

DOMINA CION RE LIGIOSA Y DOMIN ACION P OLITICA

luis a.
alfonso

Ilustró Patricio Farías

*Esquema para un análisis de la co-
yuntura político religiosa latinoame-
ricana, a partir de algunas catego-
rías utilizadas por Max Weber.*



El tema de la dominación religiosa y la dominación política, así como de su interacción, resulta especialmente sugestivo para un análisis de la situación latinoamericana en el momento actual. Y para ello también pueden ser particularmente útiles las categorías utilizadas por el sociólogo Alemán Max Weber. Su estudio sobre este punto se ha centrado especialmente en el caso del Protestantismo y el Capitalismo en su conocido estudio sobre la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, pero sus prolijos y erúditos análisis acerca de la dominación política y la dominación hierocrática pueden ser utilizados con fruto ⁽¹⁾.

Este trabajo, más bien esquemático, incluirá cuatro puntos:

I.—Distinción, analogía y relaciones entre los dos tipos de dominación.

II.—Los tipos religiosos y su papel en el proceso de diferenciación entre lo político y lo religioso, así como de su mutua interacción.

III.—Influencia de lo religioso en lo político, en particular en los procesos de cambios.

IV.—El caso de la "Revolución en la Iglesia" de América Latina:

El nuevo *ethos* católico y la revolución en América Latina.

I.—*DISTINCION, ANALOGIA, Y RELACIONES ENTRE ASOCIACION POLITICA Y ASOCIACION RELIGIOSA, ENTRE ESTADO E IGLESIA*

En los dos casos encontramos un rasgo común que caracteriza la dominación como tal: es el monopolio de la coacción como garantía del propio orden.

Sin embargo, mientras la base de la dominación política está constituida por la coacción física, lo que caracteriza la dominación religiosa o hierocrática es la coacción síquica o espiritual, mediante la administración o negación de los bienes espirituales, en este o en otro mundo.

Ahora bien, cuando la asociación, tanto política como religiosa, se convierte en un "instituto racional, empresa continuada, con pretensión por parte del cuadro administrativo del monopolio de la coacción", tenemos respectivamente el Estado y la Iglesia.

En cuanto a la necesidad planteada por Weber de un ámbito geográfico determinado o territorio, este aparece como esencial en el caso de la dominación política—Estado—, mientras que no lo es tan claro para la dominación hierocrática o Iglesia.

Habría que observar, sin embargo, que la dominación religiosa tiende a instalarse en estructuras similares a las políticas. Es el caso, por ejemplo en la Iglesia Católica, de la División Territorial en Diócesis tomada del Imperio Romano, del cual asume igualmente su pretensión de poder ecuménico universal. Por otro lado, aparece también la tendencia, al menos en

el caso del cristianismo a hacer una distinción teológica, en la que tales estructuras aparecen como utilizadas, prestadas pero no como propias de su esencia. Por lo demás, es un hecho la coexistencia de varias Iglesias en un mismo territorio, pero no de varios Estados. Podría decirse que si lo que caracteriza a los Estados es su división territorial, a las Iglesias las caracteriza una división personal. Puede, en efecto, haber personas pertenecientes a varios Estados pero no a varias Iglesias.

Menos sencillo es el problema de las relaciones e interacción entre la dominación política y la dominación religiosa, sobre todo porque, si bien es posible tipificar, en la realidad concreta con frecuencia se han dado unidas y, de todos modos, nunca en estado puro, en particular en lo que se refiere a su rasgo distintivo, el tipo de coacción.

Si bien analíticamente Weber comienza con los tipos puros para luego pasar a las contaminaciones, genéticamente el proceso ha sido inverso:

a) Una confusión llevada hasta la identidad práctica, basada en la identidad de la fuente de dominación, sea en forma teocrática—la divinidad o poderes divinos—; sea a partir del "Señor Natural", divinizado mediante el culto de los antepasados, que continúan así su dominación política más allá de las fronteras entre éste y el otro mundo.

El señor político, o bien es sacerdote representante de la divinidad—así el emperador romano lleva a la vez el título de "summus pontifex" mientras el califa musulmán es el sucesor

(1) M. Weber "ECONOMIA Y SOCIEDAD", Fondo de Cultura Económica, México 1969.

del Profeta—; o bien, quizás con mayor frecuencia, se identifica con la divinidad misma, como en el caso de casi todos los imperios antiguos, incluyendo el romano con el culto al emperador, y el del Mikado del Japón como el caso más reciente.

- b) Subordinación con dominación de un poder sobre el otro, sea en forma hierocrática, en que lo temporal o político se convierte en instrumento de lo religioso; sea en forma césaropapista, en que el soberano temporal tiene poder en los asuntos religiosos.
- c) Distinción y separación de ámbitos y poderes, más como conquista teológica o ideal e intento profético que como situación concreta real.

Este proceso se ha dado, de hecho, y es posible estudiarlo en particular en el caso de la secuencia judaísmo-cristianismo.

II.—LOS DIFERENTES TIPOS RELIGIOSOS.

De acuerdo con su metodología del tipo ideal como instrumento de análisis, Weber trata de hacer una caracterización de tipos religiosos, que podrá ser especialmente útil para estudiar el proceso de diferenciación entre lo político y lo religioso, al mismo tiempo que su mutua interacción. Trataremos de completar esa tipología aplicándola especialmente al caso de la religión judío-cristiana, mayoritaria y cultu-

ralmente dominante en América Latina.

1º.—*El Mago*: Como observa el estudioso de Weber, J. Freund, aunque constituya una figura típica aún en la época contemporánea, es estudiado sólo en comparación con el sacerdote. Lo característico de lo mágico es precisamente la ausencia de lo racional.

2º.—*El Sacerdote*: por el contrario, podrá ser caracterizado por su adscripción a una empresa permanente y racional. Su "nota esencial es la adscripción de un círculo especial de personas a un culto regular, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada comunidad" (p. 346).

3º.—*El Profeta*: está caracterizado por una "vocación personal", no tradicional: "puro portador *personal* del carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino". Es decir —y dentro de los tres tipos puros de dominación, carismática, tradicional y legal— el profeta sería el carismático puro. Una propiedad fundamental del fenómeno profético lo constituye el hecho de crear la centralización de la ética en el punto de vista de la salvación religiosa. Con lo cual se convierte también en factor decisivo de reclamaciones político-sociales. Y por el mismo hecho, en religión de clases, aunque en sentido inverso: en religión de los socialmente no privilegiados. Tal es el caso de los "Pobres de Yavé" en el Antiguo Testamento y de las "Bienaventuranzas" en el Evangelio.

Por otra parte, el profetismo aparece como un fenómeno propio de las religiones bíblicas, y en particular como propio del judaísmo y

del cristianismo. En este sentido, habría que notar la diferencia entre los "hijos de profetas" o asociaciones de profetas —profetas profesionales, mucho más cercanos a la caracterización del sacerdote— fenómeno común a otras religiones semíticas, y el "llamado" o profeta por vocación en el judaísmo, o el santo en el cristianismo.

4º.—*El Reformador Religioso*: Aunque en alguna ocasión Weber trata de distinguirlo del Profeta, recurriendo en el caso de este último a la propia conciencia de ser el portavoz de una nueva revelación, en realidad tal distinción no siempre aparece tan clara, ya que el profeta generalmente no pretende presentar una nueva religión sino sólo restituirle su primitiva pureza, y en cuanto al carácter de misión —conciencia de ser enviado—, es difícil no verlo como algo propio del reformador, en particular tal como es percibido por los demás.

En cuanto a la distinción entre profeta legislador o maestro, y entre profeta ético o ejemplar, no parece tan importante para nuestro propósito.

5º.—*El Místico*: Instrumento o receptáculo de la divinidad.

6º.—*El Asceta*: Es el que huye del mundo, como el monje o anacoreta, o que vive su ascesis en medio del mundo y en lucha continua, como es el caso del puritano.

7º.—*El Santo*: Aunque podría pertenecer a cualquiera de estos tipos, sin embargo su mejor caracterización se halla en el profeta, el místico o el asceta, tipos que, por lo demás, fácilmente se confunden. O, podría decirse que el reformador, el místico y el asceta constitu-

yen otras tantas formas, caracterizaciones o subtipos del profeta, cuya versión cristiana grecolista es el santo. Lo que caracteriza a éste es un elemento racional, aunque añadido a posteriori: el reconocimiento oficial mediante su inscripción en el canon, o sea la canonización.

8º.—*El Mártir*: Es, de hecho, el modelo original, de la primera época cristiana, del que derivó más tarde el santo, y al que vuelven los ojos muchos cristianos de hoy: el testigo —“martyr”, en griego—, cuyo gesto supremo y definitivo consiste en rubricar su testimonio ante el mundo con la propia sangre.

La canonización constituye el elemento racional o legal en el proceso de rutinización del carisma, aceptado en la Iglesia católica por la influencia del derecho romano.

III.—INFLUENCIA DE LO RELIGIOSO EN LO POLITICO, EN PARTICULAR EN LOS PROCESOS DE CAMBIO.

Existen en la religión algunos elementos característicos que se convierten, llegado el caso, en factores determinantes de tal influencia:

a) La posibilidad de una visión universalista y unitaria de la vida, que permite fundir en una unidad motivos lógicamente heterogéneos y la coordinación de todas las manifestaciones de la existencia humana en un modo de vida. Esto es particularmente propio de las religiones que poseen una ética de salvación o

escatológica, en que el último fin se convierte en el elemento unificador.

Por otra parte, es posible observar que, en particular para cualquier proceso revolucionario, este no es posible sin un Weltanshaung o cosmovisión más o menos coherente, lo que supone una escatología explícita i implícita. Es de notar, en ese sentido, la fuerza “carismático-religiosa” del marxismo y el papel en el mismo de la utopía escatológica comunista, lo más parecido al reino de Dios de los cristianos o al “día de Yavé” judío. No hay que olvidar, a este propósito, el origen semítico de Carlos Marx, que nos recuerda a un profeta bíblico, incluso en lo que se refiere a la conciencia de su misión liberadora; igualmente dignos de estudio son los elementos judío-cristianos del ateísmo contemporáneo.

b) Tal influencia revestirá características particulares según sea también la particular concepción, especialmente ética, de cada religión:

—fatalismo o determinismo religioso frente a otras concepciones que reivindican la libertad humana;

—maniqueísmo espiritualista frente al optimismo naturalista;

—aristocratismo elitista frente al populismo profético;

—diversa actitud frente a la riqueza o la pobreza; etc.

c) Especial importancia reviste el particular carácter carismático del o religioso, sobre todo de lo profético.

Es de notar, sobre este punto, la ambigüedad del carisma rutinizado, ya sea a través de la legalización burocrática, ya de la tradición, que convierte a la hierocracia, como observa el mismo Weber, en “el poder más fuertemente estereotipador que existe” y, por ese mismo hecho, se establece siempre una tensión entre los profetas o reformadores, por una parte, y los representantes de la tradición sacerdotal, por la otra, tensión que puede tener diversas salidas según sea la relación de fuerzas en conflicto: compromiso, adopción, martirio o eliminación de uno de los dos polos en tensión. A lo largo de toda la historia de las religiones, en particular la del judaísmo y el cristianismo, es interesante, a este propósito, el fenómeno de los santos o profetas, casi invariablemente perseguidos en vida por los poderes oficiales y luego asimilados por esos mismos poderes mediante la canonización, a fin de hacerlos entrar en regla o razón. Ya en el Nuevo Testamento es conocida la increpación de Jesús a los escribas y fariseos, jefes espirituales del pueblo judío: “Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que edificais sepulcros a los profetas y adornais los monumentos de los justos, y decís: si hubiéramos vivido nosotros en tiempo de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas”. (Lucas, 11,47; ver Mateo 23,29). por lo demás el fenómeno no se suele presentar exclusivamente en el terreno religioso.

De ahí la importancia, en todo proceso de cambio, de los heterodoxos que, desde el punto de vista sociológico, los son todos los profetas o reformadores, representantes de una nueva dominación instalada, ya de tipo tradicional, ya legal.

La historia nos ofrece algunos ejemplos en los que es posible estudiar tal conflicto y su influjo en las transformaciones sociales y políticas:

- 1) Los profetas de los últimos años de la monarquía israelita y del exilio babilónico (siglos VIII-V) y los sabios en el pueblo judío;
- 2) Los primeros cristianos, con su experimento de sociedad comunitaria en Jerusalén y su posterior incrustación en el mundo grecorromano;
- 3) El movimiento monástico y el nacimiento de la Europa medieval después de las invasiones de los bárbaros;
- 4) Los espirituales o movimiento del evangelismo durante los siglos XII-XIV, y el origen de la burguesía;
- (5) 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo', objeto específico del estudio de Weber.

IV.—EL CASO DE LA REVOLUCION EN LA IGLESIA DE AMERICA LATINA. EL NUEVO ETHOS CATOLICO EN LA COYUNTURA REVOLUCIONARIA DE AMERICA LATINA.

Nadie ignora los vientos de renovación que soplan en la Iglesia católica a partir del pontificado del Papa Juan XXIII y del Concilio Ecuménico Vaticano II. Por lo demás, el mismo Juan XXIII constituye como un símbolo del carácter carismático-profético del movimiento frente a la tradición institucional romana. El término "profeta, profetismo", se ha hecho común en los nuevos ambientes cristianos, tanto en la terminología teológica como popular.

Desde luego, no se trata de la pretensión de una nueva revelación sino más bien de la reivindicación del cristianismo primitivo por un retorno a las fuentes evangélicas, aunque al mismo tiempo, como cristiano actual, para el mundo de hoy. Por otra parte, los más recientes estudios bíblicos van haciendo desaparecer la antigua noción vulgar del profeta.

Este nuevo profetismo se presenta como un rompimiento con la tradición del catolicismo grecorromano, hacia una nueva concepción de la catolicidad verdaderamente universal. Catolicidad que implica la superación del marco occidental europeo, cuyas características están marcadas por: la alianza entre los dos poderes, espiritual y temporal; la base cultural mediterránea del derecho romano, la filosofía griega y el latín como lengua oficial; un humanismo que comienza por definir al hombre por su naturaleza

animal racional, por la noción de persona y por el dualismo materia-espíritu; el régimen económico social, cuya versión contemporánea está constituida por la llamada "doctrina social de la Iglesia". Mientras que ese nuevo profetismo podría caracterizarse fundamentalmente por un despertar evangélico por encima de la tradición jurídica romana, por la primacía dada a la palabra de Dios, una conciencia misionera frente al mundo contemporáneo y la importancia de los pobres como primeros destinatarios del mensaje cristiano (1).

El proceso de cambio de la Iglesia católica se ha hecho sentir también en América Latina, en donde, además, y debido a las particulares condiciones de inquietud social y política de estos países en desarrollo, tal proceso reviste algunas características y plantea problemas especiales:

- a) Reclamación de justicia social y defensa de los pobres contra todo privilegio, rasgo profético típico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.
- b) La ética de salvación centrada en el amor al prójimo como síntesis y esencia del cristianismo.
- c) La lucha revolucionaria para un cambio fundamental de las estructuras sociales y económicas, concebida como forma actual, en América Latina, de la realización concreta del amor al prójimo. Como ejemplo claro de dicha posición, baste ver la declaración a la prensa hecha por el sacerdote Camilo Torres en el momento de abandonar el es-

(1) Ver M. D. Chenu: "El fin de la era constantiniana". La Nueva Prensa, Bogotá, 1962.

tado clerical para entregarse de lleno a la causa de la Revolución en Colombia, su patria:

“Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes. Como sociólogo, he querido que ese amor se vuelva eficaz, mediante la técnica y la ciencia. Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de las mayorías de nuestro pueblo. Estimo que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal. Solamente por ella, en las circunstancias concretas de nuestra patria, podemos realizar el amor que los hombres deben tener a sus prójimos” (1).

- d) Un problema que se ha planteado en forma aguda en los ambientes católicos revolucionarios de América Latina es el de la violencia y los medios violentos para lograr el cambio de estructuras. Se han dado como tres etapas en la evolución del pensamiento católico al respecto, etapas que coinciden a veces en el tiempo:

— Paulo VI en su visita a Bogotá con ocasión del Congreso Euca-

rístico internacional, en agosto de 1968:

“Si bien debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de todos aquellos que viven en condiciones de inferioridad humana y social, y si bien no podemos ser solidarios de sistemas y estructuras que cubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acción un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que soporta a menudo la población menos favorecida, Nos, repetimos una vez más: No es el odio, no es la violencia lo que hace la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos para una justa regeneración social, no podemos elegir ni el del marxismo ateo, ni el de la revuelta sistemática, mucho menos el de la sangre y la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que hacen de la violencia un noble ideal, un glorioso heroísmo, una teología complaciente” (1).

— Episcopado latinoamericano, reunido en Medellín en su Segunda Conferencia: Denuncia de la violencia institucional establecida: “Es innegable que el continente se encuentra en muchas partes en situación de violencia institucionalizada, que exige transformaciones globales, audaces y profundas. Es más bien sorprendente la paciencia de un pueblo que soporta du-

rante años una condición que no aceptaría ningún país que tuviera su conciencia desarrollada” (1).

— Legitimidad y hasta necesidad de actos violentos para acabar con los estados de violencia institucionalizada, legitimidad proclamada por diversos grupos de cristianos y miembros de la jerarquía eclesiástica, como en el caso de 15 obispos del Tercer Mundo en mensaje firmado por ellos y dirigido a sus pueblos. Eso sin contar el caso ya mencionado de Camilo Torres, muerto en combate en las montañas del oriente colombiano y de grupos cada vez más numerosos que siguen su misma línea.

- e) El anticomunismo y el pluralismo, en particular el problema de la colaboración (y no solo diálogo) con los grupos marxistas, rechazada por Paulo VI pero aceptada por muchos cristianos en América Latina, contra cualquier forma de clericalismo de izquierda o la pretensión de una “revolución cristiana”. La posición de la nueva teología podría resumirse en estas conclusiones del teólogo español J. M. González Ruiz, publicadas sintomáticamente en separata por la revista Punto Final, Santiago:

“En la construcción del socialismo, nosotros los cristianos no tenemos una solución técnica concreta: la experiencia de dos mil años nos enseña que la “civitas humanas” no debe ser absorbida por la Iglesia; ésta no

(1) El Tiempo, Bogotá, Junio 25 de 1965. Por lo demás, el tema vuelve con frecuencia en las diversas intervenciones del sacerdote revolucionario, en particular en el “Mensaje a los cristianos”, publicado en el periódico Frente Unido (26-8-65).

(1) Discurso de apertura de la Segunda Conferencia General del episcopado de América Latina.

(1) “Mensaje del CELAM a los pueblos de Latinoamérica”. Texto en EL Mercurio, (8-IX-68).

tiene la tarea de crear su propia *civitas* donde el Evangelio se convierte en un código económico, político y social. La *civitas* debe construirse con medios propios y autónomos. Y así como a través de los siglos la Iglesia se ha equivocado al construir sucesivamente una 'cristiandad feudal' una 'cristiandad burguesa' y una 'cristiandad democrática', ahora debe estar atentísima para no construir una 'cristiandad socialista'...

Hay una alternativa de derecha: instalarse en la contrarrevolución, buscando en el mensaje cristiano motivos válidos de con-

dena del movimiento revolucionario. Hay también una alternativa de izquierda, buscando en el mismo mensaje soluciones técnicas para llevar adelante la revolución, y aun para hacer inútil la acción de 'los demás', que hasta ahora han sido los pioneros. Las dos alternativas rompen el equilibrio dialéctico de la auténtica fe cristiana.

El cristiano debe comportarse en la revolución socialista, sin llevar consigo prejuicios técnicos, o sea sin imponerse en su calidad de creyente, y al mismo tiempo dando la notable contribución de su mística de frater-

nidad universal y de esperanza total.

Porque —hay que reconocerlo— el socialismo no se construirá jamás con la sola fatalidad ciega de una historia mecánicamente concebida. El socialismo es una opción de la libre voluntad creadora del hombre. Y para realizar esta libre opción, el Evangelio ha sido y sigue siendo un empuje de inmensa eficacia"(1).

(1) "El cristiano y la revolución". Suplemento a la edición N.º 65 de PUNTO FINAL — Martes 8 de octubre de 1968. Santiago de Chile.

