

Varios, "Les églises comme institutions politiques. Churches as Political Institutions". International Political Science Association. Association Internationale de Science Politique. VIII^e Congrès Mondial. VIII World Congress, Munich, Aug. 31, Sept. 5/1970.

Los congresistas que contribuyeron a la constitución de la sección sobre las iglesias como instituciones políticas durante el Octavo Congreso Mundial de Ciencia Política fueron: Moulin, de Brujas; Dirickx, de Amberes; Turner, de Connecticut; Langrod, de París; Pereira, de São Paulo; Fireside, de Ithaca; Evans, de Notre Dame (Indiana); Suenens, de Bélgica, Delvoz, Hermet, de París; Nelli; Capporale, de California; Diccrow, Astiz, de Albany; Rémond, de Nanterre; Van Dyk; Madron, Nelson y Yokley; Calvez, de la Compañía de Jesús; Levillain, de Nanterre; Le Moal, de París; Romero Gómez; Delabelle, de Lovaina; Coutrot; Hubert, Martin, de París; D'hooghe; Price, de Manchester; Gustafsson, de Estocolmo; y Abadan y Yucekok, de Angora (Turquía).

Los participantes en este debate general del congreso se refirieron a la forma en que la asamblea constituye la autoridad soberana en la Orden de Chartres; a la reestructuración de una orden religiosa, concebida como un proceso político; a las relaciones entre el catolicismo y el nacionalismo en Latinoamérica; a la Iglesia y su actividad gerencial (reconocida como altamente efectiva por los especialistas); a los mesías rurales brasileños y su importancia política; a la Iglesia Ortodoxa rusa durante la ocupación nazi y las reacciones que esta ocupación tuvo en Ucrania, Bielorrusia y los Estados Bálticos; a la relación del sacerdocio de una parroquia italiana con el poder y las decisiones políticas; a la Iglesia Católica y su estructura gubernativa; a la política en su relación con las canonizaciones; a las funciones políticas de la Iglesia en España; al catarismo y su oposición a la feudalidad; a la dinámica de la hierocracia y los patrones de politización de un sistema religioso; a las estructuras ecuménicas de la Iglesia en la era de las armas atómicas; a la Iglesia Católica y la política a la luz del caso peruano; a las tipologías políticas dentro de la eclesiología; al franciscanismo como "contestación" permanente dentro de la Iglesia; al factor religioso y las opiniones políticas de los estadounidenses negros; a la forma en que las iglesias reformadas se integra-

ron en las estructuras políticas y en el derecho público en los siglos XVI y XVII; a los problemas administrativos y políticos de la Compañía de Jesús a la luz de los decretos de su trigésima primera congregación general; a la elaboración del consenso en el Segundo Concilio Vaticano; a la Iglesia Antitrinitaria polaca y su papel en la toma de conciencia social y nacional de su tiempo; a la interpretación y aplicación del reglamento del Segundo Concilio Vaticano; a la sociología de la obediencia; a las estructuras de la Iglesia Católica en Francia desde la época de la asamblea de cardenales y arzobispos (de 1919); a la conferencia episcopal (de 1966); a la sociología política de la diócesis francesa; a dos formas de análisis de la Iglesia institucional y a los problemas que plantea el diálogo entre la teología y la sociología; a la actividad política musulmana en Costa de Oro antes de la independencia; al papel de la religión en la Suecia moderna; al pluralismo democrático y las organizaciones religiosas en la Turquía secular.

De estos planteamientos, uno de los más generales fue el de Delobelle, de Lovaina, quien se ocupó de un tema sociopolítico y sociorreligioso relevante, que es el que se refiere a la obediencia y la desobediencia. Este congresista considera que obediencia y desobediencia son procesos sociales dialécticos en los que las entidades que se conjuntan, se igualan o se supraordinan la una a la otra, y piensa que esos procesos se apoyan en la estabilidad o inestabilidad de la evolución social, así como que, al través de ellos, se favorece una cierta dirección del crecimiento de las sociedades, o sea, justamente aquella que se gana el apoyo de uno de los participantes en el proceso.

Dierickx, por su parte, al enfocar la reestructuración de una organización religiosa como un proceso político, señala que en tales organizaciones la solución de un conflicto determinado puede dar lugar a otros conflictos, a otras controversias, pero que esto no debe interpretarse como algo negativo, puesto que más importante que evitar conflictos es enfrentarse a aquellos que se pueden orientar en un sentido constructivo, creador.

Turner reveló cuáles son las presiones a las que el nacionalismo somete a las iglesias, y particularmente, la forma en que, en Latinoamérica, el propio nacionalismo ha impuesto la adaptación de la Iglesia Católica a nuevas condiciones político-sociales; ésta,

por su parte, "gracias a su diversificación política, invocaciones patrióticas y énfasis espiritual, ha mostrado considerable capacidad para responder al nacionalismo secular", hasta tal grado que --de acuerdo con sus apreciaciones--, en el futuro, su adaptación puede llegar a ser tan amplia y tan profunda que las antiguas normas católicas de resignación y jerarquización lleguen a ser irreconciliables. El mismo evalúa la evolución posible de la Iglesia en Latinoamérica y piensa que ella puede llegar a convertirse en una especie de aplicación del humanismo al proceso desevolventista.

Un caso concreto de la intervención de la Iglesia Católica en la vida sociopolítica latinoamericana (y de evolución de la propia Iglesia a resultados del interjuego dialéctico entre Iglesia y sociedad) es el estudiado por Astiz en relación con el caso peruano. Este congresista encuentra que, originalmente, la Iglesia Católica justificó aquella clase a la que tradicionalmente se consideraba como superior, y contribuyó al mantenimiento del *statu quo*, con lo que llegó a entrar en conflicto (rezago histórico), con las ideologías antiestatutarias que surgieron en el país hacia 1920. En ese conflicto, la Iglesia triunfó del APRA, pero no de la extrema izquierda, y no lo consiguió, en parte, por la incidencia de una "revolución de las expectativas crecientes" de enorme importancia para las sociedades latinoamericanas.

Las clases inferiores y medias peruanas comenzaron --entonces-- a alejarse del catolicismo que se les había enajenado y éste, para no perderlas, hubo de hacer una "reinterpretación política de sus dogmas, en el sentido de una 'teología de la revolución'".

Frente al régimen militar peruano, la Iglesia se ha colocado --según Astiz-- a la izquierda; pero en una actitud ambivalente, pues la jerarquía y la mayoría del clero apoyan algunos cambios introducidos por ese régimen sin llegar, nunca, a identificarse con él. En general Astiz piensa que "es posible

que la Iglesia] llegue a tener éxito en cuanto a desplazarse de su papel de sostén ideológico del *statu quo* al de justificadora del cambio radical".

María Isaura Pereira de Quiros maneja, por su parte, un tema de politicología eclesiológica latinoamericana de máximo interés, pero de tónica diferente, en cuanto explica funcionalmente la existencia de los mesías rurales en la sociedad brasileña. La politicología carioca indica que a los movimientos

mesiánicos se les puede concebir --así-- como una primera modelación de la conciencia social frente a la injusticia, y como un primer esfuerzo por remediar la situación. Esos movimientos son, en Brasil, formas *institucionalizadas* de combatir el desorden que, en un espacio físico enorme, serían incapaces de eliminar tanto las administraciones provinciales como la federal. Esa institucionalidad se revela en el hecho de que esos movimientos carecen de espontaneidad y creatividad verdaderas, pues los mesías son sólo "actores a quienes la sociedad provee de papeles e inspiración".

La solución que aportan los mesías brasileños es --por otra parte-- autoritaria, pues el "mesías" no deja que sus seguidores se organicen con autonomía, y ellos --a su vez-- le permiten disponer de su libertad a cambio de la paz, de la estabilidad, del mejoramiento económico que les asegura. Por otra parte, en sentido político, el mesías no teme nada de la sociedad global puesto que en ella cumple un cierto papel; teme --en cambio-- a aquellos otros dirigentes, religiosos o no, que pueden entrar a competir con él, y a disputarle la sumisión de sus seguidores.

Evans, en su comunicación al congreso, mostró que, en varios países (pero más particularmente en Italia), el sacerdote que sirve una parroquia en una pequeña comunidad tiene poder, el cual deriva del interjuego de sus papeles de sacerdote y de patrono; esos papeles se confunden y, en la confusión, favorecen "sus manipulaciones políticas y su participación en el proceso de decisión política". El atribuye estos resultados a la falta de una separación rigurosa entre la Iglesia y el Estado; al papel socializador que desempeña el sacerdote en tales comunidades, a las imperfecciones del sistema electoral local que favorece sus intervenciones. A su vez, encuentra que la consecuencia del sistema (particularmente del patronazgo sacerdotal) "produce detrimento y conduce al debilitamiento del Estado y del imperio de la ley".

Nelli parece retrotraernos al pasado, al ocuparse del fenómeno apasionante del catarismo; pero en realidad se sirve de su examen para asentar algunas conclusiones generales acerca de la relación entre la heterodoxia y el cambio sociopolítico. El indica que si bien algunas de las reformas propuestas por los cátaros pudieron parecer, en su tiempo (siglo XIII), utópicas, las mismas han llegado a realizarse y a ser superadas, como lo

ilustra la liberación de la mujer, buscada por los cátaros en el pasado y lograda sólo en tiempos próximos a los nuestros.

En forma muy amplia, los cátaros luchaban contra el "orden" feudal; contra la "justicia" señorial; contra los "derechos feudales", contra el casamiento autoritario, pues consideraban que el bien es sinónimo de libertad y pensaban que ésta estaba conculcada entonces por los feudales. El sistema feudal combatido por ellos acabó por caer pero sólo hasta el siglo XVIII (cinco después de que los albigenses habían iniciado sus luchas).

A siete siglos de la herejía albigense, la Iglesia Católica que la combatió ha llegado a admitir —según el propio Nelli— "proposiciones que fueron más heréticas que las del catarismo".

Con fines generalizadores, Nelli indica que, como en la herejía albigense (acarreo de maniqueísmo asiático), en los movimientos heterodoxos primero se prefigura en forma ideal y después se anuncia una evolución liberadora, y observa que esas heterodoxias son ideologías puras, que se sitúan en lo absoluto, que son condenadas por la sociedad de la que son contemporáneas y que mientras que las grandes religiones se llegan a incrustar y a encostrar en el orden social y político del momento (que contribuyen a mantener a pesar de ser insatisfactorio), las herejías minoritarias protegen mejor las ideas generosas que están de acuerdo con el "futuro en marcha".

Le Moal, en su referencia al papel desempeñado por la Iglesia Antitrinitaria polaca en la toma de conciencia social y nacional del XVI, subraya el interés que tiene ese estudio, en cuanto se trata de una iglesia reformada, pero sectaria (en cuanto tuvo pocos seguidores y fue condenada por las otras iglesias).

La acción de esa iglesia, en Polonia, se debe relacionar, según el autor, con la de las otras iglesias reformadas (particularmente la calvinista) en el grado en que, en el Estado de "democracia nobiliaria" de Polonia, gran parte de la nobleza adoptó la reforma a mediados del XVI como forma de defender sus privilegios frente al poder del clero católico y frente a las intervenciones romanas, así como frente a los esfuerzos de centralización. La reforma, en esa forma, propició la solidaridad de los magnates, y fue vista por ellos como manifestación de la conciencia nacional y republicana.

La Iglesia Antitrinitaria, en particular, planteó el problema de la igualdad de derechos para los plebeyos, defendió los proyectos de una iglesia nacional, de una tolerancia religiosa, y apoyó las tendencias federalistas de la república polaca y la política unionista, pero su influencia se vio menoscabada porque se consideró que era peligroso el patrocinio que daba a cierta "falta de comprometimiento cívico".

Levillain, universitario de Nanterre, asistente entusiasta del Segundo Concilio Vaticano, se ocupó de subrayar la forma en que éste trabajó en un periodo de tres años, gracias a la reunión de más de dos mil sacerdotes, con el fin de perfilar "la nueva imagen que la Iglesia deseaba ofrecer al mundo". El mismo indica que "hombres extraños entre sí llegaron a Roma", que "Juan XXIII tenía un amplio esquema" (que muchos se empeñan en interpretar como "una vaga idea"); que "la administración romana, habiendo canalizado sus deseos, asumió la organización del acontecimiento, traduciéndolo en esquemas sujetos a mensuramiento, sin entrar en su espíritu", y subraya que "el Concilio se volvió cada vez más consciente de sí".

En el seno del Octavo Congreso Internacional de Ciencia Política, Levillain atribuyó esa conciencia creciente a la intervención del Espíritu Santo, y en otra de sus intervenciones públicas —muy ardientes, muy apasionadas— rechazó la sugestión de que en un congreso de partidos comunistas contemporáneos del Concilio hubieran podido obrar fuerzas semejantes a las que conformaron el consenso conciliar. En esto mostró poca prudencia, pues en un congreso científico no cabe la invocación de entidades suprasensibles como el Espíritu Santo; porque, en términos sociológicos —según pudo evocar un antiguo organizador de reuniones científicas ante la exposición del cardenal Suenens, Primado de Bélgica, organizador del Concilio—, son análogas las fuerzas operantes en un congreso científico cuando él mismo está orientado hacia el servicio del hombre; porque son análogas a las que pueden obrar en el Parlamento Británico cuando éste, en sus discusiones, busca el bienestar de la comunidad; porque son parecidas —querámoslo o no y lo quieran reconocer o no sus mismos participantes— a las que operan en una reunión de partidos comunistas cuando éstos buscan un bienestar humano capaz de superar los egoísmos de los individuos, de

las naciones, de los Estados; porque, en términos religiosos (y ya no científicos), sólo un espíritu farisaico puede negar la intervención del Espíritu Santo en una asamblea humana que busca el bien común, el bienestar social, por el solo hecho de no haber sido convocada por la Iglesia Católica; porque es un inadmisibles "espíritu de campanario" religioso el que considera al Espíritu Santo como la propiedad privada de una iglesia que sólo obra en el ámbito limitado de una confesión religiosa.

Dentro del congreso, Rocco Caporale se ocupó de la politización del "sistema religioso católico" resultante del interjuego de las creencias y el poder. La dinámica correspondiente le parece que conduce hacia una sociedad participatoria que abre oportunidades nuevas a la participación política y permite el disenso.

La extrapolación de tendencias observables en y a partir del Segundo Concilio Vaticano (y no sólo de su documentación, mucho más pobre que su dialéctica vital), permiten que Caporale prevea: la aproximación de la Iglesia Católica: 1) hacia un sistema bipartidista; 2) hacia una nueva sustentación del poder eclesiástico en una base popular (tercera fuerza emergente entre el papado y la jerarquía, que surgió impensadamente en medio de la coyuntura); y 3) hacia una creciente participación supranacional, "prototípica de un nuevo orden político y capaz de realizar una jefatura moral efectiva"; así como 4) hacia la sustitución del principio de amor fraterno (consensualismo) por el de responsabilidad contractual (contractualismo), con lo cual la evolución eclesiástica repetiría una evolución social en la que nos enseñaron a pensar Tönnies y Durkheim, y Maine, entre otros.

En general, independientemente de la posibilidad que hay de que se produzcan movimientos reaccionarios dentro de la propia Iglesia Católica, "propiciados por el partido en el poder", lo cierto es que la Iglesia avanza en el sentido de una secularización creciente, dentro de la que el "poder religioso" pierde su carácter sagrado y adopta, en forma creciente, formas de control racional y contractual.

Quizá —por su parte— se refiere a problemas más delimitados, o sean los de la Compañía de Jesús. A ese respecto, indica que entre los cambios que la afectan uno de los no institucionales de mayor importancia es —inicialmente— de carácter demográfico,

puesto que su pirámide de edades ha cambiado mucho debido a la creciente longevidad de sus miembros y al decrecimiento en sus tasas de reclutamiento. Ambas fuerzas, al obrar convergentemente, pueden contribuir —según él— a que disminuya la vitalidad de la institución.

Las dudas que lo asaltan en cuanto a si habría que abatir la edad de incorporación permanente en la Compañía (actualmente hacia los 34 años, en promedio), en vista de estas consideraciones y de la nueva posición que ocupa la juventud —o que trata de ocupar— dentro de la sociedad total, tienden a resolverse por la negativa, en cuanto el propio Calvez precave en contra de una abusiva aplicación de la analogía entre instituciones o asociaciones diversas.

Fireside señala la forma en que durante la Segunda Guerra Mundial, los ocupantes nazis de Ucrania, Bielorrusia y el Báltico promovieron la formación de iglesias autocéfalas, dispuestas a colaborar con ellos, y cómo, a modo de efecto no propuesto, produjeron una revisitación religiosa de la Iglesia Ortodoxa en esas regiones occidentales de la Unión Soviética.

En Ucrania, los nazis acarrearón dirigentes nacionalistas de las antiguas áreas polacas para que se unieran a los autocefalistas sobrevivientes de la tercera década, en Bielorrusia, tuvieron que enfrentar la falta de clérigos rusos dispuestos a colaborar, así como la resistencia decidida del jefe de la Iglesia bielorrusa, Panteleimon, y no dudaron en patrocinar —en los países bálticos— el asesinato del Exarca Sergio, al descubrir que éste, a pesar de una declaración formal de obediencia, había promovido activas misiones que revelaron a las claras su intento y su raje político-religioso.

Fireside considera que, en esas condiciones extraordinarias, pudo revelarse la sed religiosa que seguían sintiendo esos pueblos, y que gracias a que sus dirigentes religiosos tomaron la prudente decisión de apartarse del invasor nazi y de convertirse en una fuerza neutral entre nazis y soviéticos, pudo ganar la iglesia de esas zonas, en los años subsiguientes, la tolerancia del régimen encabezado por Stalin.

Madron, Nelson y Yokley han tratado de relacionar la religiosidad de los estadounidenses blancos y negros, católicos y protestantes con: 1) el apoyo que dan al presidente estadounidense; 2) el que dan a la Organización de las Naciones Unidas y 3) la simpatía

o antipatía con que ven la intervención eclesiástica en la vida política y social.

Mediante técnicas estadísticas, esos congresistas, llegan a la conclusión de que: 1) aquellos negros protestantes que son más religiosos tienden a apoyar al presidente y a fortalecer a las Naciones Unidas y que quizás apoyarían una cierta participación eclesiástica en política; 2) aquellos blancos que son protestantes se diferencian poco por su religiosidad en lo que se refiere al apoyo que están dispuestos a dar al presidente, a las Naciones Unidas y que —en cambio— favorecen la participación eclesiástica en la vida política conforme son más religiosos, así como que los blancos católicos tienden a apoyar al presidente conforme son más religiosos; a no diferenciarse religiosamente en relación con el apoyo o falta de apoyo a las Naciones Unidas y que tienden a propiciar la intervención eclesiástica en política conforme son más religiosos.

Oscar Uribe Villegas

Jorge Sánchez Azcona, *Derecho, poder y marxismo*, Editorial Porrúa, S. A., 1970, 197 pp.

Para examinar el derecho y el poder desde un punto de vista unitario es menester conseguir un factor que los ligue, ya que pertenecen a esferas distintas del conocimiento. Estos elementos aglutinantes no existen en abundancia, y si ello es difícil, más todavía es obtener unidad temática cuando se agrega el marxismo. Jorge Sánchez Azcona lo ha logrado empero, al emplear la sociología como un vínculo de los tres grandes tópicos, lo cual le permite atisbarlos, relacionarlos, y de ello proponer unas soluciones novedosas y atractivas.

Sánchez Azcona se revela en este trabajo como un enamorado de la ciencia sociológica. El caso es curioso e interesante. Surge ahí la preocupación de un hombre de leyes que se convierte a la sociología y que trata de penetrar el fenómeno de lo jurídico armado de la nueva disciplina, para dilucidar varios misterios de lo legal. Podemos calificar el ensayo como una excursión dentro de los dominios de la sociología jurídica, todavía bastante incomprendida en nuestro medio, y también de la sociología política, aún más oscura aquí.

La circunstancia de que a tales ramas no se les conceda la debida importancia parece

producirle la inquietud que lo impele a escribir sobre temas tan arduos.

Pero sobre todo, lo que sirve a Sánchez Azcona de causa eficiente para todo esto, es una admiración no encubierta hacia Max Weber, el eximio sociólogo alemán, poco difundido en México, y una apenas velada inconformidad por lo escasamente que se le utiliza en el ambiente de la especulación jurídico-social mexicana.

La primera parte de este interesante trabajo está dedicada a situar al derecho. Para eso principia por delimitar las notas típicas de la sociología jurídica frente a otras ramas. La preocupación consiste en evidenciar las fuerzas o causas sociales que engendran las normas jurídicas.

¿Hasta qué punto, podría uno preguntarse, es útil este análisis sociológico del derecho? Pues para hacerlo de más fácil aplicación, para mejor entenderlo, para facilitar la legislación adecuada y duradera y para ajustarlo más a lo político.

Se dedica a hacer el análisis del hombre como unidad primera de lo social (p. 31), como "origen de los modos colectivos de conducta" (p. 37). Lo social, explica, no viene a ser sino una combinación o fusión de todas las conductas individuales arregladas conforme a su generalidad, pero no formando un ente colectivo aparte de lo individual, que pudiera tener existencia y personalidad propias.

Preocupa a Sánchez Azcona que puede estimarse que el derecho sea un producto de un ente social colectivo, y en el cual el individuo desaparece hasta perder su identidad (pp. 37-40). El derecho, dice el autor, se impone a través de "las vigencias —que ha desarrollado tan bien Julián Marías (pp. 40-43)—, y viene a ser un control social de la comunidad, entendiéndolo por ello el proceso por el cual las personas son persuadidas, enseñadas o compelidas a comportarse conforme a los usos y valores vigentes de los grupos sociales, y que para ser efectivos deben estar respaldados por las fuerzas sociales derivadas de la opinión pública" (p. 51).

Y de ahí reviene a Weber, para situar adecuadamente al derecho en el contexto social, o sea como él lo expresa: "el derecho como resultado de la serie de fuerzas sociales, como un elemento de la vida social, como un hecho objetivo en interdependencia con otra serie de fenómenos sociales. . ." (p. 64).

Esta parte de la obra constituye, en