



SECCIÓN CULTURA POLÍTICA: ESTADO, ÉLITES Y DISCURSOS EN COSTA RICA, SIGLOS XIX-XX

El comportamiento político-electoral del clero católico en Costa Rica: un ejemplo de legitimidad y sostén del «status quo» (1921-1936)

The Political-Electoral Behavior of the Catholic Clergy in Costa Rica: An Example of Legitimacy and Support of the «Status Quo» (1921-1936)

O comportamento político-eleitoral do clero católico na Costa Rica: um exemplo de legitimidade e suporte ao «status quo» (1921-1936)

*José Aurelio Sandí Morales**

Resumen: Este artículo explica cómo el comportamiento del clero costarricense y las acciones realizadas por la Santa Sede, en torno a los procesos político-electorales, fueron un factor legitimador del orden establecido en Costa Rica entre 1921 y 1936. El artículo es una muestra más de las colaboraciones entre la jerarquía católica y los gobernantes del país, en el caso particular del sostén que la cúpula católica dio a los comicios electorales y al orden imperante. Ello demuestra que el proceso de secularización que se procuró llevar adelante en Costa Rica no fue de ruptura y distanciamiento entre ambos poderes, sino algo más complejo y particular. En el estudio propuesto se realizó el análisis cualitativo de las fuentes consultadas de los diversos archivos vaticanos, archivos eclesíasticos de San José y Alajuela y Biblioteca Nacional.

Palabras claves: Iglesia Católica; Santa Sede; Gobierno de Costa Rica; elecciones; relación Estado-Iglesia; historia.

Fecha de recepción: 12/01/2020 - *Fecha de aceptación:* 16/02/2020

* Costarricense. Doctor en historia por la Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Italia. Magister. Profesor e investigador en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional (UNA), Sede Central «Omar Dengo», Heredia, Costa Rica. Miembro investigador del Instituto de Investigaciones Históricas «Mons. Bernardo Augusto Thiel», San José, Costa Rica. Correo electrónico: jose.sandi.morales@una.cr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5950-6626>.

Abstract: This article explains how the behaviour of the Costa Rican clergy and the actions carried out by the Holy See around the political-electoral processes were a legitimizing factor of the order established in Costa Rica between 1921 and 1936. The article is one more sample of the collaborations between the Catholic hierarchy and the rulers of the country, in the particular case of the support that the Catholic leadership gave to the electoral elections and the established order. This shows that the secularization process that was tried to carry out in Costa Rica was not one of rupture and distancing between the two powers, but something more complex and unique. The proposed study was carried out thanks to the qualitative analysis of the sources consulted from the various Vatican archives, ecclesiastical archives of San José and Alajuela and the National Library.

Keywords: Catholic Church; Holy See; Government of Costa Rica; elections; State-Church relationship; history.

Resumo: Este artigo explica como o comportamento do clero costarricense e a atuação da Santa Sé em relação aos processos político-eleitorais foram um fator de legitimação da ordem estabelecida na Costa Rica entre 1921 e 1936. O artigo é mais uma amostra das colaborações entre a hierarquia católica e os governantes do país, no caso particular do apoio que a direção católica deu às eleições eleitorais e à ordem vigente. Isso mostra que o processo de secularização que se tentou realizar na Costa Rica não foi de ruptura e distanciamento entre os dois poderes, mas algo mais complexo e particular. O estudo proposto foi realizado graças à análise qualitativa das fontes consultadas dos diversos arquivos vaticanos, dos arquivos eclesiásticos de San José e Alajuela e da Biblioteca Nacional.

Palavras chaves: Igreja Católica; Santa Sé; Governo da Costa Rica; eleições; Relação Estado-Igreja; história.

Introducción¹

La realidad de Costa Rica durante las décadas de 1920-1930 era la de un país que con sus altos y bajos transitaba por la ruta de la modernidad. Como lo han demostrado otras investigaciones, la clase gobernante costarricense, a finales del siglo XIX y primera mitad del XX, procuró que el país alcanzara, en cierta medida, esa modernidad tan deseada.² Esta se caracterizaba por darle un valor agregado a elementos como la autonomía del sujeto, la libertad

1 Este trabajo es un avance de un proyecto de investigación que el autor desarrollará en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional, sobre la secularización en el siglo XIX y parte del XX. Por ende, con más razón que nunca es un documento que está abierto a la discusión académica, unido a que sus conclusiones en algunos temas podrán cambiar con el avance del análisis. Se aclara que en esta oportunidad se ha decidido trabajar, en su mayoría, con fuentes eclesiásticas con el fin de comprender en mayor medida la opinión de la jerarquía católica en temas de participación política y defensa del orden establecido.

2 Patricia Fumero, *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica: 1850-1914* (San José, Costa Rica, EUCR: 2005).

individual; pero también a discursos sobre la democracia, la libertad de conciencia, el avance en las ciencias, la educación, el entretenimiento, las vías y los medios de comunicación; sin olvidar la modernización de las ciudades con la llegada de servicios como el alcantarillado y la luz eléctrica, entre otros. Lo anterior se dio de la mano de la llegada de espacios de sociabilidad como los clubs, los teatros, los cines, los bares, los restaurantes, entre otros.³ Sin embargo, hubo un elemento que, aunque tuvo cambios, permaneció en la sociedad y la mentalidad costarricense y este fue la relación de unión colaborativa entre el Estado y la jerarquía de la Iglesia católica.

Es un hecho comprobado para la historia de Costa Rica, que en este país no existió la separación Estado-Iglesia. De igual manera, es un hecho consabido que, en el país, el proceso de secularización fue menos traumático para la sociedad, si se compara con otras realidades de América Latina, como lo son los ejemplos clásicos de Guatemala⁴ y México.⁵ A la vez, no se debe perder de vista que ninguno de los casos de secularización y laicización fueron idénticos y, más bien, cada caso debe ser analizado en sí mismo porque presenta sus peculiaridades⁶ y Costa Rica no fue la excepción. Por ejemplo, en este país el clero católico fue colaborador constante y asiduo en la tarea de controlar las almas, pero también en el sostén y reproducción del sistema imperante. Sin embargo, esto no borra que existió un intento por secularizar a la sociedad, pero también de secularización de la misma Iglesia católica costarricense.

El proceso denominado como la modernidad en Occidente durante el siglo XIX y parte del XX se caracterizó, entre muchas cosas, por «caminar» en unión con otros procesos como la secularización y la laicidad. La secularización no es, como se ha creído, la imposición directa por parte del Estado de cierto tipo de políticas a la Iglesia católica en general. Es más bien, como lo deja claro Roberto Di Stefano, «Un complejo proceso de cambio cultural que afecta todos los ámbitos de la vida cotidiana, de la económica a la ciencia y de la política al arte, y que influye sobre la formulación de políticas de Estado».⁷ Proceso que se da poco a poco y no mediante un cambio drástico y, en este sentido, Costa Rica es ejemplo claro de ello. Nadie puede negar que la élite costarricense pro-

3 Florencia Quesada Avendaño, *La modernización entre cafetales. San José, Costa Rica, 1880-1930* (San José, Costa Rica: EUC, 2011).

4 José Cal Montoya, «La Iglesia católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1879-1931», en: *Independencias, Estados y política(s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario*, ed. por David Díaz Arias y Ronny Viales (San José, Costa Rica: Centro de Investigaciones de América Central, 2012), 89-101.

5 Roberto Blancarte, «Laicidad y secularización en México», en: *La modernidad religiosa. Europa latina y América en perspectiva comparada*, coord. Jean-Pierre Bastian (México: FCE, 2004), 45-60.

6 Roberto Di Stefano, «Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine», en: *La laïcité en Amérique latine*, ed. por Arnaud Martin (París, Francia: L'Harmattan, 2015), 11-47.

7 Roberto Di Stefano, «El pacto laico argentino (1880-1920)», *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, n.º 8 (2012): 80-89, <http://historiapolitica.com/boletin8/>.

curó distanciarse de la jerarquía católica, pero vio en su momento la utilidad que esta le representaba en tareas como el dominio de sus habitantes, y por eso, entre otros aspectos, continuaron unidas, pero procurando delimitar de mejor manera los radios de acción de cada poder. Como muestra, ya no se observó a los sacerdotes organizando procesos electorales, esto lo hizo la clase burócrata del sistema estatal. Esto no quiere decir que el clero en general se ausentara de participar en dichos procesos. Por ejemplo, aún después de las leyes de 1884, así como la reforma constitucional de 1895 sobre el uso de elementos religiosos en campañas políticas, tanto los gobernantes y el mismo pueblo siguieron viendo a los sacerdotes y a la misma Iglesia como un actor político de primer orden. Por ello, los sacerdotes participaron en las contiendas electorales de muy diversas maneras, pero siempre dejando claro la legitimación del sistema electoral, pues las críticas a comicios fraudulentos y la exclusión de cierto tipo de personas de los padrones electorales fueron casi nulas por parte de los ministros ordenados de la fe católica.

Por lo anterior se formula la siguiente interrogante: ¿Cómo la participación político-electoral del clero católico y la posición de La Santa Sede ante estos fueron un elemento de legitimación del orden imperante político-electoral y económico en Costa Rica entre 1921 y 1936? Esto, a causa de que, a pesar del intento secularizador de la sociedad costarricense, la unión entre ambos poderes continuó y la clerecía católica siguió siendo piedra angular en el sistema de control gubernamental en Costa Rica. Esto se dio gracias a la existencia de un «pacto laico» que permitía dicha unión y colaboración constante entre ambas instituciones. Dicho concepto se entiende, según lo expone el historiador argentino Roberto Di Stefano, como:

un consenso más o menos implícito o explícito entre poder secular y poder religioso, lo que no impide que la definición del pacto pueda generar -como casi siempre parece que ocurre- controversias y resistencias. El punto de acuerdo es, en efecto, el resultado de una determinada relación de fuerzas que define un modelo de laicidad entre otros posibles, aceptado, o cuanto menos tolerado, en tanto que solución de compromiso.⁸

Es desde esta premisa teórica que se desea analizar el presente artículo. Lo anterior, a causa de que se procura comprender cómo fue el comportamiento del bajo clero, la jerarquía católica costarricense y los enviados papales a estas tierras, así como el proceder de Roma en torno a la participación política de los sacerdotes. El marco dentro de lo comprendido como «pacto laico» es el espacio de acción que permitió a ambas instituciones tener relaciones de cercanía, colaboración y legitimación mutua de sus actos sin dejar por fuera que se

8 Di Stefano, «El pacto laico», 83.

dieran controversias, pero también los intentos de ambas partes por injerir dentro de rangos de acción específicos de cada poder. Por ello, se estudiarán cuatro comportamientos específicos, las indicaciones y acciones que tomaba la cúpula católica costarricense en torno a sus sacerdotes en los años electorales, el proceder del bajo clero en el periodo electoral, lo informado por el representante del Santo Padre para América Central a La Santa Sede y el proceder de Roma ante los comicios, y en medio de todos estos elementos, observar el proceder de los fieles católicos.

El periodo estudiado inicia en el año de creación de la provincia eclesiástica de Costa Rica hasta la elección presidencial de León Cortés Castro: 1921-1936. El primer motivo que justifica esta selección es la relativa poca cantidad de trabajos en torno a esta temática en dicho periodo.⁹ El segundo motivo fue analizar el comportamiento del episcopado costarricense en este lapso; pero, en particular, por ser la primera vez que en Costa Rica habían cuatro obispos titulares con cargos dentro de sus fronteras, como lo fueron: para la silla arzobispal Josefina, Mons. Rafael Otón Castro Jiménez (1921-1939), en la de Alajuela, Mons. Antonio Monestel Zamora (1921-1937), en el vicariato apostólico Mons. Agustín Blessing Prinsinger (1922-1935) y luego de su muerte Mons. Carlos Alberto Wollgarten Kejeljan (1935-1937) y en la Internunciatura Apostólica: Mons. Giovanni Marengo (1917-1922), Mons. Angelo Rotta (1922-1925), Giuseppe Fietta (1926-1930) y Mons. Carlo Chiarlo (1932-1940), estos últimos cuatro con el encargo diplomático-religioso para Costa Rica y el área centroamericana.¹⁰

Concluir en 1936 responde a un motivo en particular. En dicho año se cierra la consulta de documentos en los archivos vaticanos sobre Costa Rica y no se desea de nueva cuenta dejar un análisis a la mitad, donde se indique que se desconoce el proceder y parecer de Roma por no tener las fuentes disponibles. Por ello se ha decidido llegar hasta este año en la investigación. Se desea aclarar

9 Existe un trabajo sobre el periodo próximo anterior (1913-1921) al actual que habla de la inserción socio-política de la Iglesia católica. El texto expone cómo mediante los elementos religiosos, la jerarquía católica procuró guardarse un espacio en el ámbito político y social de Costa Rica. Para más detalle se recomienda leer: Esteban Sánchez Solano, «La guía espiritual en tiempo de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)», *Revista Estudios*, n.º 29, (2014): 1-31, <https://doi.org/10.15517/re.v0i29.17813>. Sobre el tema de la participación del clero católico en política en el periodo acá analizado existen dos tesis presentadas en la Universidad de Costa Rica que son las siguientes: Crecencio Cabanillas, «Los sacerdotes de la Arquidiócesis de San José y su actuación en la sociedad 1921-1939» (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1985) y Alicia Osorno Contreras, *et al.*, «El Estado costarricense y la Iglesia católica de Costa Rica 1900-1939» (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1994). De ambos textos, el que está mejor documentado y con un aparato más crítico es la tesis de Osorno Contreras y otros. Por su parte, la de C. Cabanillas es un texto que, en ocasiones, presenta poco análisis y conclusiones relativamente simplistas. Por lo anterior, el presente trabajo pretende ser un insumo más para comprender la realidad del momento en el tema que atañe al rol del clero católico como legitimador del orden imperante.

10 José Aurelio Sandí Morales, «Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936», *Revista Espiga*, vol. 15, n.º 32 (2016): 81-102, <https://doi.org/10.22458/re.v15i32.1581>.

que en el presente estudio no se abordará el tema del catolicismo contra las ideas socialistas y comunistas que se dieron luego de la década de 1930. Lo anterior, porque el tema es tan amplio que no se podrá analizar cómo se desea en este espacio, pues requiere una investigación por aparte dada su amplitud. A causa de esto, cualquier cosa que se indique acá será superficial y sin mayor análisis, pues dicha confrontación «toca» un espectro muy amplio de elementos, como lo son: el político, el social, el teológico y hasta doctrinal.¹¹ Ahora bien, se procederá al análisis propuesto.

La prohibición para participar en política de los sacerdotes católicos ¿Un hecho real o solo un espejismo?

Con la reforma constitucional de 1895, a causa de lo sucedido con el partido Unión Católica entre 1891-1894,¹² se estableció la prohibición del uso de propaganda política que involucrara elementos religiosos. En sí, el artículo 36º de la Constitución decretó lo siguiente: «No se podrá, sin embargo, hacer en ninguna forma propaganda política por clérigos o seglares invocando motivos de religión o valiéndose, como medio, de las creencias religiosas del pueblo».¹³ Lo anterior no quiere decir *per se* que un sacerdote no podía participar en política,¹⁴ lo que se restringía era el uso de elementos religiosos con fines propagandísticos. Por su parte, el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, en su artículo 656, propiciado y avalado por La Santa Sede, indicó lo siguiente en referencia a la participación política de los sacerdotes:

-
- 11 Sobre este tema existen dos trabajos de Iván Molina en particular, pero que presentan la carencia de una consulta asidua a las fuentes eclesíásticas, ya que se centró solo en ver lo publicado en el semanario «El Eco Católico» y «El Mensajero de Clero». Acción que provoca, en dichos textos, una ausencia significativa del modo de proceder, pensar y actuar por parte del clero católico y sus fieles. Si bien, tanto el semanario como la revista mensual dejan ver una parte del parecer de la jerarquía católica contra las ideas comunistas no es su «totalidad». Por ejemplo, Molina no ve el discurso entorno a devociones como el Sagrado Corazón de Jesús, Cristo Rey y a San José como elementos contra el discurso socialista-comunista, que toma fuerza en Costa Rica en la década de los 30 del siglo XX. Esto se da porque no consultó la correspondencia, ni la expedida ni la llegada a las diócesis del país, ni el parecer de La Santa Sede, que era la que influenciaba más sobre esos temas, además de no investigar en las cartas pastorales, circulares, entre otros documentos episcopales. Iván Molina Jiménez, «Catolicismo y comunismo en Costa Rica (1931-1940)», *Revistas Desacatos*, n.º 22 (setiembre-diciembre, 2006): 157-172, <https://doi.org/10.29340/22.625>; Iván Molina Jiménez, *Anticomunismo reformista* (San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 2009).
 - 12 Esteban Sánchez, «La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)» (Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, 2013).
 - 13 Constitución política de 1871, con las reformas hechas antes del 2 de julio de 1943. Clotilde Obregón, «Las Constituciones de Costa Rica» Tomo IV (San José, Costa Rica: EUCR, 2007), 27.
 - 14 Otros trabajos como el ya citado de Osorno Contreras es un ejemplo claro y preciso de que, en el periodo, por ejemplo, entre 1900-1939, los sacerdotes católicos fueron parte de la vida política de este país. Acto que ejecutaron al ser candidatos a diputados, diputados y generadores de opinión con sus propuestas a favor o en contra de un candidato u otro.

Absténgase el clero prudentemente de las cuestiones, tocante a asuntos meramente políticos y civiles, sobre los cuales, sin salir de los límites de la ley y la doctrina cristiana... Absténgase, pues los sacerdotes de tratar o discutir estos asuntos en público, ya sea fuera del templo, ya sea, y con razón, en el púlpito. Esto no ha de entenderse, como si el sacerdote hubiera de guardar silencio acerca de la gravísima obligación, que tiene todo ciudadano... por el mayor bien de la religión, de la patria y del Estado; pero una vez declarada la obligación general, no favorezca el sacerdote a un partido más que a otro, salvo que uno de ellos sea abiertamente hostil a la Religión.¹⁵

En lo que respecta a determinaciones por parte de la jerarquía de Iglesia católica costarricense, el Sínodo de 1910, llamado por Mons. Juan Gaspar Stork, tenía una posición muy clara respecto de la participación del clero en política. En el capítulo XXI titulado «De las relaciones con la autoridad civil», el artículo n.º 119 establecía que: «Los Curas y Vicarios no tomarán ningún participio en los asuntos del orden puramente civil, á no ser que para ello hayan recibido autorización por legítimo nombramiento, el cual no será aceptado sin previo permiso del Ordinario». Unido a ello, el número 121 indicaba de manera precisa a los sacerdotes que su rol en la sociedad era el de: «ser el hombre de todos destinado a unir los ánimos, no à dividirlos; ha demostrarse siempre el defensor de los derechos de la Iglesia».¹⁶

Las tres disposiciones, ya fuera la Constitución Política, el Concilio Plenarío Latinoamericano o el Sínodo Diocesano, no prohibían la participación del clero en política de manera esencial, mas sí restringían su accionar y su comportamiento en torno a luchas políticas y electorales. El decreto civil prohibía la utilización de motivos religiosos para hacer política. La norma del Concilio solicitaba no involucrarse en política en la medida de lo posible y que no se utilizara el templo y el púlpito como elementos en las luchas electorales, siempre y cuando no existiera un partido completamente anti religioso. Todo esto en función del bien de la religión, la patria y el Estado. Por su parte, el Sínodo de 1910 rogaba no intervenir en temas civiles sin previa aprobación del Ordinario, pero también recordaba que el sacerdote debía ser elemento de unión y armonía en la sociedad, más que de división y discordia. Ante este panorama de normas de acatamiento obligatorio, se analizará el proceder de los Ordinarios titulares

15 Concilio Plenarío de la América Latina, *Actas y decretos del Concilio Plenarío de la América Latina* (Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1999), 367-368.

16 Diócesis de San José de Costa Rica, *Estatutos sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica* (San José, Costa Rica, Imprenta de Antonio Lehmann, 1910), 33-34. El Estatuto sinodal de 1924 de la arquidiócesis de San José no indica mayor cosa diferente al del año de 1910. Por lo anterior se trabaja con los decretados en el Sínodo de 1910. Sobre el Sínodo de 1924 consultar sus estatutos. Arquidiócesis de San José de Costa Rica, *III sínodo diocesano I arquidiocesano. Estatutos sinodales de la Arquidiócesis de San José de Costa Rica* (San José, Costa Rica, s.e., 1924), 1-240

residentes y los presbíteros en Costa Rica ante las contiendas electorales suscitadas durante el lapso estudiado, en su lógica legitimadora del orden imperante.

El primero de los obispos en estudio en dar una disposición directa y clara sobre la participación política de sus ministros ordenados para aquellos años fue Mons. Monestel, obispo de Alajuela. En los primeros días del mes de setiembre de 1921 y a causa de las elecciones de medio periodo que renovaban la mitad del Congreso Legislativo, comunicó al poder Ejecutivo que había prohibido a sus sacerdotes tomar posición política pública en la campaña electoral que se acercaba al indicarles «abstenga de entrar en la campaña política». Por esta razón, el prelado recibió, por parte de la «Secretaría de Culto», una carta en la que se le felicitaba y agradecía por su proceder, pues su acción debía ser «aplaudida por el clero y por los fieles de la Diócesis».¹⁷ De esta manera, el primer obispo de Alajuela prohibía la toma de posición política y la participación pública de cualquiera de sus sacerdotes en la próxima elección. Su proceder obedeció tanto a lo que indicaba la Constitución vigente, como lo establecido por el Concilio Plenario Latinoamericano, que era de acatamiento obligatorio para todas las diócesis de este territorio. Por su parte, la sede arquidiocesana de San José no emitió un documento diferente a los ya mencionados en sus primeros dos años, luego de su creación. Lo anterior a causa de la existencia del Sínodo de 1910 que había «tropicalizado» lo establecido en Concilio Plenario de 1899.

Los obispos, al conocer que la participación del clero era una realidad, tanto Castro, Monestel como Mons. Blessing —recién nombrado para la sede limonense en 1922—, se pusieron de acuerdo en un actuar común ante las elecciones presidenciales de 1923-1924. Los tres obispos se dieron a la tarea de publicar, de manera conjunta, circulares dirigidas al clero, pero con la obligación de ser leídas en las misas de domingo para que los fieles conocieran las disposiciones decretadas en torno a la participación del presbiterado en las contiendas electorales. Dichas circulares se publicaron en los años 1923, 1927,¹⁸ 1931¹⁹ y 1935.²⁰ La primera de ellas fue la publicada el 22 de abril de 1923. La idea principal era solicitarles a los sacerdotes residentes en el país evitar hacer manifestaciones públicas en la campaña electoral. Esto, con el argumento de que para el caso costarricense el periodo de las elecciones se convertía en un «tiempo

17 Archivo Eclesiástico de la Diocesis de Alajuela (AEDA), *Fondo Monseñor Monestel, 1921. Documentos recibidos* (San José, Costa Rica, 7 de setiembre de 1921), 000301010253.

18 Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (AHABAT), *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3 (San José, 11 de enero de 1927), s. f.

19 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3 (San José, 1931), s. f.

20 En este año el único cambio significativo que tuvo la circular fue que por el vicariato de Limón firmó Mons. Carlos Alberto Wollgarten, quien sucedió a Mons. Blessing a causa de la muerte de este en 1934. Como es obvio, este cambio fue menor, pues la circular fue la enésima muestra de unión, colaboración y sostén por parte de la jerarquía católica al sistema electoral costarricense y al orden imperante en el país, en sí, podían cambiar los hombres, pero no las ideas. AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1 (San José, 14 de agosto de 1935), f. 39.

borrascoso y crítico de nuestra vida social». ²¹ Esta idea se repitió de manera constante durante el periodo estudiado, por ejemplo, para 1931 se indicó que las elecciones se convertían en un tiempo de «intensas conmociones sociales». ²²

La circular enviada en 1923 fue la base de las subsiguientes, por eso se hará un análisis mayor de ella. El documento, en primera instancia, subrayaba la importancia del voto, el cual era presentado como una obligación de todos los costarricenses, los cuales debían participar de él porque solo así se podía elegir a «las personas más capacitadas para tan altos cargos... por el bienestar y felicidad de los pueblos confiados a nuestro Ministerio Pastoral». Este argumento es una excelente muestra de legitimación que la jerarquía de la Iglesia católica daba al sistema electoral instituido en Costa Rica y con ello al orden establecido, que sin duda corrobora la idea de la existencia de un «pacto laico» entre ambas instituciones. El punto es que el sistema electoral costarricense, para aquellos años, se caracterizó más por el fraude que por la transparencia electoral, ²³ pero sobre este tema la cúpula católica nunca indicó absolutamente nada, pues no era su principal interés. La jerarquía deseaba que sus sacerdotes no participaran en las contiendas electorales, no porque las considerara fraudulentas o amañadas, sino porque no quería verse inmiscuida en problemas con el gobierno de turno o el venidero. Además, indicaban a los presbíteros que para esos tiempos electorales que se convertían en periodos convulsos ellos debían acatar lo establecido por Roma, para poder seguir viviendo en paz y armonía, pues su rol en la sociedad era ser conciliador y no un elemento disruptivo.

Con la lógica de controlar las pasiones políticas del pueblo y del clero, el episcopado del país utilizó el magisterio de la Iglesia católica para tal fin. La circular de 1923 citó artículos del Concilio Plenario, entre ellos los artículos 656 y 657. Del artículo 657 le recordó a los presbíteros estar siempre en comunión con sus obispos al indicar que: «Para obtener más eficazmente esta concordancia, observe los Sacerdotes las instrucciones de los Ordinarios». ²⁴ Posteriormente se citó el artículo 656, para recordarle al clero abstenerse de tomar posición pública en las contiendas electorales, pues la *santa religión* ocupaba un puesto más alto que cualquier interés humano, por ende, se les recomendaba: «Absténganse, pues los Sacerdotes de tratar estos asuntos en público ya sea fuera del templo, ya sea, y con más razón, en el púlpito». Además, se les indicaban a los sacerdotes que ellos eran hombres de Dios, hombres del pueblo, su papel era el de propiciar la paz y no provocar la discordia. Para reforzar esta idea, los obispos recordaban

21 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1 (San José, 23 de abril de 1923), ff. 9-10v.

22 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1 (San José, 15 de setiembre de 1931), f. 21.

23 Iván Molina Jiménez, *Demoperfectocracia: la democracia pre-reformada en Costa Rica (1885-1948)* (Heredia, Costa Rica: EUNA, 2005), 269-329.

24 El texto original estaba en latín: «*Ordinarii collatis inter se consiliis, eam viam eligant quam magis in domino expedire indicaverit*». En: AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1 (San José, 23 de abril de 1923), f. 9.

el decreto 121 del Sínodo diocesano organizado por Mons. Stork. Dicho punto establecía que un sacerdote era un ciudadano que podía tener su propia opinión política, pero que debía: «mantenerse extraño a las agitaciones de los partidos», en la medida en que fuera esta posición un bien para la Iglesia. Por esta razón se solicitaba que el sacerdote «Debe ser el hombre de todos, destinado a unir ánimos no a dividirlos; ha de mostrarse siempre el defensor de los derechos de la Iglesia», razón por la cual debía comportarse como un «obrero de unión fraternal y no como representante de un partido».²⁵

El mensaje era claro y contundente, el rol del sacerdote era ser elemento de unión y no de discordia. Como representante de Cristo en la tierra dentro de los sacramentos, su vida debía estar por encima de las ambiciones y disputas humanas, pero también debía propiciar, garantizar y defender la armonía y orden establecido en el país por el bien de la patria. Como se verá, ninguna de las circulares fue en contra del orden imperante o el sistema electoral. El silencio sobre estos temas hace suponer que la jerarquía católica creía que el sistema era el idóneo y propicio. Por ello, los prelados Castro, Monestel y Blessing recomendaron, en sus circulares, un total de 8 puntos que debían seguir los sacerdotes en tiempos de campaña electoral para no alejarse de Dios, pero también para no romper el orden establecido, el cual de manera directa legitimaban.

El primer punto era la reiteración de que el clero evitara a toda costa participar en política. El segundo, dividido en dos, recordaba a los ministros ordenados que no podían tomar posición política y con ello usar el púlpito para dar fuerza a sus propias convicciones, a la vez establecía que era prohibido formar u organizar comités, clubs, asambleas y reuniones de carácter político. El tercer punto era solicitarles que, como miembros del clero, debían demostrar sabiduría y neutralidad ante las disputas políticas. El cuarto precisaba que el clero que tomó una posición política pública debía especificar que su interés estaba dirigido solo al bien de las cosas divinas y no a las humanas. El quinto punto detallaba que, en el caso de una intervención de un clérigo en política, esta debía haber estado en primera instancia aprobada por el obispo de la diócesis en la cual servía. El sexto era un llamado a los presbíteros a que motivaran a la ciudadanía al voto, pero que lo hicieran por la persona justa, aquella que procuraría «el mayor bien de la Religión y la Patria; pero declarada esa obligación general, absténgase de favorecer mas [*sic*] a un partido que a otro, <salvo que alguno de ellos sea abiertamente hostil a la religión> (Conc Pl. L. A. 656)». El séptimo punto afirmaba que solo el obispo o en causa de ausencia de este, el cabildo o el consejo de la diócesis podía declarar a un partido como hostil a la religión, no un sacerdote por su simple parecer. El octavo y último punto, más que una recomendación era una oración a Dios para que los vencedores de las elecciones fueran los mejores

25 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1 (San José, 23 de abril de 1923), f. 10.

hombres para el futuro de la república y de sus ciudadanos. Por esta razón, se indicaba que, desde el primero de mayo hasta el día de las elecciones, se debían rezar «las letanías del Sagrado Corazón de Jesús, después de los Rosarios de los Domingos en todas las Iglesias y Oratorios Públicos... que durante el mismo tiempo todos los sacerdotes agreguen en las Misas la colecta del Espíritu Santo, cuando lo permita la rúbrica».²⁶

Este proceder por parte del episcopado costarricense lo explica el deseo de mantener buenas relaciones con el gobierno civil. El accionar de los nuevos obispos estaba en sintonía con lo que deseaba el poder civil, el cual procuraba «evitar» la participación de los clérigos en política para impedir una división mayor y pugnas dentro de la sociedad costarricense, pues como es conocido, para dichas fechas el país se convertía casi en territorio de una guerra campal. Sin embargo, también era para impedir el uso de elementos religiosos que jugaran en contra de los liberales que pretendían el poder, en la campaña. Como bien lo ha indicado Miguel Picado, el Estado liberal «aceptaba de buena gana una Iglesia que no se metiera en política, cuando se trataba de política liberal, pero que interviniera en política, tratándose de política antiliberal, como fue el caso de los partidos Reformista y Comunista».²⁷ De igual manera, y paralelo a esta realidad, los obispos, en particular Castro y Monestel, presentaron un marcado desinterés en cuestiones de corte social. Ambos prefirieron evitar problemas con el poder civil para poder desarrollar su labor pastoral y evangélica. Por tanto, evitaron entrar en discusiones de carácter político y, con ello, lograr no enfrentarse con el gobierno sobre elementos como la pobreza, la democracia, la economía, entre otros aspectos. Idea que también estaba en concordancia con lo que solicitaba La Santa Sede para aquellos años en las relaciones de la Iglesia en general y los Estados.²⁸

El comportamiento de los obispos, antes mencionado, no fue nuevo en el país. Los últimos años de episcopado de Mons. Thiel se caracterizaron más por ser el de un pastor conciliador que el luchador que fue entre 1880-1895. Por su parte, la totalidad del episcopado de Mons. Stork fue dirigido por la lógica de evitar luchas con el poder civil, a fin de procurar estar en buenos términos con este. Por ende, el proceder de Castro, Monestel y Blessing no debe producir

26 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3 (San José, 23 de abril de 1923), f. 10.

27 Miguel Picado, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César* (San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones (DEI), 1989), 78.

28 Sobre la nueva postura de la Santa Sede sobre la relación con los Estados modernos, fuera en Europa como en América y otras partes del mundo, existen varios textos al respecto. Se citarán solo unos como referencia: Sabino Frigato, *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*, (Cantalupa, Effatà, 2007). Stefano Picciaredda e Vittorio Albeti, *Il mondo di Leone XII. L'incontro della Chiesa con il XX secolo* (Roma, Italia: Fondazione Liberal, 2006). Rudolf Lill, *Il potere dei Papi. Dall'età moderna a oggi*, (Roma-Bari, Italia: Laterza, 2010), 94-134. Daniele Menozzi, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)* (Brescia, Italia: Morcelliana, 2016), 18-63.

extrañeza, muestra de ello fue su reticencia a colaborar, de cualquier manera, con la propuesta política del partido Reformista, capitaneada por el sacerdote —sin ejercerlo ya— Jorge Volio.²⁹ En dicha oportunidad los obispos dieron la espalda a la idea de Volio, ejemplo que siguió un gran número del clero residente en el país. Aún más, Mons. Monestel fue drástico y excomulgó a todo aquel habitante y sacerdote de sus diócesis que ayudaran a Volio en sus planes políticos.³⁰ En sí, el episcopado evitó involucrarse con un partido en particular y más bien promovieron el desarrollo de grupos religiosos como las cofradías, el Apostolado de la Oración —asociación vinculada a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús— o las hijas de María, entre otros grupos, que abrir espacios para la discusión de temas sociales.

Sin embargo, luego de toda esta normativa y deseos del episcopado, imaginar que el clero no participaría en política era imposible. Los sacerdotes, como bien se sabe, participaron en política y externaron sus ideas en público. Un ejemplo claro de lo indicado se observa en el cuadro 1, en el cual se presenta un total de 13 diputados electos al Congreso entre los años de 1920 a 1936, algunos fueron electos en dos y hasta en tres ocasiones. Se debe aclarar que la mayoría de los sacerdotes³¹ que fueron elegidos entre el periodo 1921-1936 solicitaron los permisos respectivos, los cuales fueron concedidos por Castro o Monestel.³² Para ejemplificar los permisos solicitados se presenta el caso del sacerdote Mardoqueo Arce Rodríguez de la diócesis de Alajuela, quien solicitó a su obispo la intención de entrar en la lista de candidatos a diputados por un partido político, Monestel dio la autorización respectiva.³³ Acto seguido, Arce Rodríguez participó en la contienda y se convirtió en diputado por la provincia de Alajuela durante dos legislaturas seguidas, en 1936 y 1940.

29 Este trabajo no profundizará el tema de Jorge Volio por diversas razones. La principal de ellas es porque acá se estudia el comportamiento de la clerecía católica y para muchos, tanto en Roma como en el país, Volio estaba de manera tácita fuera de este grupo, pues lo consideraban un sacerdote en «fuga». Si bien se le mencionará en algunas ocasiones su obra no se analizará a profundidad porque requiere un solo trabajo para ello y este no es el caso. Sobre él se recomienda leer: Marina Volio, *Jorge Volio y el Partido Reformista* (San José, Costa Rica: EUNED, 1983). Gerardo Trejos (ed.), *Vida y Leyenda del General Volio* (San José, Costa Rica: Editorial Juricentro, 2008).

30 Sobre el caso de persecución a sacerdotes «volistas» como los casos de Juan Vilchez, Joaquín Vilaplana y Daniel Carmona y que fueron castigado por ello se recomienda consultar: Osorno Contreras, *et al.*, «El Estado costarricense», 164-173.

31 Del vicariato apostólico de Limón no hubo sacerdotes diputados porque esta porción de terreno era atendida por los lazaristas de la provincia de Colonia, Alemania, y en su mayoría eran de nacionalidad alemana.

32 Existieron casos en los cuales hubo sacerdotes que no solicitaron permiso y recibieron una llamada de atención por parte del arzobispo Castro, como fue el caso de presbítero Rafael Cascante. En otras ocasiones, el permiso a participar en política fue denegado, como fueron los casos de Manuel Gómez y José. M. Ramírez, a quienes se les negó argumentando la pena que han generado su participación en la campaña política. Alicia Osorno Contreras, *et al.*, «El Estado costarricense», 198-201.

33 AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1936. Documentos recibidos*. Palmares (9 de enero de 1936), 0003010160208.

Otro ejemplo de dichos permisos fue el dado en la arquidiócesis de San José. El sacerdote en cuestión fue Rafael Camacho, párroco de San Rafael de Heredia, quien le escribió al arzobispo que un grupo de honorables personas «secundadas por el Lic. Alfredo González Flores y por varios jefes del partido obrero» le habían propuesto la candidatura como diputado por dicho partido por la ciudad de Heredia. Camacho solicitaba el permiso indicando que: «Comprendo la sumisión y obediencia y respeto que debo a mi Prelado y por otra parte en cumplimiento de lo dispuesto en el código de la Iglesia suplico a su Señoría Ylustrísima [*sic*] la debida licencia para contestar afirmativamente a la propuesta por mis feligreses...».³⁴ La respuesta del obispo fue afirmativa, pero Camacho no resultó electo.

Los permisos gestionados por los clérigos demuestran dos elementos claros. El primero de ellos es que el clero participaba en la vida política del país durante los años analizados, por ende, afirmar, como han hecho varios autores,³⁵ que la participación del clero luego de las reformas «anticlericales» o de los sucesos acaecido después de 1894 se redujo a casi nada o se concentró al interior de los templos es errónea. El segundo aspecto es que durante el periodo denominado como liberal, los miembros de partidos políticos, no necesariamente afines al credo católico, solicitaban a un sacerdote su participación política. Esto muestra cómo un presbítero podía tener su contribución dentro del espectro político, pues era visto como una persona de respeto y capaz para desempeñar un puesto público de elección popular. Sin omitir que también eran personas que, al tener una representación dentro de la mentalidad de la ciudadanía, podrían traer a un partido en particular un caudal electoral significativo por el simple hecho de ser sacerdotes católicos. Ello hizo que fueran partidarios y hasta candidatos de los partidos liberales que surgieron en el periodo en estudio.

Es preciso indicar que los sacerdotes no solo participaron como candidatos a diputados, sino también de otras maneras. Una muestra de ello fueron las cartas de ciudadanos, grupos de personas y partidos políticos que llegaron a los despachos de Mons. Monestel, Mons. Castro, el internuncio de turno y a la misma Santa Sede, en las que se lamentaban de la participación de un sacerdote en la arena política o de haber expresado su oposición contra un candidato en particular, a quienes en ocasiones acusaban de liberales, ateos, comunistas, socialistas, entre otros «epítetos». Esta participación, sin duda alguna, debe ser entendida como parte de ese elemento legitimador del orden establecido y, en especial, en el campo electoral, pues a la fecha no hubo sacerdote que, en medio de su participación política, llamara a un cambio de sistema político, económico o electoral. Sus participaciones fueron, casi siempre, según los lineamientos establecidos por los liberales.

34 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 8, Folder 13 (San José, 18 de junio de 1934), ff. 11-13.

35 Cabanilla, «Los sacerdotes de», 124, 128-132.

Cuadro 1. Sacerdotes diputados al Congreso Nacional de Costa Rica entre 1894 y 1936

Nombre	Provincia a la que representaba	Períodos
Manuel Zavaleta Volio	Cartago y San José	1910 y 1912 (por Cartago) y 1920 (por San José)
David Valenciano Vargas	Alajuela	1920 y 1922
Carlos Meneses Brenes	Cartago	1920, 1928, 1930, 1938 y 1940
David Vargas	Alajuela	1920-1924 (suplente)
Jorge Volio Jiménez	Alajuela y San José	1922 y 1924 (por Alajuela) y 1926, 1928, 1932, 1934 y 1953 (por San José)
Joaquín González Zamora	Heredia	1924, 1926
Salomón Valenciano Murillo	San José	1924 y 1926.
José Rafael Cascante Vargas	Cartago	1928 y 1930-1932 diputado suplente por la provincia de Cartago
Juan Vicente Solís Fernández	Alajuela	1930 y 1932.
Claudio María Volio Jiménez	Cartago	1930 al 1934 (suplente por Cartago, 1934 al 1938 (propietario por Cartago)
Francisco de Jesús Mendoza	Cartago	1930-1932
Víctor Manuel Villalobos Brenes	Heredia	1930-1932
Mardoqueo Arce Rodríguez	Alajuela	1936-1940

Fuente: Elaboración propia, consulta de Osorno Contreras, Alicia, *et al.* «El Estado costarricense y la Iglesia católica de Costa Rica 1900-1939». Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1994; Óscar Lobo, *Sacerdotes diocesanos y religiosos en Costa Rica: 1800-2015* (San José, Costa Rica: Instituto de Investigaciones Históricas de la Arquidiócesis de San José, 2016).

El primer ejemplo de esta participación pública que se muestra fue la queja presentada por un grupo de ciudadanos de la comunidad de Desamparados. En una carta fechada el 12 de junio de 1923, y dirigida a Mons. Castro, este grupo de vecinos de Desamparados denunciaba al párroco de su comunidad por beligerancia política. Los quejosos exponían que el presbítero Elías Valenciano demostraba una participación «activa en la actual campaña eleccionaria, lo que va en menoscabo de los intereses religiosos de la comunidad y con peligro de la armonía y confraternidad de la familia desamparadeña». Este grupo le indicó al obispo que el envío de la carta no era para que fuera «castigado como de seguro merece, sino para evitar que en lo futuro no se repita» este tipo de comportamiento por

parte de miembros del clero.³⁶ En el año de 1927, se presentó un nuevo caso en la arquidiócesis de San José, este fue la llegada de un oficio al escritorio de Mons. Castro, firmado por el señor Manuel Castro Quesada³⁷ del partido Unión Nacional. En dicha misiva se comunicaba que el sacerdote de la comunidad de Acosta, Rubén García, estaba usando la «casa cural de ese pueblo...[para] reuniones de carácter político del Partido Carlista».³⁸ Ante esta acusación ya un poco más grave, la respuesta de la curia fue inmediata y mediante una carta fechada el 6 mayo de 1927 se le indicó a García lo siguiente:

Se ha recibido en esta curia una queja del señor don Manuel Castro Quesada referente a que Ud. hace propaganda política abiertamente a favor de un partido político. No sabemos aquí si la queja de ese señor, está basada en la verdad o en el capricho político.

De cualquier manera que sea, el Excmo. Señor Arzobispo me da instrucciones para decirle que procure ajustarse a la Circular que se envió al Clero con Motivos de esta campaña.³⁹

Las críticas contra la participación del clero en campañas electorales llegaron también al despacho del obispo de Alajuela. Como muestra de ello está una carta fechada el 15 de febrero de 1928, tres días después de las elecciones, en la cual el señor Clodomiro Figueroa le comunicaba al Ordinario de Alajuela que el sacerdote José Aguilar Ramírez, párroco de Esparta —Esparza—, había indicado a los fieles votar por Carlos María Jiménez, candidato del partido Republicano, bajo el argumento que el mismo obispo Monestel lo recomendaba como el idóneo porque haría respetar las normas de la Iglesia católica. El señor Figueroa terminaba la carta recordándole al obispo que, según las leyes electorales del país, en el punto 122, se prohibía la participación pública del clero en política.⁴⁰ En la carta firmada por Figueroa, si se analiza con atención, se observa una doble intencionalidad. La primera y más obvia era denunciar los actos del sacerdote y la segunda, que se encontraba un poco escondida era la de verificar si lo dicho por el padre Aguilar era el parecer del obispo. Según los índices del archivo de la diócesis de Alajuela no se indica que existiera respuesta al señor Figueroa, pero

36 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 7, Folder 3, 1923 (San José, 12 de julio de 1923), f. 79.

37 Un dato por considerar es que el mismo Manuel Castro Quesada el 10 de mayo de 1927 le escribió al sacerdote Alfredo Hidalgo para solicitarle la participación política de sacerdotes en la campaña política. Le solicitó a Hidalgo que intercediera para que «sus hermanos de Capellades a fin de que trabajen en el ánimo de los vecinos de ese lugar y se decidan en la forma más efectiva a engrosar las filas de nuestro partido». Esto demuestra que Castro se quejaba del no apoyo a su partido por parte de García, no por su injerencia política. En: Osorno Contreras, et al., «El Estado costarricense», 155.

38 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 9, Folder 7 (San José, 3 de mayo de 1927), f. 7.

39 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 9, Folder 7 (San José, 6 de mayo de 1927), f. 41.

40 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1928. Documentos recibidos*. Esparta (15 de febrero de 1928), 00031080237.

si que Monestel recordó al clero evitar una beligerancia tan decantada en la arena política. Cartas como estas no fueron una excepción en la diócesis de Alajuela, más bien resultaron, en cierta medida un hecho constante, como sucedía en San José. Ejemplos de ello fueron las cartas a Fray Leonardo de Capellades⁴¹ y la enviada por un fiel al padre Juan Vicente Solís,⁴² por sus intervenciones en la campaña de 1935 a favor de León Cortés.

Estas cartas demuestran, sin duda alguna, la participación del clero en las campañas electorales y no solo en candidaturas, sino también como generadores de opinión. Por ende, se demuestra que los sacerdotes no solo daban sus posiciones sobre un candidato, sino que también utilizaban las casas curales y el mismo púlpito como trinchera política, esto en su propósito de enaltecer o combatir a un candidato en particular. En el caso del párroco de Acosta en 1927, expuesto páginas arriba, la curia metropolitana tuvo un comportamiento específico. Conocedores de que el proceder de García podría generar problemas con el poder civil, la curia actuó con prontitud para evitarlos y le indicó que acatará las indicaciones que se habían dado en la circular de 1927. Sin embargo, la queja de Unión Nacional amerita una aclaración más, pues este partido era el que llevaba adelante la candidatura de Cleto González Víquez, candidato a quien apoyaba Mons. Castro en aquellas elecciones, como se verá más adelante, sin duda esto es un elemento por considerar en el rápido actuar de la curia.

Las quejas por la participación del clero en política no quedaron solo en los escritorios de los obispos titulares de sedes en territorio costarricense, pues hay datos de que estas lamentaciones llegaron hasta La Santa Sede mediante la Internunciatura, pero también de forma directa, enviadas por costarricenses.⁴³ Una carta fechada el 4 de marzo de 1932, por parte del «Secretario del Comité Obrero Ricardista», Juan Bautista Borbón, indicaba a Pío XI que había sacerdotes diputados y, por ende, involucrados en política, pero que lo más peligroso era que estaban propiciando un fraude electoral. Según Borbón, en la tentativa de fraude estaban involucrados diversos ciudadanos y sacerdotes, entre estos últimos: Francisco de Jesús Mendoza, José Rafael Cascante Vargas, Carlos Meneses Brenes, Víctor Manuel Villalobos Brenes, Juan Vicente Solís Fernández, Víctor Manuel Zavaleta, Salomón Valenciano, «y otros que no recordamos».⁴⁴ La mayoría de ellos fueron diputados durante el periodo presidencial de Ricardo Jiménez, por esta razón se debe prestar atención a los datos suministrados por Borbón. Las cautelas del caso nacen a raíz de que aquel año, aunque siempre se

41 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos. S. L* (27 de junio de 1935), 000301150286.

42 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos.* (San José, 20 de julio de 1935), 000311502102.

43 Archivio Storico, *Segreteria di Stato, sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico, Congregazione degli Affri Ecclesiastici Straordinari*, (AA.EE.SS.) (Costa Rica, 1926-1933), Pos 84-85, Fasc 4, ff. 71.

44 AA.EE.SS, Costa Rica, 1926-1933, Posi 84-85, fasc 4, ff. 71.

daban acusaciones de fraude,⁴⁵ no hubo un fraude que fuera lo suficientemente fuerte para propiciar la derrota de Jiménez Oreamuno, quien resultó vencedor⁴⁶ de dicha contienda electoral.

De igual forma, a la fecha no hay nada que incrimine a un grupo de sacerdotes en medio de algún proceso fraudulento en contra de Jiménez. Si bien es cierto, una parte del clero no lo considera el mejor candidato a causa de verlo como demasiado liberal, no se tienen datos de que participaran en un intento de fraude o de participación activa en el «Bellavistazo». De igual manera, esta carta podría ser vista como parte de una campaña difamatoria contra el clero por su participación en política y, en especial, en el acto que continuaba después de las elecciones que consistía en elegir quién debía ser el presidente, pues ninguno de los candidatos obtuvo el porcentaje requerido para ser declarado vencedor.⁴⁷ Sea cual haya sido el propósito de la misiva, no logró su cometido, ya que La Santa Sede no indicó nada extraordinario contra la participación del clero en la contienda y, más bien, tiempo después felicitó al nuevo presidente del país Ricardo Jiménez Oreamuno, al que le deseó muchos éxitos.

Hay un dato para estas elecciones que debe ser analizado y fue el intento de golpe de Estado conocido como el «Bellavistazo». La historia recuerda que al amanecer del lunes 15 de febrero de 1932 y bajo el mando del señor Manuel Castro Quesada, contendiente en las elecciones presidenciales por el partido Unión Republicana, en comunión con 650 hombres más, intentó dar un golpe de Estado que no pasó a mayores.⁴⁸ El diario oficial de la curia josefina, *El Eco Católico*, publicó, el 21 de febrero de ese año, un artículo redactado por el sacerdote Rosendo Valenciano,⁴⁹ párroco de la Iglesia de la Merced en San José centro. Valenciano escribió en el semanario católico que la tentativa no fue con la intención «de desconocer el gobierno del Sr. Presidente Lic. Cleto González Víquez», todo lo contrario, «sino protestar de un modo enérgico contra los abusos del dinero en compra de conciencias de ciudadanos sencillos, en las elecciones presidenciales del domingo 14 con el soborno». Valenciano indicaba que González Víquez, con su comportamiento posterior al hecho, demostró, con el no haber suspendido las garantías individuales y preferir «perdonar» a todos los hombres involucrados en el hecho mediante una «completa y absoluta amnistía,» sus

45 Molina Jiménez, *Demoperfectocracia: la democracia*, 305.

46 Jorge Mario Salazar, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1949*, (San José, Costa Rica: EUCR, 2003), 151 y 153.

47 Molina Jiménez, *Demoperfectocracia: la democracia*, 297-298.

48 Eduardo Oconitrillo, *El Bellavistazo*, (San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1989) y Rafael Obregón, *Conflictos militares y políticos de Costa Rica* (San José, Costa Rica: Imprenta La Nación, 1951).

49 Este es un personaje de la Iglesia católica y la sociedad costarricense que amerita un estudio detallado sobre su personalidad, forma de ser, participación política y religiosa en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX. El trabajo que ha realizado a la fecha sobre Rosendo Valenciano es más una apología sobre él que un estudio crítico y de análisis. En: Varios autores, *El padre Valenciano* (San José, Costa Rica: Imprenta Atenea, 1936).

dotes de ser humano y político justo y paternal, con lo cual confirmaba la característica del ser costarricense que prefiere la paz a la violencia. Característica que como se sabe no es del todo cierta, pero que ha sido utilizada por los gobiernos de turno para controlar a las masas, y que para aquel periodo fue traída con el fin de sostener la idea de que el costarricense era un ser tranquilo y respetuoso del orden establecido. A la vez, Valenciano aprovechó el artículo para deslegitimar la versión que calificaba el hecho del 15 de febrero como golpe de Estado. Para el presbítero, el suceso no fue tal, y más bien respondió a una tentativa de Manuel Castro Quesada para dejar en claro su postura ante la opinión pública, como lo podía hacer cualquier ciudadano al interno del país.⁵⁰

Investigaciones posteriores han demostrado que lo sucedido aquel 15 de febrero en el cuartel Bellavista fue un intento de golpe de Estado.⁵¹ En particular, fue un conflicto entre liberales: los «ricardistas» y los «antiricardistas», donde los sublevados buscaron tomar el poder mediante la fuerza y al verse derrotados entregaron las armas. El rol desempeñado por el presidente de la República durante aquel hecho debe ser entendido también por la participación del embajador de los Estados Unidos, el señor Eberharth, quien como representante del poder de la «policía» de América intervino para que se llegara a un acuerdo pacífico, como se dio al final. La propuesta del señor embajador fue aceptada por González Víquez, quien se encontraba a pocos meses de terminar su mandato presidencial. Como ha indicado Jorge Mario Salazar, el presidente dio su apoyo al candidato Ricardo Jiménez Oreamuno y con ello deslegitimó los sucesos del conocido «Bellavistazo».⁵² Es importante acotar dos aspectos más sobre la posición del sacerdote Valenciano. El primero de ellos es que expresó, ante la opinión pública, su posición ante un suceso, lo cual es una nueva muestra de esa participación constante del clero en política. En esta oportunidad no se tiene claro cuál era el propósito de Valenciano, aunque todo indica que fue salir en defensa del proceder de Castro Quesada, y a la vez, secundar a González Víquez en su accionar en el hecho, para luego exaltar la idea de Costa Rica como país tranquilo y pacífico. Lo anterior se demostró al indicar que los «ticos somos, como debe ser los hermanos, que se pelean entre sí... al rato, están comiendo en la misma mesa y reconciliados por la acción del Padre de familia.» Con este argumento, más otros que esbozó en la publicación, respaldó el orden establecido, así como el discurso que utilizaban los gobernantes para controlar a las masas.

La participación de sacerdotes en política no se centraba únicamente en la participación de los presbíteros, sino también de obispos como los casos de Mons. Volio y Mons. Monestel. De ambos casos el más significativo fue el de Mons. Claudio María Volio Jiménez, quien fue diputado en el Congreso Nacional

50 AA.EE. SS., *Costa Rica, 1926-1933*, Pos 84-85, fasc 4, f. 73.

51 Salazar, *Crisis liberal y*, 156.

52 *Ibíd.*, 158.

entre 1930 y 1936. La participación de este prelado en política no fue bien vista por todos, al punto de que fue denunciado ante la Santa Sede por algunos ciudadanos, y los internuncios del momento tuvieron que explicar a Roma lo que sucedía. Volio había estudiado en Lovaina, Bélgica con la guía del cardenal Mons. Mercier, y, en 1916 fue electo como Obispo de Santa Rosa de Copán, Honduras, donde ejerció entre 1916-1926. Sin embargo, por problemas de salud y hasta de carácter político renunció a la sede y se trasladó a Costa Rica donde vivió hasta el 19 de enero de 1945, día que murió en Puntarenas, desempeñando el rol de arzobispo titular de Soterópolis y prelado de Honor en la Basílica de «Nuestra Señora de los Ángeles en Cartago» título que Mons. Sanabria había logrado conseguir por parte de la Santa Sede.⁵³

Volio hizo pública su afiliación partidista en favor del partido Republicano, al punto de que fue conocido como uno de los miembros del grupo denominado ricardista⁵⁴ que apoyaba a Ricardo Jiménez Orearuno, quien era su familiar, máximo representante del liberalismo en la primera mitad del siglo XX en Costa Rica. Expresidente al que un representante papal describió como: «un incrédulo, un volteriano, un teórico del liberalismo, un inmoral, porque convive con una mujer sin ningún vínculo».⁵⁵ La participación y afinidad política de Volio con Jiménez Orearuno hizo que muchos costarricenses, católicos confesos y hasta personas alejadas de la fe argumentaran que su participación iba en contra de la democracia y de la misma libertad religiosa en el país. Por ejemplo, para otros liberales que luchaban contra el partido Republicano, el vínculo entre religión y política por la participación de Volio era perjudicial, ya que de manera inmediata combinaba dos poderes que debían estar separados. Por su parte, los católicos indicaban que la intervención de Volio como candidato a diputado era una muestra más de cómo los liberales del país habían comprado el silencio del alto clero costarricense, a tal grado que la clase gobernante encontraba en la jerarquía católica un aliado en sus planes de gobierno. Este tipo de acusaciones de ambos bandos se dieron durante todo el periodo en el cual Volio fue diputado —suplente o propietario—, y a la vez, llegaron a oídos de Roma por diferentes medios. Los liberales se quejaban ante el Ordinario de San José y los católicos de manera directa ante la Internunciatura. El comportamiento de la corte papal se verá más adelante.

Los liberales no «ricardistas» que se quejaban ante Mons. Castro indicaban que Volio se aprovechaba de su condición de sacerdote para obtener ventajas políticas de los fieles católicos en favor de Ricardo Jiménez y su partido.

53 Ricardo Blanco, *Obispos, arzobispos y representantes de la Santa Sede en Costa Rica* (San José, Costa Rica: EUNED), 134.

54 Sin olvidar que fue candidato a diputado por parte del partido que Cleto González Víquez en 1930, como se verá más adelante.

55 Archivo Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America (ASV.SS-ANAC), *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita) (1919, 1929)*, fascicolo 17, 1923-1925, f. 94.

En 1931, el partido Unión Republicana acusó a Volio de hacer proselitismo en el mes de octubre de ese año en Paraíso de Cartago. Acción llevada a cabo de puerta en puerta y que solicitaba «adhesiones para la candidatura de Don Ricardo Jiménez»⁵⁶ quien era candidato presidencial. Además, Santiago Durán Escalante, el firmante de la carta, le recordaba a Castro que Volio había olvidado su rol de sacerdote, pues se le había invitado a Paraíso a ser el «Representante de Jesucristo para que presidiera un turno y una fiesta religiosa», empero se dedicó a actividades políticas. Acto efectuado al momento en que se puso a «gritar un viva a su candidato», lo cual provocó un altercado entre los participantes del «turno». Suceso que, según comunicaba la carta, estuvo a punto de terminar en violencia, pues varios de los partidarios de otras agrupaciones políticas intentaron agredir a Volio por su atrevimiento.⁵⁷ Por ello, Durán Escalante le recordaba al Ordinario de San José, la existencia del artículo 36 de la Constitución Política, el cual prohibía al clero utilizar motivos religiosos para hacer política y Volio incurrió en dicha falta a causa de que su grito fue emitido mientras portaba su traje clerical, lo que dejaba en claro que el obispo y no solo Claudio María Volio como persona apoyaba a Ricardo Jiménez.

Por su parte, para un grupo de católicos, Mons. Volio era el mejor ejemplo de lo que se había convertido el alto clero costarricense. Personas que, con tal de mantener esa cercanía con los gobernantes, y por recibir dinero que se les entregaba a las curias para su manutención, no desarrollaban su trabajo como debían. A tal punto que, en ocasiones dejaban sus obligaciones con el evangelio por dedicar tiempo para apoyar a los liberales en sus contiendas electorales y en sus planes cuando accedían al poder.⁵⁸ Un ejemplo de que esta crítica no era reciente y que se hacía desde el mismo seno de los sacerdotes residentes en Costa Rica fue la presentación de la propuesta realizada por el presbítero Daniel Carmona,⁵⁹ sacerdote que llevó al Congreso Nacional, en 1925, un proyecto de ley sobre cómo debían darse las nóminas de los nuevos obispos, pues los anteriores fueron elevados a sedes catedráticas por «amiguismo» y afinidades

56 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 2, Folder 2 (San José, 5 de setiembre de 1931), ff. 44-45.

57 Este hecho confirma lo que indicaban los obispos, que las elecciones eran tiempos convulsos en Costa Rica. En los cuales se presentaban gran agitación y violencia entre los partidarios de uno y otro grupo político.

58 AA.EE.SS, *Costa Rica*, Pos. 84-85, faz. 4, ff.64-66.

59 Carmona era conocido en Roma a causa de la información que envió el internuncio Mons. Guiseppa Fietta quien lo describió así: «Párroco de San Joaquín de Flores en esta arquidiócesis; persona ya conocida por esta Secretaría por las vivaces problemáticas que ha tenido como Mons. Monestel durante el periodo en el que se erigió la provincia eclesiástica de Costa Rica. Es guanacasteco de nacimiento, con 56 años, de carácter impulsivo y se podrá decir hasta exaltado, no obstante, como párroco es celoso de la fe y se sabe hacer amar del pueblo. Fue casi siempre párroco de Puntarenas, que la dejó para pasarse a la arquidiócesis, luego de la división de la diócesis, pues no deseaba permanecer subordinado a Mons. Monestel. En las últimas elecciones políticas fue afín al ex-sac. Jorge Volio, el cual le propuso la candidatura por el partido reformista por Puntarenas, candidatura que él refutó». En: ASV.SS-ANAC (corrispondenza ricevuta e spedita). Fasc.18. Ff.75-78.

políticas-económicas con las autoridades civiles, explicaba Carmona. Según el proyecto del presbítero Carmona, los «idóneos» saldrían de una votación que el clero de cada diócesis haría para presentar su terna. Posterior a esto, el presidente enviaría la lista a Roma y esta daría el nombramiento final, este sería confirmado por el presidente con su «placet».⁶⁰ Con esto, Carmona buscaba, según sus intenciones, evitar que las nuevas propuestas para el cargo de obispos fueran por un sacerdote amigo de los gobernantes, lo que dejaba por fuera de la «contienda» a los más idóneos para ocupar un puesto tan relevante en la vida de cualquier Iglesia católica local.

Como es predecible, un proyecto así jamás sería aceptado, por varios motivos. En primer lugar, porque para los liberales y para La Santa Sede la relación entre las partes en aquella época era la idónea, aunque podía mejorar. En segundo lugar, Roma jamás hubiera aceptado que una ley de un país fuera la que regulara la elección de los obispos y menos cuando ya el proceso de romanización de las Iglesias nacionales en América era un éxito. Este ejemplo es muestra inequívoca de que desde la misma clerecía existía disidencia por el proceder de su jerarquía y en la relación de unión, legitimidad y colaboración con el poder civil, pero de nueva cuenta esta oposición era invisibilizada.⁶¹

En medio de esta realidad, cierto grupo de católicos seguían argumentando a La Santa Sede que, a causa del financiamiento estatal que recibía la jerarquía católica, esta guardaba silencio sobre algunas acciones, en vez de denunciar el mal proceder de los gobernantes. Esta acusación era una realidad indiscutible en la Costa Rica de la época estudiada. Una de las cartas enviadas a Roma indicaba que el gobierno daba un monto constante a las curias de cada sede catedralicia, mencionaba que para el año de 1932 el monto fue de 55 350 colones. El grupo de católicos indicó que este monto —que podía subir o descender según fueran las finanzas del país, ver el cuadro 2—, era un problema ya que coartaba la autonomía de la Iglesia en general.

...se dice que es el liberalismo el que subvenciona al clero porque en Costa Rica todos los gobiernos son liberales o masones. Gobiernos o presidentes católicos no puede haberlos porque a ello se oponen nuestras autoridades eclesiásticas y la mayoría de los católicos —ignorantes e inconscientes— debido a la influencia de las mismas autoridades eclesiásticas.⁶²

Unido a esto, los católicos indicaban a La Santa Sede que no era oportuno que los liberales pagaran estipendios así de elevados porque: «ésto [sic] los

60 *Diario de Costa Rica*, «Proyecto del Padre Carmona sobre la elección de los Obispos», 6 de junio de 1925, 3.

61 ASV.SS-ANAC. *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*. Fasc. 18, ff. 73-78.

62 AA.EE.SS, *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, f. 59.

renta a los intereses del liberalismo y los imposibilita para defender los intereses sagrados de la Iglesia a ellos encomendados. Creen los católicos consientes que la Iglesia para conservar su independencia debe subsistir con sus propios recursos aunque sea pobremente». ⁶³ Para estos católicos Mons. Volio era uno de estos sacerdotes que indicaba que: «CON LO PRIMERO QUE SALEN LOS QUE DEFIENDEN EL LIBERALISMO, ES CON EL DINERO QUE ESTE LE DA AL CLERO [*sic*] [sirve para dar] protección material a la Iglesia, pero no libertad para la escuela católica que es la base fundamental de la Iglesia». ⁶⁴ Por tal motivo, la «Liga Acción Social Católica» de Costa Rica publicó entre 1929 y 1931 diversas «hojas sueltas» y «folletos» donde se demostraba, para ellos, las verdaderas intenciones de los liberales costarricenses que hablaban de apertura en la educación. Todo era una farsa, pues durante los gobiernos de Cleto González Víquez y de Ricardo Jiménez no se había llevado a cabo ninguna acción para permitir, de nuevo, una educación religiosa completamente libre. ⁶⁵

Delante de estas acusaciones, Mons. Claudio María Volio decidió publicar una «hoja suelta» con el título «POR QUÉ SOY RICARDISTA». Documento que no solo fue un descargo de las acusaciones recibidas, sino también un texto donde se legitimaba y respaldaba el sistema imperante en Costa Rica. En dicho texto, que fue la reelaboración de un discurso realizado por el mismo Volio en el cantón de Tibás, el prelado aseguraba que era: «ricardista, porque amo la democracia, porque amo la prosperidad de mi patria, porque amo la libertad de la Iglesia Católica costarricense». ⁶⁶ Según Volio, la Iglesia católica en su totalidad era libre; pero ante esta propuesta, el grupo de católicos le refutaba su argumentación señalándole que no era real y que él la veía así por su cercanía al poder civil. Claro está que Volio nunca hizo alusión a que Ricardo Jiménez era visto por propios y extraños en aquel periodo como el principal exponente del liberalismo en Costa Rica. ⁶⁷ Sin embargo, sí recordó que Jiménez no atacaba, de manera directa, a la Iglesia y que la dejaba trabajar en paz. Volio presentó como elementos de descargo varios ejemplos que reforzaban su idea de que Jiménez no era un perseguidor de la fe:

Si don Ricardo fuese el sectario anticatólico que nos pintan sus adversarios, al alcanzar el solio presidencial en el primer periodo, vendiendo una fuerte oposición del Clero, natural hubiese sido que tomase represalias contra la Iglesia, aconsejado al Congreso, por ejemplo, la

63 AA.EE.SS, *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, ff. 59.

64 AA.EE.SS, *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, S.F.

65 AA.EE.SS, *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, sf.

66 ASCAES, *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, sf. Toda esta información fue enviada por la Inter-nunciatura Apostólica a Roma por causa de sus informes debía realizar.

67 Trabajos que dejan en claro aspectos de la vida política, pública y privada de Ricardo Jiménez son: Iván Molina, *Ricardo Jiménez* (San José, Costa Rica: EUNED, 2009) y Eugenio Rodríguez Vega, *Los días de don Ricardo* (San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1971).

separación de la Iglesia y del Estado, o la supresión del presupuesto de Culto, o tomando cualquier otra medida vejatoria como la expulsión de las Congregaciones Religiosas existentes en el país. ¿Procedió el ilustre Mandatario en tal sentido? Absolutamente. Todo lo contrario.

Cuadro 2. Cantidad entregada por el Gobierno Civil de Costa Rica a la jerarquía de la Iglesia Católica costarricense entre los años 1921-1936

Año	Monto en colones
1921	36 000
1922	46 000
1923	42 000
1924	42 000
1925	55 000
1926	50 000
1927	52 500
1928	52 500
1929	84 200
1930	84 200
1931	63 500
1932	53 350
1933	53 350
1934	53 350
1935	53 350
1936	53 350

Fuente: Biblioteca Nacional de Costa Rica (BNCR), *Colección de leyes y decretos del Gobierno de Costa Rica 1920-1936* (San José, Costa Rica: Imprenta Nacional).

Volio defendía a Jiménez de las acusaciones de no haber «dado libertad absoluta para el establecimiento de todas las órdenes religiosas en el país», así como el no decretar el establecimiento de «la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas y colegios de la República». Para ello, el prelado indicaba que no eran asuntos simples que Jiménez Oreamuno podía llevar a cabo de la noche a la mañana, que para ello necesitaba tiempo. Por ende, él estaba seguro de qué llegaría el «Día que toda libertad verdaderamente legítima e indispensable sea un hecho cumplido y viva fecunda y lozada en nuestra patria». Mientras llegaba ese día que Volio esperaba indicó que lo mejor que podían hacer los ciudadanos y la totalidad de los costarricenses era colocarse «a salvo en las manos prudentes, honradas y varoniles de un Ricardo Jiménez»,⁶⁸ por ser el hombre propicio e idóneo para gobernar el país.

68 AA. EE.SS. *Costa Rica, 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc 4, sf.

Por último, en el caso de Volio, su discurso de defensa es, sin duda, muestra de esa unión y legitimación que recibía el poder político costarricense del alto clero. Si bien es cierto, Volio no era obispo titular en Costa Rica, su imagen en la mentalidad social costarricense, mayoritariamente católica para la época, hacía que fuera visto como un obispo que daba su apoyo a un candidato en particular y al orden imperante. A la vez, con su argumento de que era «ricardista», porque amaba la democracia y el progreso de la patria, dejaba claro que el sistema imperante instaurado por la clase gobernante permitía la existencia de un régimen democrático y de progreso económico en todo el país. Esto era un simple y llano discurso político sin mayor análisis de la realidad del país para aquellos años,⁶⁹ pero muy útil para legitimar acciones, más si salía de un obispo de la Iglesia católica.

A pesar de estos argumentos contra Volio, nada le imposibilitó reelegirse diputado en 1932 hasta 1938. Sin embargo, no se debe olvidar que su participación política se convirtió en un serio problema para la Internunciatura; problema que creció cuando comenzó a correr el rumor de que la participación política de Volio respondía a su deseo de convertirse en obispo de Cartago, diócesis que se crearía por presiones políticas y que, mediante un pacto con González Víquez, este lo nominaría como ordinario de esa nueva sede. De este rumor el internuncio, Mons. Fietta, estaba muy bien informado, pues al despacho del representante pontificio llegaban informaciones al respecto.⁷⁰ Unido a esto, a la representación diplomática de La Santa Sede llegaban cartas en las cuales se indicaba que Volio no podía ser diputado porque había aceptado la nacionalidad hondureña cuando se convirtió en obispo de Santa Rosa de Copán.⁷¹ A esto se le agregaba que la misma Internunciatura comunicaba a Roma que no sabía qué hacer con Volio, pues era un obispo sin sede, que «perturbaba» el trabajo de los demás ordinarios y que no tomaba la vida de oración, contemplación, recogimiento y silencio como camino por seguir, por ende, se le debía dar el permiso de involucrarse en política «tanto per dargli di che vivere» —para que tuviera algo de que vivir—. ⁷²

El otro ejemplo de un obispo con posible participación en una candidatura de diputado fue el caso de Mons. Monestel. Según los registros del Archivo de la diócesis de Alajuela, el Dr. Rafael Calderón Muñoz se dirigió a la Internunciatura el 12 de enero de 1932, para indicarle al secretario de esta, Mons. Valentin Nalio, que solicitara a Roma el permiso correspondiente para que Mons. Monestel fuera

69 Para tener un ejemplo más claro sobre la realidad de la pobreza que enfrentaba la sociedad costarricense para la primera mitad del Siglo se recomienda leer: Ronny Viales (ed) *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950* (San José, Costa Rica: E UCR- Posgrado Centroamericano de Historia, 2005).

70 AA. EE.SS. *Costa Rica. 1926-1933*, Pos. 84-85, fasc. 4. f. 52-52v

71 ASV.SS-ANAC, Diocesi di San Jose (Costa Rica). Fasc. 34, F. 92.

72 ASV.SS-ANAC, (corrispondenza ricevuta). Fasc. 21, ff. 6-8.

candidato a diputado de su partido por Alajuela.⁷³ Nalio le comentó a Monestel lo sucedido mediante una carta y que debido al peso de la persona que llegó a solicitar el «favor» él envió de manera inmediata el telegrama a Roma, sin consultarle al obispo si quería o no ser candidato, pues no dudaba que aceptaría la propuesta de Calderón Muñoz. Además, Nalio le recomendaba aceptar la idea, y que no debía esperar la respuesta de la Santa Sede porque tardaría en llegar, pero que, conociendo el funcionamiento de la curia romana, esta respuesta llegaría sin fecha y que eso solucionaría el «problema» de la autorización que debía expedirse desde la colina Vaticana —muestra inequívoca de la denominada «diplomacia vaticana»—. ⁷⁴ Un día después, el 14 de enero, Nalio volvió a escribirle a Monestel un poco contrariado, pues había llegado el mismo 13 de enero un telegrama del ordinario de Alajuela —este documento no se posee—, en el cual al parecer Mons. Monestel no estaba muy de acuerdo en cómo se dieron los hechos. Nalio le respondió que él actuó en procura de satisfacer la solicitud de un hombre tan importante como Calderón Muñoz, quien era «líder del catolicismo, médico misionero, hoy día presidente de la Cámara y jefe del partido de la bandera blanca-amarilla»⁷⁵ —colores que eran iguales a los de la Ciudad Estado del Vaticano—. Por último, Nalio le indicó a Monestel que si llegaba la autorización de Roma debía verlo no como «un mandato, sino como una gracia». ⁷⁶

A final de cuentas Monestel no fue candidato a diputado por ningún partido, pero estos ejemplos son muestra de cómo la élite gobernante costarricense, fuera católica o «completamente» liberal, veía en los sacerdotes un punto de apoyo importante en sus aspiraciones políticas. Estos dos ejemplos son claros y precisos, el principal exponente del liberalismo costarricense, Ricardo Jiménez Oreamuno, aceptó que un sacerdote en grado de obispo fuera candidato a diputado por su partido político. De igual forma, Calderón Muñoz, un católico confeso, vio en Mons. Monestel un personaje que podría dar mucho en el Congreso y, por tal motivo, al saber cómo era el procedimiento correcto fue de manera inmediata a la Internunciatura para que se tramitara el permiso ante La Santa Sede, única que podía facultar a un obispo para ser candidato a un puesto de elección popular. Esto, sin duda, muestra esa unión entre ambos poderes, pero también la legitimación del aparato estatal y su funcionamiento.

Como se ha visto hasta el momento, el clero participó de manera activa en política. Por más restricciones que se colocaron, fueron actores de primer

73 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos* (San José, 13 de enero de 1932), 000301120205.

74 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos* (San José, 13 de enero de 1932), 000301120205.

75 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos* (San José, 14 de enero de 1932), 000301120208.

76 AEDA, *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos* (San José, 14 de enero de 1932), 000301120208.

orden, al ser candidatos a diputados, diputados u organizadores de mítines y reuniones en pro o en contra de un candidato presidencial en particular. Todo esto dentro de las normas que el liberalismo costarricense permitía. Como se ha expuesto, ninguno de los sacerdotes inmiscuidos en política se presentó con la bandera de la revolución, ni los mismos Jorge Volio, Daniel Carmona o Ramón Junoy, entre otros, que eran vistos, tanto por la jerarquía católica como por los mismos gobernantes, como los curas renegados y beligerantes. En sí, los clérigos se apegaron al *status quo* costarricense. Sus propuestas respondían a las normas liberales del momento. Jorge Volio lo llevó a cabo mediante la formación de un partido político y Carmona al presentar un proyecto de ley ante el Congreso. Este comportamiento de Volio y Carmona pareciera tan análogo a los «chistes» que contaban —posiblemente apócrifos, afirma Hobsbawm— los revolucionarios rusos sobre los alemanes, a los cuales acusaban de que «donde haya un cartel que prohíbe pisar el césped, los alemanes sublevados tendrán buen cuidado de andar por el camino», pues así pareciera que actuaba el clero costarricense en cuestiones de política.⁷⁷

Un último elemento para acotar, vinculado al caso de Monestel antes de entrar en la última sección del artículo, es el accionar de la Internunciatura. Con el permiso que solicitó Nalio a Roma sin consultarle a Monestel se demostró cómo la misma Internunciatura legitimaba y defendía el sistema político imperante en Costa Rica. Si el secretario de la Delegación Apostólica se comportó así era porque se sabía que Roma estaba de acuerdo con el orden imperante en Costa Rica. En el caso de Calderón Muñoz, un católico confeso quien llegó a ser presidente del Congreso, garantizaba que las visiones católicas tenían cabida en el orden establecido en el país y Roma lo veía con buenos ojos. Es eso lo que se analizará en el siguiente apartado.

La posición legitimadora de la Internunciatura y La Santa Sede ante los procesos electorales en Costa Rica

Dentro de las tareas que solicitaba La Santa Sede a sus representantes en diferentes partes del mundo, había una en particular: preparar informes casi anuales sobre las realidades religiosas, sociales, culturales, militares, económicas y políticas de los sitios designados y Centro América no fue la excepción. Desde Mons. Giovanni Cagliero, todos los enviados papales han tenido que llevar a cabo ese encargo y enviarlo a Roma.⁷⁸ Los informes sobre elecciones, candidatos, resultados de ellas, golpes de Estado, nuevos presidentes, injerencias externas —el caso de Estados Unidos— en contiendas políticas y tomas de poder fue una información sobre Honduras, Panamá, Nicaragua,⁷⁹ Guatemala y

79 Ejemplos de los casos de Honduras, Panamá y Nicaragua se encuentran en: ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, ff. 6-6v, 48-50, 52-53, 64-66, 75-79 y 94-102. America Mons. Fietta al Sig Cardinale Pietro Gasparri. Presa di possesso del Nuovo Presidente di Nicaragua

El Salvador,⁸⁰ que llegaba de manera constante a Roma por parte de sus enviados pontificios a esta área. Sobre el caso costarricense existen varios informes desarrollados por los Internuncios sobre las elecciones presidenciales en el periodo acá estudiado, pero son dos los que más llaman la atención. El primero de ellos fue el escrito por Mons. Angello Rotta sobre el proceso electoral de 1923-1924. Este documento presenta detalles muy particulares de la contienda, pues se volvió de mucho interés para La Santa Sede a causa de la participación del «exsacerdote», como era llamado por la Internunciatura, Jorge Volio. Dicho informe no será utilizado en esta ocasión porque ya fue publicado en un estudio previo.⁸¹ Sin embargo, el resumen enviado sobre las elecciones desarrolladas en 1928 también presenta elementos particulares y de interés para la curia romana, por ser el paso de poder entre liberales: de Ricardo Jiménez Oreamuno a Cleto González Víquez. Sin olvidar que este mismo informe es un excelente ejemplo de cómo la curia papal legitimó y hasta amparó el sistema electoral, la clase política y el orden imperante en el país, acción que replicó la jerarquía católica nacional.

En diciembre de 1927 Mons. Giuseppe Fietta le indicaba al secretario de Estado del papa Pio XI, cardenal Mons. Pietro Gasparri, quiénes eran los candidatos presidenciales para la futura elección en Costa Rica. Informó que los postulados eran en su mayoría personas de corte liberal, en especial Cleto González Víquez, ya presidente una vez, y que, en ese periodo, 1908-1912, no generó problemas en la relación Estado-Iglesia. Cuatro meses después, el 4 de abril de 1928, y ya con el resultado definitivo, Fietta volvía a comunicarle a Gasparri el desarrollo de las elecciones y quién había sido el vencedor.⁸² El primer dato indicado fue que las votaciones se dieron el domingo 12 de febrero y en medio de una relativa calma, a pesar del temor a disturbios, lo cual se consiguió gracias «a la absoluta imparcialidad proclamada y efectivamente mantenida por el actual Gobierno».⁸³ Al continuar con el detalle, mencionó que los electores inscritos eran 116 993, de los cuales votó solo el 61 %, lo que equivalía a 72 493 votantes. Esa totalidad se dividió de la siguiente manera. «tubo [sic] 42.789 votos el candidato de Unión Nacional, Lic. Cleto González Víquez; y 29.693 votos el Lic. Carlos María Jiménez, candidato del Partido Republicano».⁸⁴ Lo anterior daba, de manera automática, la victoria a González Víquez, quien en mayo próximo

80 Ejemplos de los casos de Guatemala y el Salvador se encuentran en: ASV.SS-ANAC, *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 18, ff. 191-193v y 234-236.

81 Sandí Morales, *La Santa Sede*.

82 Se indica que el informe fue presentado en italiano, las citas que se encuentran fueron una traducción libre del autor.

83 ASV.SS-ANAC. *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*. Fasc. 20, ff. 26

84 Según el estudio de Jorge Mario Salazar el resultado final fue: para Unión Nacional 41 421 voto y para el Republicano 28 535. Estos datos, aunque no son idénticos, si son similares a los indicado por Fietta, lo cual confirma que las fuentes y el análisis del internuncio eran fidedignas. (Probablemente, estaban basadas en datos publicados en los periódicos y comunicación con personas allegadas a él. Salazar. *Crisis liberal y*, 130.

debía tomar posesión, indicaba Fietta. Antes de llegar a la segunda parte de la carta el internuncio comunicó que de parte del partido Republicano hubo una acusación de fraude, así como un intento de revolución, pero no pasó a mayores a causa de que «los ánimos se calmaron y la paz volvió al país».⁸⁵

En la segunda sección de la carta el internuncio le indicó a La Santa Sede temas como: el desarrollo de la campaña electoral, la conformación del Congreso, el regreso de Jorge Volio al país y las posibles relaciones Estado-Iglesia durante esta administración. Fietta indicó, en primera instancia, que «la lucha se desarrolló más, basada en la persona que en los principios». Un hecho que lo demostraba, según el internuncio, fue el resultado de los partidos, pues estos «cambiaban los nombres, pero permanecían más o menos igual a las elecciones anteriores». Para respaldar este argumento el internuncio explicó que las elecciones tuvieron el siguiente comportamiento: el candidato del partido Unión Nacional —partido que según él era el mismo que el partido Agrícola—⁸⁶ «obtuvo 26000 votos», que son los mismos que obtuvo el «Partido Agrícola en las pasadas elecciones», «más 14000 del volismo», mismos votos que obtuvo este partido en las elecciones de 1924, mientras «los 29000 obtenidos por el candidato del partido Republicano» son los mismos que obtuvieron hace cuatro años.⁸⁷ Por lo cual, la adhesión «del partido volista al partido Unión Nacional quien ha decidido su victoria» y esto deparó la siguiente distribución en el Congreso Legislativo: 19 diputados Unión Nacional, 17 diputados para el Republicano y 7 para los «volistas», a causa de «renuevo de la mitad de la actual cámara», «lo que quiere decir que los diputados volistas como fueron los árbitros del resultado de las elecciones presidenciales continuaran [sic] a serlo en la cámara», pues ningún grupo consiguió la mayoría en el legislativo y tendrán que recurrir a pactos con este partido para conseguir aprobar leyes.⁸⁸

La carta continuó y mencionó el regreso de Volio al país. En esta oportunidad Mons. Fietta indicó que Jorge Volio volvió a Costa Rica a los pocos días de la contienda electoral, luego de su estadía en Bélgica donde «había estado internado en una Casa de Salud», y fue recibido con clamorosa bienvenida, lo que mostraba la simpatía recibida y que aún generaba en el pueblo; demostración en la que también «participó el Presidente electo Cleto González Víquez». Este acto tuvo como marco la idea de verificar el nuevo estado de salud de Volio para

85 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, f. 26.

86 Jorge Mario Salazar indica que Unión Nacional nació gracias a la fusión de los partidos: Agrícola, Reformistas y Republicano. Esto confirma lo que indicó en su momento el representante del papa. Salazar, *Crisis liberal* y, 127.

87 Todos estos datos los confirma Salazar Mora al indicar que los resultados de las elecciones de 1924 fueron las siguientes: partido Republicano 29 843 votos, Partido Agrícola 26 244 y partido Reformista 14 132 votos. Salazar, *Crisis liberal* y, 120.

88 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, f. 27.

pactar la distribución de las nuevas cargas públicas entre su partido y la agrupación victoriosa.⁸⁹

En la tercera parte de la carta se explicó un elemento que importaba en demasía a La Santa Sede: las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la nueva administración. De primera entrada Fietta indicó que: «Para la Iglesia el nuevo presidente que cuenta con 70 años, no constituye un peligro», si bien personalmente «es un incrédulo y en política un liberal doctrinario, bien se sabe privadamente es un óptimo padre de familia», el mayor peligro que corre es sufrir la influencia de algunos elementos masones y teósofos que lo circundan. Dicha afirmación la realizaba el delegado pontificio, porque aseguró haber tenido un encuentro, en días pasados, con el nuevo presidente y sin que él —el internuncio— entrara en el argumento, el mismo presidente le indicó que «la Iglesia no tiene nada que temer porque es su intensión seguir la línea que conducía el actual Gobierno» que es de la concordia.⁹⁰ Si bien el internuncio le creía al presidente, no perdió la oportunidad para indicar que las relaciones se podría tensar a causa de que el nuevo gobierno tiene en mente solicitar la erección de la diócesis de Cartago, para nominar a Mons. Claudio María Volio Jiménez, obispo de Cartago. Argumento que, según el diplomático papal, no se había hablado con él pero que conocía, pues, el mismo arzobispo Castro Jiménez se lo había confirmado, ya que había sido uno de los elementos que pactaron los unionistas con los volistas, por ende, era de esperar «molestias y presiones no indiferentes» con tal de conseguir tal propósito.

Por último, indicó el proceder del clero en las elecciones, otro aspecto que importaba mucho a La Santa Sede. Según palabras del internuncio, «el clero y los católicos como tales (organizados en una agrupación política) no tomaron posición en la lucha». Luego aseveró que, si bien el voto era secreto, sabía «que Mons. Arzobispo votó por el candidato de Unión Nacional, mientras que muchos sacerdotes lo hicieron por el candidato del partido republicano». Por su parte, mencionó que Mons. Volio tuvo una activa participación en la campaña en favor de la Unión Nacional. El representante papal indicaba que este accionar fragmentado de los ministros ordenados era por causa de una «ausencia de dirección organizacional, así como también un defecto de conciencia» entre el presbiterrado. Casi al final indicó que «entre los diputados electos cuatro eran sacerdotes, todos pertenecientes a la Arquidiócesis: dos por el Partido Republicano, uno por Unión Nacional y uno por el Partido Volista». Esto, para decir al final que la «fisionomía de la Cámara no cambió; permanece en mayoría un elemento moderado del cual no se puede esperar nada bueno, pero tampoco nada de temer».⁹¹

89 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, ff. 27.

90 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, f. 27.

91 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, ff. 27. Los sacerdotes electos fueron: Carlos Meneses, José Rafael Cascante, Francisco de Jesús Mendoza y Victor Manuel Villalobos.

Antes de analizar qué sentido o importancia tuvo esta información en la curia romana se presentará el informe del 18 de mayo de 1928 sobre la toma de posesión⁹² de Cleto González Víquez. De nueva cuenta, Mons. Fietta comunicaba al cardenal Mons. Gasparri que la ceremonia se realizó «con gran solemnidad con la intervención de los supremas Autoridades de la República y el Cuerpo Legislativo», más el cuerpo diplomático y el alto clero de la República. Al seguir con su informe indicó que, terminado el acto, el nuevo presidente junto con su gabinete, el Parlamento en pleno, el cuerpo diplomático y una innumerable cantidad de personas se dirigieron «a la Catedral para asistir al solemne Te Deum en acción de gracias». Para concluir su informe, el internuncio hizo alusión a la postura del nuevo presidente en su relación Estado-Iglesia e indicó que: «he podido personalmente constatar en un cordial coloquio con él, que tuvimos estos días sus buenas intenciones en relación con la Iglesia», pues confía mucho en la obra moralizante que desarrolla la Iglesia católica.⁹³ Mons. Fietta concluyó el informe y confirmó la última idea al citar las siguientes palabras del presidente en su discurso inaugural:

Con la Iglesia y con las autoridades eclesiásticas mantendremos y cultivaremos las relaciones más francas y cordiales. El interés que todos tenemos en que el pueblo sea de una alta moralidad nos obliga a estimular el sentimiento religioso, que es el mejor medio de implantarla entre las multitudes; sin que de otro lado podamos olvidar que, cualesquiera que sean las convicciones de los que mandan, el pueblo costarricense es católico sincero en su inmensa mayoría.⁹⁴

La respuesta de la Santa Sede llegó el 18 de junio de 1928, a nombre de la Secretaria de Estado de Su Santidad. En ella se indicaba que agradecía toda la información suministrada y que, con el beneplácito del papa, Mons. Gasparri indicó que la noticia del nuevo presidente de Costa Rica se publique lo antes posible en el periódico oficioso de La Santa Sede, el *Observador Romano*.⁹⁵

Ahora bien, con todos estos elementos expuestos se explicará la importancia que tenía este informe para La Santa Sede. En primer lugar, se debe recordar que Roma había elegido a Costa Rica como sede de su representación pontificia para el área, por su tranquilidad, clima relativamente agradable, paz y en particular por las buenas relaciones que se habían desarrollado entre el gobierno civil

92 Sobre estos actos existe un artículo que analiza la construcción de las ceremonias de toma de poder en Costa Rica entre 1906-1936, en: José Andrés Díaz González, «La construcción de las ceremonias de toma de poder en Costa Rica (1906-1936)», *Revista de Historia de Costa Rica*, n.º 79 (2019): 171-94, <https://doi.org/10.15359/rh.79.4>.

93 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, f. 39v

94 Cleto González Víquez, *Discurso en la toma de posesión*, (8 de mayo de 1928).

95 ASV.SS-ANAC, *Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*, Fasc. 20, f. 40.

y la jerarquía católica local y la romana.⁹⁶ Con lo indicado por Mons. Fietta, La Santa Sede tenía la certeza de que la situación no iba a cambiar en la relación Estado-Iglesia, que tanto bien le había deparado a la Iglesia católica en general, no solo a la costarricense. ¿Por qué se indica esto?

La respuesta no lo explica solamente lo que sucedía dentro de las fronteras del territorio costarricense, se debe ver cómo, desde una lógica centroamericana, las buenas relaciones entre ambos gobiernos le generarían a Roma la capacidad de seguir enviando a este país sus representantes, quienes desarrollaban su trabajo en el área, pues había sido, gracias a esa delegación apostólica, que el mismo Cleto González Víquez había aceptado que tuviera su sede en el país en 1908,⁹⁷ la que le permitió a La Santa Sede entablar relaciones diplomáticas con Nicaragua, Honduras, luego El Salvador y por último con Guatemala. También, fue gracias a los trabajos desarrollados desde la Internunciatura con sede en Costa Rica que se pudo crear provincias eclesiásticas en todos los países del Istmo. De igual manera, había sido el gobierno costarricense el que donó los terrenos y gran parte del dinero para que se construyera en estas tierras la casa del representante del país en la zona. Con todo esto, qué más podía solicitar Roma al gobierno costarricense, si unido a estos elementos de carácter «centroamericano», el gobierno local, como ya se ha indicado, siguió subvencionando a la jerarquía católica, pagando el salario de obispos, canónicos, parte de la manutención del seminario, parroquias incongruas y hasta misiones en cada una de las sedes catedralicias. De igual manera, el gobierno «liberal» costarricense aceptó el ingreso de nuevas órdenes religiosas al país, como los Salesianos en 1906, para que se encargaran de administrar centros de educación y desarrollaran una formación artesanal de los jóvenes del país, o los Dominicos luego de 1909 para que atendiera pastoralmente sitios en el Valle Central como en Guanacaste. Bien que mal, aunque existieran católicos disconformes, la fe católica se podía mover a sus anchas en el territorio costarricense. Por todo esto, la misma Santa Sede estaba a favor del orden imperante y, por ende, bendecía desde la Cátedra de San Pedro el «pacto laico» que, de manera tácita, gobernantes y prelados firmaron mediante sus ayudas y colaboraciones constantes con el propósito de controlar a las masas.

En este panorama, Roma secundó, legitimó y hasta, en cierta medida, defendió el sistema político y el orden establecido por la clase gobernante del país. Como se puede ver, los informes no mencionaban si hubo o no fraude electoral, ninguno de estos textos se quejó del sistema electoral o si existía exclusión de ciertas personas de los padrones electorales, por ejemplo, mujeres, indígenas o población negra. Nada de eso le importaba ni al internuncio ni a la misma Roma. En realidad, les interesaba mantener las buenas relaciones con el país amigo, al cual le bendecía su sistema y hasta sus propios gobernantes, católicos

96 Sandí Morales, *La Santa Sede*.

97 Sandí-Morales, «Costa Rica en», 89.

o no. Esta «bendición» se hace latente al participar el representante del papa y la jerarquía católica del país en las «tomas» de posesión, así como en elaborar y llevar a la práctica el *Te Deum*. Este acto no puede ser visto como meramente simbólico. Este es un canto utilizado dentro de la tradición católica para dar gracias a Dios por su Providencia divina. Con este canto se le está dando gracias a Dios por el nuevo presidente y las nuevas autoridades civiles. Es a la vez un acto de agradecimiento, pero también de bendición, pues Dios siempre actúa en beneficio de su pueblo. Esto es un punto nodal en este análisis, pues, el *Te Deum* es un canto «para celebrar un acontecimiento relacionado con la vida de una comunidad política o con la institución eclesiástica (canonizaciones, ordenación de sacerdotes y elección del nuevo papa)».⁹⁸ La toma de posesión de un presidente en Costa Rica era un hecho lo suficientemente importante para que la comunidad de creyentes entonara el himno, pero a la vez, era un modo de legitimar el suceso por parte de la jerarquía católica. De nuevo, una muestra de esa relación de pactos, ayudas y colaboraciones entre los poderes.

El internuncio apostólico participaba en este evento no solo como el decano del Cuerpo Diplomático, sino como representante del papa, lo cual era muestra del «placet» que recibían, desde Roma, las autoridades costarricenses de su sistema político-electoral. Por ende, no es de extrañar que, si La Santa Sede se encontraba de acuerdo con la relación entre el Estado costarricense y ella, la cúpula de la Iglesia local secundara esta posición, como se dio con en el *Te Deum* de ese 8 de mayo de 1928. En aquella oportunidad, el canónico Pbro. Ricardo Zúñiga indicó que reunidos todos, en el lugar —la Catedral de San José— donde «resplandece la verdad divina, de la fraternidad y también el amor a la patria», le había tocado a él mismo darle la bienvenida hace cuatro años al hombre que había sido ungido por el óleo del sufragio popular —haciendo juego con las coronaciones de un rey— y que hoy desciende del solio presidencial con la frente erguida y la conciencia tranquila del deber cumplido. Lo anterior porque para Zúñiga, el presidente Jiménez había sido un excelente mandatario que, en momentos difíciles donde predominaban los intereses partidistas supo mantener la ecuanimidad, quien luego de cumplir el periodo presidencial entregaba el poder a «otro esclarecido hijo de Costa Rica, al Licenciado Cleto González Víquez, condecorado ya por la voluntad popular, en espiritual y espontáneo sufragio, con el más alto título que puede ufanarse un ciudadano en una República democrática: el de BENEMÉRITO DE LA PATRIA».⁹⁹

El canónico Zúñiga, conocedor de lo que significaba el *Te Deum*, no desaprovechó la oportunidad para dejar claro que lo sucedido era por la «mano de la

98 Pablo Ortemberg, «El *te deum* en el ritual político: Usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo», *Anuario del Instituto de Historia Argentina* n.º 10 (2010): 199-226, <http://www.anuarioiia.fahce.unlp.edu.ar>.

99 *Diario de Costa Rica*, «Ayer tomó posesión de la presidencia de la República...», 9 de mayo de 1928, año IX N.º 2558, 5.

Providencia divina». Esto lo confirmó al indicar que no era gratis, ni obra de la casualidad, sino parte de un plan de Dios en el cual se alternan los poderes estos dos «hombres ilustres, estos dos brazos fatigados de laborar en el nobilísimo trabajo de hacer patria, de hacer república»; pues era parte de ese plan divino que hace 18 años, cuando terminaba la primera administración de González Víquez, este entregara el poder para la primera administración de Jiménez Oreamuno, y que ahora (1928) «cuando al terminar la segunda presidencia del señor Jiménez, éste hace entrega del poder para la segunda presidencia del señor González Víquez». De igual forma, el presbítero Ricardo Zúñiga le recordó al nuevo presidente que, en este momento donde estaba reunida toda la jerarquía católica del país y en particular el internuncio apostólico, representante de Pio XI, «astro esplendoroso y centro del orbe cristiano», era necesario que la Iglesia y el Estado sigan marchando brazo a brazo «como dos entidades llamadas a completarse en una suprema armonía del mutuo respeto en que felizmente han vivido los dos gobiernos, que aunque de diferentes tendencias, tiene por base la felicidad familiar costarricense». Por último, y de nueva cuenta, Zúñiga indicó que es gracias a Dios que suceden las cosas y que por ello se le debía dar gracias pues es «por quien los reyes reinan, los magistrados y legisladores administran la justicia y constituyen las leyes de las naciones».¹⁰⁰ Sin duda alguna, las palabras de Zúñiga son la base para la propuesta teórica del «Pacto Laico», aunque él nunca pensara en ello. Lo que refleja lo indicado por Zúñiga es que los dos poderes pactaron un acuerdo en el cual trabajaron en sus campos de acción, pero de manera conjunta buscaron consolidar un bien anhelado: control de las masas y el mantenimiento del orden imperante. En síntesis, lo indicado por González Víquez y Zúñiga fueron muestra de dicha unidad de criterios entre los poderes.

Católicos contra el status quo y ¿La Santa Sede?

Con lo que se ha visto hasta este momento el poder civil y eclesiástico se unieron y legitimaron su accionar en procura de mantener el sistema imperante, el denominado status quo. Sin embargo, en muchas ocasiones se habla de ese status quo, pero las personas que vivieron el periodo nunca se enteraron de que existía o que ellos eran parte de este sistema, por ende, surge una pregunta: ¿existió un grupo, para aquellos años, que se enteró de esta unión de poderes que procuraba mantener ese status quo?

Sí, sí existió y no fue solo un grupo que se enteró de esta realidad. Las nuevas ideas que circulaban en Costa Rica desde finales del siglo XIX y la primera mitad del XX permitieron que grupos como los socialistas, comunistas,

100 *Ibíd.*

anárquicos,¹⁰¹ espiritistas,¹⁰² los miembros del partido Reformista y hasta católicos se enteraran de estas prácticas y las denunciaran. Por el tema de este trabajo se analizará lo que los mismos católicos presentaban como una queja ante tal unión, la cual veían como perniciosa para la libertad de la fe. Para ello, se utilizarán dos ejemplos precisos, el primero una queja enviada al internuncio Mons. Fietta contra el accionar del clero católico y el segundo, un documento publicado en una hoja suelta titulado: «El Manifiesto de don León Cortés y el Statu Quo».

El primer caso fue una carta dirigida por «UN CATÓLICO», perteneciente al grupo Liga de Acción Social Católica de Caballeros de San José, a Mons. Fietta el 30 de abril de 1930, donde exponía cómo el clero católico se había adherido a las políticas de los liberales. Esta queja era parte de las denuncias que se hacían en torno a la figura de Mons. Volio y de otros sacerdotes por su involucramiento en la política, pero también por sus silencios ante el accionar de la clase gobernante. Este «católico» indicaba, con diferentes ejemplos, como la mayoría del clero estaba alineado a los políticos liberales. En primer lugar, indicaba que, a causa de las «tiránicas leyes de 1884», la Iglesia católica costarricense se encontraba en desventaja y que tal situación no cambiaba porque las autoridades eclesiásticas no hacían por dónde remediar esta situación y que más bien la aceptaban por mantenerlo:

famoso Statu Quo entre la Iglesia y el Estado, Statu Quo que es desventajoso [sic] para la Iglesia y ventajoso para el liberalismo. Mediante ese famoso Statu Quo el Clero recibe una subvención de ₡80,000 al año entre otras ventajas MATERIALES, como franquicias de Aduana para la introducción de materiales de construcción para templos, imágenes y artículos de culto. Este es el precio de la sumisión incondicional del clero a los caprichos del liberalismo.¹⁰³

El «católico» continuó con sus argumentos y mencionó que, por este puñado de monedas, los gobernantes se garantizaban el silencio y la complicidad del clero, lo que generaba una desmoralización del pueblo y un socavamiento de las bases de la Iglesia. Como muestra de ello, presentaba a Mons. Claudio María Volio como el fiel reflejo de ese clero alineado. Por ello unos laicos formaron un grupo denominado: «Liga de Acción Social Católica de Caballeros de San José», quienes, en pro de la fe católica y a causa del fracaso que tuvo una tentativa de cambiar las leyes de 1884, formaron un partido político denominado «Partido

101 Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (San José, Costa Rica: EUNA, 1995).

102 Esteban Rodríguez Dobles, «Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)», *REHMLAC* vol. 2, n.º 2 (diciembre 2010-abril 2011): 86-110, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6598>.

103 ASV.SS-ANAC, *Diocesi di San Jose*, Fasc. 34. f. 69.

Constitucionalista» «con el fin de participar en las elecciones de diputados para llevar al Congreso elementos honrados y justicieros que hagan valer la Constitución de la república y los derechos de los católicos». Sin embargo, el «católico» indicaba que de manera inmediata fue boicoteado por el gobierno liberal y el mismo clero. Menciona:

Mons. Alejandro Porras quien publicó una circular inspirada por el Gobierno contra el partido católico; Monseñor Claudio Volio quien hizo declaraciones en el periódico liberal y masónico «Diario de Costa Rica», en contra de las actividades católicas, y el cura de Desamparados, Presbo. Elías Valenciano.¹⁰⁴

Quienes al unísono indicaban a sus fieles que no debían votar por dicho partido y sí por los partidos liberales. Para este grupo de católicos la solución era sencilla y por ello propusieron lo siguiente:

Preferible sería mil veces, separar la Iglesia del Estado y suprimir la subvención a cambio de la ASOLUTA LIBERTAD DE LA IGLESIA, COMO EN Chile, Brasil y Uruguay, etc., países donde a pesar de que existe la separación, el catolicismo es preponderante, pujante, consciente y hace sentir su influencia en el propio Gobierno, pues allí no hay subvenciones (otorgadas por el liberalismo con los dineros del mismo pueblo) que reaten al clero y lo hagan renunciar a sus derechos, ni es la masonería la que envía los candidatos a obispos a Roma escogidos entre los peores elementos del clero para que le hagan daño a la Iglesia.¹⁰⁵

Para él y el grupo que representaba, era preferible la separación de poderes que esa falsa «buena armonía entre la Iglesia y el Estado en Costa Rica». Para que así los fieles católicos puedan reclamar sus derechos como fe predominante en la república.¹⁰⁶

Las quejas y lamentaciones sobre el «status quo» entre la Iglesia-Estado no quedaron ahí, pues en 1936 apareció un documento que criticaba ahora el doble discurso de los políticos, ya no solo del clero. Con el seudónimo de «Unos Constitucionalistas»¹⁰⁷ se publicó una «hoja suelta» que denunciaba ese status quo que existía en la relación Estado-Iglesia. Para ellos, el plan de gobierno presentado por el candidato León Cortés era sinónimo de «EL MANTENIMIENTO DEL STATUS QUO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO». Status quo que para ellos se explicaba mediante el «mantenimiento de las tiránicas y humillantes leyes

104 ASV.SS-ANAC, *Diocesi di San Jose*, Fasc. 34. f. 70.

105 ASV.SS-ANAC, *Diocesi di San Jose*, Fasc. 34. f. 70.

106 ASV.SS-ANAC, *Diocesi di San Jose*, Fasc. 34. f. 70.

107 Debe de ser entendido miembros del Partido Constitucional, ya mencionado anteriormente.

del 84», lo cual significaba, a la vez, «La renuncia de la Iglesia Católica a sus derechos y libertades a cambio de una subvención en dinero». De igual manera, para este grupo de católicos, este orden imperante era un factor que propiciaba «la renuncia de la Iglesia, especialmente, a su libertad de enseñanza y educación de la juventud católica dentro de los principales principios de la fe cristiana».¹⁰⁸ Por último, los «constitucionalistas» le solicitaban a los políticos, como León Cortes Castro, que dejaran su hipocresía de lado y actuaran sin tapujos, para que se «abstengan de andar de pueblo en pueblo engañando a los católicos con falsos alardes de respeto a los sentimientos religiosos del pueblo».

Estas quejas no deben pasar desapercibidas, pues para los representantes papales y la misma Santa Sede, la relación Estado-Iglesia en Costa Rica, si bien se podía mejorar, como todo, era óptima y vista como la mejor que se podía tener en el área. Tanto así que, si bien creían que debían tener más espacio en las escuelas públicas y que las leyes del 84 eran un problema, veían, por otro lado, que los otros elementos que facilitaba y permitía el gobierno les daban la suficiente libertad para llevar su plan evangelizador y diplomático, tanto en este país como en el área. Por ejemplo, veían en el dinero estatal entregado año a año una ayuda que permitía extender su trabajo pastoral mediante misiones. Incluso en los informes de los internuncios, que trataron de ser los más ecuanímenes posibles, nunca hablaron de que la relación Estado-Iglesia en Costa Rica fuera una maravilla, a causa de que los gobernantes, por la lógica del periodo, se desinteresaban del elemento religioso, aunque siempre participaban y hacían uso de los oficios de culto para actos públicos, como era la toma de posesiones y, además, reconocían al menos los días de fiesta y guardar de carácter religioso.¹⁰⁹ Sin embargo, esto parecía secundario para Roma, si el gobierno del país entregaba la suficiente libertad a sus ministros ordenados y otras organizaciones religiosas para que trabajaran en paz en su plan pastoral. En síntesis, Roma, la Internunciatura y la misma jerarquía católica costarricense eran concedores de ese status quo, del que algunos católicos se quejaban, pero que ante sus ojos era mejor a no tener nada, teniendo como ejemplo las situaciones de las Iglesias locales de Guatemala y México. Por ende, en su mayoría evitaron inmiscuirse en temas políticos que podían contrariar las actividades promovidas por el Estado, y tanto el alto como el bajo clero. Prefirieron este «pacto laico» que les permitía moverse con cierta facilidad para conseguir sus objetivos de evangelización en Costa Rica, así como el mantener una sede diplomática en un sitio tranquilo, para llevar adelante sus relaciones con el resto de los países de América Central.

Muestra de las buenas relaciones entre las autoridades civiles y religiosas, que en cierta medida deslegitiman la visión tan catastrófica que presenta la «Liga

108 AA.EE.SS, *Costa Rica*, Pos. 84-85, fasc. 4, f. 60.

109 AA.EE.SS, *Costa Rica*, Pos. 84-85, fasc. 4, ff. 20-30v. Esto es parte de un informe presentado por Mons. Fietta sobre la realidad política, administrativa y religiosa de Costa Rica en el año de 1927.

de Acción Católica», se da el suceso acaecido días después del triunfo de León Cortés Castro. El 11 de marzo de 1936, Mons. Carlo Chiarlo, nuncio en Costa Rica le comunicó a Roma que, en conjunto con una parte del clero y una buena cantidad de fieles católicos, entre ellos mujeres, fueron a hablar para que el presidente electo cambiara de posición y colocara a otra persona como jerarca de la educación en el país. Lo anterior, a raíz de que Cortés había nombrado al «Doctor Lakner [Lackner] Sandoval... para la Cartera de Educación Pública y que él había aceptado».¹¹⁰ Acción que había contrariado a muchos católicos por el hecho de que esta persona era «generalmente conocida como materialista y atea».

Por ello Chiarlo, junto con un grupo de sacerdotes y de fieles católicos, procuró, mediante una «modesta intervención en favor de la causa católica», hablar con el «Señor Diputado Luis Dobles Segreda, amiguísimo del Señor Cortés».¹¹¹ Dicha reunión fue para expresarle la preocupación de un sector del catolicismo por el nombramiento de Vicente Lackner Sandoval. El nuncio comunicó que Dobles Segreda «encontró gustoso» la intervención y prometió hablar con el presidente electo sobre el tema. Para la causa católica la reunión entre Dobles Segreda y el presidente fue positiva, el mandatario electo decidió cambiar el nombramiento en la Secretaría de Educación y nombró a Luis Dobles Segreda como encargado de dicha cartera. En su momento, Cortés defendió su cambio. La elección de Lackner no había sido un disparate o una ocurrencia de presidente, pues Lackner tenía cualidades y fama de ser un excelente pedagogo, que sabía infundir gran energía y disciplina en sus alumnos, pero tenía el «problema» de que su modo de pensar era divergente al de la Iglesia católica. Al parecer Cortés «no sabía» este dato y prefirió realizar el cambio que le asegurara tal vez la «enemistad» con Lackner, pero al parecer prefería evitar «dar un disgusto al clero y a los católicos»,¹¹² que le habían ayudado tanto en su campaña electoral. Con este tipo de comportamiento e información que llegaba a Roma, lo indicado por los miembros de la «Liga de Acción Católica» podría convertirse en papel mojado y darle de nuevo un argumento más a La Santa Sede para creer que la relación entre la jerarquía católica y el Estado costarricense era más que saludable y precisa.

Conclusiones

Hay un elemento fundamental para comprender lo que se expuso acá y esto es que la modernidad en América Latina, como lo indica Fortunato Mallimaci,

110 El texto original estaba en italiano y lo que se presenta es una traducción libre del autor. ASCAES, *Costa Rica, 1932-1944*, fasc. 10, Posi 89, ff. 14.-14v.

111 AA.EE. SS, *Costa Rica, 1932-1944*, fasc. 10, Posi 89, f. 14v.

112 AA.EE. SS, *Costa Rica, 1932-1944*, fasc. 10, Posi 89, f. 14v.

no fue un proceso homogéneo ni lineal. Por ende, la secularización, que era otro proceso colateral en la modernidad, no puede ser analizada de manera homogénea para todos los países de la región, por ello, este mismo autor invita a que este concepto sea revisado nuevamente¹¹³ desde lógicas novedosas, pues como se indicó al inicio del presente texto y según la propuesta de Di Stefano, cada caso de secularización presenta sus particularidades y Costa Rica tuvo las suyas. Ahora bien, este trabajo analizó cómo el Estado recibió una ayuda para la confirmación y legitimación de su orden imperante, en particular de su sistema político-electoral por parte de la jerarquía católica, tanto local como romana, así como por parte del bajo clero. Ello se dio gracias a las buenas relaciones que ambas instituciones cultivaron con el tiempo y que fueron beneficiosa para ambas, aún en medio de un proceso de secularización.

Se puede indicar, sin temor a equivocaciones, que esta relación de colaboración y legitimaciones mutuas fue desde una lógica de ganar-ganar, pues el Estado, la jerarquía católica local y La Santa Sede obtuvieron más beneficios que pérdidas en esta relación. Por ejemplo, el Estado vio lo útil que le podía ser en su plan de controlar a las personas la colaboración de la jerarquía y el clero católico y, consecuentemente, la siguió teniendo como institución aliada. Un ejemplo de ello fue cuando Cleto González Víquez, en 1928, indicó que la concordia reinaría entre las instituciones porque el modelo moralizante que proponía la cúpula católica era beneficioso para los intereses de los gobernantes.

Por su parte, la Iglesia local pudo desarrollar sus funciones de evangelización dentro del país con una calma bastante amplia. Esta evangelización procuró darse sin perturbar el orden imperante, con lo cual legitima el proceder de los gobernantes y del aparato estatal costarricense. Es acá donde la misma Santa Sede se vio favorecida, pues fue gracias a esas buenas relaciones que puedo llevar adelante varios de sus planes religiosos y diplomáticos en la región.

Por ende, es dentro de todo este marco en el cual debe ser entendida la participación del clero en la política. En primer lugar, el sacerdote siguió siendo visto como persona de respeto, autoridad y obediencia por la gran masa de habitantes del país, quienes en su mayoría eran católicos. Unido a ello, su involucramiento en lo político no era nada nuevo, era parte de la herencia colonial que pasó a la vida republicana. Por ende, el pueblo y los mismos gobernantes los vieron como actores políticos de primer orden para diversos propósitos: compréndase como captar votos o llevar adelante propuestas políticas. Si bien existieron secciones del liberalismo que se quejaron de la participación de presbíteros en política, esto lo hicieron cuando el cura en cuestión no apoyaba a su candidato. Por ejemplo, el «Bloque Obrero Ricardista» se quejó de un sacerdote que atacaba a su candidato,

113 Fortunato Mallimaci, «Catolicismo y liberalismo: las esferas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina», en: Jean- Pierre Bastian *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: FCE, 2004), 20.

pero nunca lo hizo cuando Mons. Volio participó en política a favor de Jiménez Oreamuno. Este es un excelente ejemplo del tipo de secularización que se dio en Costa Rica.

De igual manera, el proceder de la jerarquía católica costarricense y la romana en torno a los procesos electorales fue dar votos de confianza y hasta espaldarazos a los gobernantes del país. Es cierto que a la cúpula católica no le parecía muy bien que fueran siempre «liberales» los que gobernarán, pero tampoco incentivaron movimientos en contra de ellos, pues comprendieron la mancuerna que podrían desarrollar en la unión que establecieron. Más bien, la jerarquía católica se presentó siempre como aliada del poder civil en su propósito de mantener el orden establecido. Las circulares enviadas al presbiterado respondían a eso, a actuar en política, pero con las reglas liberales. El episcopado costarricense, de manera conjunta, nunca prohibió la participación clerical en política, solo procuró regular cómo se hacía, según lo que el Estado deseaba, por ende, rogaba no tomar los templos y casas curales como nichos políticos y, cuando esto sucedía, procuraba remediar el asunto lo antes posible para evitarse problemas.

Lo anterior muestra que sí existió un intento de secularización de la sociedad costarricense, pero que este debe ser matizado y reinterpretado. Esto, a causa de que no representó la separación de poder o la enemistad de ambos, fue más un intento por delimitar acciones y dejar claras las colaboraciones de uno a otro poder. No quiere decir que en el transitar del periodo estudiado no se dieran problemas entre dichos poderes, pero sí que estos encontraron una rápida solución. Por ejemplo, el caso de la proyección de la película *Elysia* o el valle de los nudistas,¹¹⁴ la «permisividad» que tenía el Estado para la entrada de «protestantes» al país con las nuevas lógicas del mercado, pero también de la libertad de conciencia,¹¹⁵ o la desobediencia de un sacerdote ante una orden del gobierno en torno a la fiesta del héroe nacional¹¹⁶ o la venta de licor en unas fiestas patronales.¹¹⁷ «Problemas» que más temprano que tarde fueron solucionados entre la jerarquía de la Iglesia Católica y el Estado.

Por último, los ejemplos con los que inicia y concluye el artículo son muestra de esa relación de unidad y cercanía entre poderes, la cual se puede resumir en la propuesta teórica de Di Stefano del «pacto laico». El Estado, al creerse con el derecho, intervino para que en los templos no se hablara de política. Sin embargo, tal acción podría ser vista como una intromisión en la libertad

114 AA.EE.SS. *Costa Rica 1929-1944*. Pos. 88-89, fasc. 7, ff. 74-78v. y Esteban Fernández Morera, «Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937: cruzada global, censura moral y movilización católica», *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 17, n.º 1 (2020), <https://doi.org/10.15517/c.a..v17i1.39383>.

115 Chester Urbina Gaitán, «*El Mensajero*, catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)», *Revista Reflexiones*, vol. 92, n.º 1 (2013): 123-129, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/8753>.

116 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 6, Folder 13, (San José, 18 de junio de 1934), ff. 11-13.

117 AHABAT, *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 6, Folder 6, (San José, 24 de abril de 1925), ff. 13-14.

de conciencia, pues cada uno podría votar según sus criterios y el religioso es uno de ellos. Por su parte, el representante del papa se sintió con el derecho de dar a conocer el malestar de una sección del catolicismo a León Cortés, por el nombramiento del secretario de Educación, cuando por autonomía el nuevo presidente podría escoger a quien él quisiese para dicho puesto. Las respuestas ante ambas solicitudes fueron: la jerarquía católica solicitó evitar el uso de elementos religiosos en política y León Cortés aceptó cambiar su nombramiento. Sin duda, el «pacto laico» existió y la colaboración de ambas instituciones en el periodo estudiado fue una realidad en pro de un bien que consideraron el común: el mantenimiento del orden imperante.

Bibliografía

- Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (AHABAT). *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3. San José, 23 de abril de 1923. f. 10.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1. San José, 23 de abril de 1923. f. 9, 10 y 10v.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 7, Folder 3, 1923. San José, 12 de julio de 1923. f. 79.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 6. Folder 6. San José, 24 de abril de 1925. ff. 13-14.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3. San José, 11 de enero de 1927. s.f.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 9, Folder 7. San José, 3 de mayo de 1927. f. 7.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 9, Folder 7. San José, 6 de mayo de 1927. f. 41.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 3, Gobierno Episcopal, Folder 3. San José, 1931. s.f.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1. San José, 15 de setiembre de 1931. f. 21.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 2, Folder 2. San José, 5 de setiembre de 1931. ff. 44-45.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 8, Folder 13. San José, 18 de junio de 1934. ff. 11-13.
- AHABAT. *Arzobispado de Mons. Castro*. Caja 35, Folder 1. San José, 14 de agosto de 1935. f. 39.
- Archivo Eclesiástico de la Diócesano de Alajuela (AEDA). *Fondo Monseñor Monestel, 1921. Documentos recibidos*. San José, Costa Rica, 7 de setiembre de 1921. 000301010253.

- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1928. Documentos recibidos*. Esparta. 15 de febrero de 1928. 00031080237.
- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos*. San José, 13 de enero de 1932. 000301120205.
- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos*. San José, 14 de enero de 1932. 000301120208.
- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos*. S. L. 27 de junio de 1935. 000301150286.
- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos*. San José, 20 de julio de 1935. 000311502102.
- AEDA. *Fondo Monseñor Monestel, 1936. Documentos recibidos*. Palmares. 9 de enero de 1936. 0003010160208.
- Archivio Storico. *Segreteria di Stato, sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*. (AA. EE.SS.) (Costa Rica, 1926-1933), Pos 84-85. Fasc 4. ff. 20-30v, 52-52v, 59 60, 64-66, 71, 73.
- AA. EE. SS. *Costa Rica, 1929-1944*. Pos. 88-89, fasc. 7, ff. 74-78v.
- AA. EE. SS. *Costa Rica, 1926-1933*. Pos. 84-85. fasc 4, sf.
- AA. EE. SS. *Costa Rica. 1932-1944*. fasc, 10, Posi 89, ff. 14.-14v.
- Arquidiócesis de San José de Costa Rica, *III sínodo diocesano I arquidiocesano. Estatutos sinodales de la Arquidiócesis de San José de Costa Rica* (San José, Costa Rica, s.e., 1924), 1-240.
- Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America (ASV.SS-ANAC), *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita) (1919, 1929)*. fascicolo 17, 1923-1925. f. 94.
- ASV.SS-ANAC. (corrispondenza ricevuta e spedita). Fasc.18. Ff.75-78.
- ASV.SS-ANAC. (corrispondenza ricevuta). Fasc. 21, ff. 6-8.
- ASV.SS-ANAC. Diocesi di San Jose (Costa Rica). Fasc. 34, Ff. 69, 70 92.
- ASV.SS-ANAC. *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*. Fasc. 18. ff. 73-78 191-193v y 234-236.
- ASV.SS-ANAC. *Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita)*. Fasc. 20, ff. 6-6v, 26, 27, 39v, 40, 48-50, 52-53, 64-66, 75-79 y 94-102.
- Biblioteca Nacional de Costa Rica (BNCR). *Colección de leyes y decretos del Gobierno de Costa Rica 1920-1936*. San José, Costa Rica: Imprenta Nacional.
- Blancarte, Roberto. «Laicidad y secularización en México». En: *La modernidad religiosa. Europa latina y América en perspectiva comparada*, coord. Jean-Pierre Bastian. México: FCE, 2004.
- Blanco, Ricardo. *Obispos, arzobispos y representantes de la Santa Sede en Costa Rica*. San José, Costa Rica: EUNED.

- Cabanillas, Crecencio. «Los Sacerdotes de la Arquidiócesis de San José y su actuación en la Sociedad 1921-1939». Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1985.
- Cal Montoya, José. «La Iglesia católica en Guatemala después de la reforma liberal: continuidades e incertidumbres de una recuperación, 1879-1931». En: *Independencias, estados y política(s) en la Centroamérica del siglo XIX: las huellas históricas del bicentenario*. Ed. por David Díaz Arias y Ronny Viales. San José, Costa Rica: Centro de Investigaciones de América Central, 2012.
- Concilio Plenario de la América Latina. *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1999.
- Di Stefano, Roberto. «Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine». En: *La laïcité en Amérique latine*. Ed. por Arnaud Martin. París, Francia: L'Harmattan, 2011.
- Di Stefano, Roberto. «El pacto laico argentino (1880-1920)». *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, n.º 8 (2012): 80-89. <http://historiapolitica.com/boletin8/>.
- Diario de Costa Rica*. «Ayer tomó posesión de la presidencia de la República...», 9 de mayo de 1928, año IX N.º 255.
- Diario de Costa Rica*. «Proyecto del Padre Carmona sobre la elección de los Obispos», 6 de junio de 1925.
- Díaz González, José Andrés. «La construcción de las ceremonias de toma de poder en Costa Rica (1906-1936)». *Revista de Historia de Costa Rica*, n.º 79 (2019): 171-94. <https://doi.org/10.15359/rh.79.4>.
- Diócesis de San José de Costa Rica. *Estatutos sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Imprenta de Antonio Lehmann, 1910.
- Fernández Morera, Esteban. «Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937: cruzada global, censura moral y movilización católica». *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 17, n.º 1 (2020). <https://doi.org/10.15517/c.a.v17i1.39383>.
- Frigato, Sabino. *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*. Cantalupa, Effatà, 2007.
- Fumero, Patricia. *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica: 1850-1914*. San José, Costa Rica: EUCR, 2005.
- González Viquez, Cleto. *Discurso en la toma de posesión*. 8 de mayo de 1928.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Crítica, 1998.
- Lill, Rudolf. *Il potere dei Papi. Dall'età moderna a oggi*. Roma-Bari, Italia: Laterza, 2010.

- Lobo, Óscar. *Sacerdotes diocesanos y religiosos en Costa Rica: 1800-2015*. San José, Costa Rica: Instituto de Investigaciones Históricas de la Arquidiócesis de San José, 2016.
- Mallimaci, Fortunato. «Catolicismo y liberalismo: las esferas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina». En: Jean-Pierre Bastian *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Menozi, Daniele. *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*. Brescia, Italia: Morcelliana, 2016.
- Molina, Iván. *Anticomunismo reformista*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 2009.
- Molina Jiménez, Iván. *Ricardo Jiménez*. San José, Costa Rica: EUNED, 2009.
- Molina Jiménez, Iván. «Catolicismo y comunismo en Costa Rica (1931-1940)». *Revista Desacatos* n.º 22 (setiembre-diciembre 2006): 157-172. <https://doi.org/10.29340/22.625>.
- Molina Jiménez, Iván. *Demoperfectocracia: la democracia pre-reformada en Costa Rica (1885-1948)*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2005.
- Morales, Gerardo. *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*. San José, Costa Rica: EUNA, 1995.
- Obregón, Clotilde. «Las Constituciones de Costa Rica». Tomo IV. San José, Costa Rica: EUCR, 2007.
- Obregón, Rafael. *Conflictos militares y políticos de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Imprenta La Nación, 1951.
- Oconitrillo, Eduardo. *El Bellavistazo*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1989.
- Ortemberg, Pablo. «El tedeum en el ritual político: Usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo». *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n.º 10 (2010): 199-226. <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar>.
- Osorno Contreras, Alicia, et al. «El Estado costarricense y la Iglesia católica de Costa Rica 1900-1939». Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1994.
- Picado, Miguel. *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1989.
- Picciaredda Stefano e Albeti Vittorio. *Il mondo di Leone XII. L'incontro della Chiesa con il XX secolo*. Roma, Italia: Fondazione Liberal, 2006.
- Quesada Avendaño, Florencia. *La modernización entre cafetales. San José, Costa Rica, 1880-1930*. San José, Costa Rica: EUCR, 2011.
- Rodríguez Dobles, Esteban. «Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la

- Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)». *REHMLAC*, vol. 2, n.º 2 (diciembre, 2010-abril, 2011): 86-110. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6598>.
- Rodríguez Vega, Eugenio. *Los días de don Ricardo*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1971.
- Salazar, Jorge Mario. *Crisis liberal y Estado reformista: análisis político electoral 1914-1949*. San José, Costa Rica: EUCR, 2003.
- Sánchez, Esteban. «La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)». Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, 2013.
- Sánchez Solano, Esteban. «La guía espiritual en tiempo de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)». *Revista Estudios*, n.º 29, (2014): 1-31. <https://doi.org/10.15517/re.v0i29.17813>.
- Sandí Morales, José Aurelio. «Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936». *Revista Espiga*, vol. 15, n.º 32 (2016): 81-102. <https://doi.org/10.22458/re.v15i32.1581>.
- Sandí Morales, José Aurelio. *La Santa Sede en Costa Rica 1880-1936: El proceso de romanización en Costa Rica y el rol geopolítico del país en la diplomacia de la curia romana en América Central*. En prensa.
- Trejos Gerardo. Ed. *Vida y Leyenda del General Volio*. San José, Costa Rica: Editorial Juricentro, 2008.
- Urbina Gaitán, Chester. «El Mensajero, catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)». *Revista Reflexiones*, vol. 92, n.º 1 (2013): 123-129. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/8753>.
- Varios autores. *El padre Valenciano*. San José, Costa Rica: Imprenta Atenea, 1936.
- Viales, Ronny. Ed. *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*. San José, Costa Rica: EUCR- Posgrado Centroamericano de Historia, 2005.
- Volio, Marina. *Jorge Volio y el Partido Reformista*. San José, Costa Rica: EUNED, 1983.