaria. Estos planteamientos opuestos a ciertos aspectos de la modernidad han sido heredados por varios de sus seguidores y discípulos, quienes dentro o fuera de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X y de la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre continúan promoviendo los beneficios que para ellos representaría un Estado confesional. El modelo de una sociedad sacralizante y teocéntrica ha dejado de ser el ideal para la autoridad de la Iglesia después del Concilio Vaticano II, pero se mantiene como una propuesta política válida entre los seguidores del lefebvrismo, y más aún en los años recientes en que la indiferencia religiosa crece en numerosos países, lo cual es para estos núcleos tradicionalistas una consecuencia de las claudicaciones en refirmar la verdad que ha tenido la autoridad oficial de la Iglesia.

Parte de esta serie de planteamientos del lefebvrismo tiene sus raíces en la convicción de que existe sólo una religión verdaderamente revelada por Dios y que ésta sería la Católica. Esta creencia implicaría la intolerancia hacia todas las demás religiones por ser falsas y conducir a la perdición eterna de las almas, lo que en consecuencia llevaría a exigir al Estado aceptar esta convicción y actuar en consecuencia, sentando así las bases para que las sociedades se rijan por las normas morales de la única fe reveladas por el mismo Dios.

El Concilio Vaticano II representó el fin del respaldo de la máxima autoridad católica romana, el Papa, a estas convicciones de supremacía religiosa, lo cual debilitó a varios regímenes que sustentaban su política en un respaldo público de lo religioso. El derrumbe de éstos fue lamentado por los lefebvristas, y se responsabilizó de ello a los virajes que había propiciado el Concilio Vaticano II en los modelos de concepción política que los católicos tomaban como punto de orientación.

Esto representó una revolución inaceptable para los lefebvristas, quienes se consideran los últimos cruzados de la verdad en una Iglesia cuyas autoridades actuales no deben ser obedecidas porque han caído en el error. Las posturas del actual Papa Francisco, que ha representado desde su ascensión al pontificado en 2013 no sólo la continuidad, sino una profundización en sentido progresista de la apertura propiciada al mundo moderno en la Iglesia desde el Concilio Vaticano II, es para los lefebvristas la confirmación de que Roma ha claudicado en su deber de proclamar

la necesidad del Reinado Social de Cristo. En caso de que se confirmen con hechos algunas innovaciones papales que hasta el momento han quedado sólo en el discurso, varios núcleos conservadores que hasta el momento se mantienen bajo la obediencia del Vaticano podrían sentirse atraídos por el discurso del lefebvrismo.

En la postura de los seguidores de Marcel Lefebvre se observa una oposición férrea a la norma de la modernidad que considera necesaria la separación Iglesia-Estado, con lo que se observa que el lefebvrismo, además de ser una expresión religiosa, también tiene implicaciones políticas, pues considera necesario involucrarse en la crítica del entorno sociopolítico para determinar si éste es o no propicio a la salvación de las almas. Evidentemente, el liberalismo, según ese discurso, sería una ideología opuesta a tal propósito, por lo que los lefebvristas tendrían la obligación de oponerse a un orden que arrincona la difusión de la fe al ámbito de lo privado. La religión tendría de ese modo implicaciones en lo político, por la pugna entre el modelo confesional y el modelo laicista en la actuación del Estado con respecto a la religión.

Lo anterior podría servir de sustento a ciertas posturas políticas que respaldarían medidas autoritarias ajenas a la democracia, las cuales si bien son minoritarias y hasta cierto punto marginales en la actualidad, podrían resultar atractivas en ciertas coyunturas que propicien la desconfianza de la población, especialmente en países europeos y latinoamericanos, hacia los representantes de regímenes que aun diciéndose democráticos no representan los intereses mayoritarios de una sociedad llena de incertidumbre, que podría verse atraída en un momento dado por las convicciones firmes y absolutas que ofrecen corrientes religiosas como la de los lefebvristas.

### Fuentes y Bibliografía

Ayala Muñoz, A. (2006)

“Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara”, *Grieta*, vol. 1, núm. 2, Universidad de Guadalajara, mayo-octubre de 2006, pp. 54-65.

Bochaca, J., *et al.* (2010)

*El obispo Williamson y el otro negacionismo*. Barcelona: Ojeda.

Bourmaud, D. (2006)

*Cien años de modernismo, genealogía del concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Fundación San Pío X.

Cárdenas, E. (1992)

*La Iglesia en Hispanoamérica en el siglo xx*. Madrid: Mapfre.

- Díaz Nieva, J. y J. L. Orella Martínez (2015)  
*De Le Pen a Le Pen, el Front National camino al Eliseo*. Madrid: Schedas.
- Gallego, F. (2004)  
*Neofascistas, Democracia y extrema derecha en Francia e Italia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Gambra, J. M. (2001)  
*Monseñor Lefebvre, vida y doctrina de un obispo católico*, prol. de R. Calderón Bouchet, Buenos Aires: Ediciones del Grial.
- Gregorio XVI. (1832)  
*Carta encíclica Mirari vos*. Recuperado de <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432>
- Hobsbawm, E. (1995)  
*Historia del Siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Lefebvre, M. (2002)  
*Le destronaron. Del liberalismo a la apostasía: la tragedia conciliar*. México: Voz en el Desierto.
- Lefebvre, M. (2003)  
*Carta abierta a los católicos perplejos*. México: Voz en el Desierto.
- Lefebvre, M. (2004)  
*Soy yo, el acusado, quien tendría que juzgaros*. México: Voz en el Desierto.
- Lefebvre, M. (2011)  
*Cartas pastorales y escritos*. México: Voz en el Desierto.
- León XIII. (1885)  
*Carta Encíclica Inmortale Dei*. Recuperado de: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html)
- Lewis Gaddis, J. (2011)  
*Nueva historia de la Guerra Fría*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Macin, R. (1977)  
*Monseñor Lefebvre, el obispo maldito*. México: Posada.
- Martínez Villegas, A. (2015)  
 Fragmentación católica sedevacantista en Guadalajara, *Estudios Jaliscienses*, El Colegio de Jalisco, núm. 99, febrero de 2015, pp. 52-63.
- Milza, P. (1987)  
*Fascisme Français*. Paris: Flammarion.
- Morales, J. (2012)  
*Breve historia del Concilio Vaticano II*. Madrid: Rialp.
- Paulo VI (1991)  
 Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*. Documen-

- tos completos del Vaticano II*. 13ª. edición. México: Clavería, 1991, pp. 437-449.
- Piñar, B. (2001)  
*Por España entera*. Madrid: Fuerza Nueva.
- Piñar, B. (2004)  
*Así sucedió*. Madrid: Fuerza Nueva.
- Pío IX. (1864)  
*Carta encíclica Quanta cura*. Recuperada de <http://mercaba.org/Papas/pio9-01.htm>
- Pío XI. (1925)  
*Carta Encíclica Quas primas*. Recuperada de [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html)
- Powaski, R. E. (2011)  
*La Guerra Fría, Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*. Barcelona: Crítica.
- Saranyana, J. I. (dir.) y C.J. Alejos Grau (coord.). (2002)  
*Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, vol. III. Madrid: Iberoamericana.
- Senta Lucca, J. (1977)  
*Lefebvre, el antipapa*. México: Contenido.
- Silva de Castro, E. (1991)  
*Libertad religiosa y Estado católico*, Prol. R. Gamba, Guadalajara: Asociación Pro Cultura de Occidente.
- Tissier de Mallerai, B. (2010)  
*Monseñor Marcel Lefebvre, la biografía*, México: Voz en el Desierto.

### Entrevistas

- Entrevista Jaime Bernabe-Austreberto Martínez, 13 de septiembre de 2014.
- Entrevista Jorge Amozorrutia-Austreberto Martínez, 6 de febrero de 2015.

Recibido: 21/06/2015. Aceptado: 19/10/2015