

## RESEÑAS

LEVINE, Daniel H. *Religion and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981. xn + 342 pp.

Para Levine, la religión y la política se desarrollan y se transforman conjuntamente en todas las sociedades y en todas las culturas. Tal vez esta afirmación sea muy aventurada como hipótesis general. Para el caso latinoamericano, sin embargo, puede ser de utilidad por la peculiaridad histórica de la región.

Al momento de realizar su investigación, Levine encontró que Venezuela y Colombia compartían una característica: ambas naciones eran las únicas democracias electorales consistentes en Sudamérica. Visto así el problema, el estudio de Levine viene a cubrir un espacio que la investigación había soslayado; estudios sobre la Iglesia católica bajo regímenes autoritarios como en Chile, Brasil, Salvador o Nicaragua ya habían sido realizados. Sin profundizar mucho sobre la situación de la Iglesia católica en América Latina, destaca a primera vista un hecho: la gran heterogeneidad de la jerarquía católica en los diversos países, ya sea como fuerza conservadora del *statu quo* o bien como agente de cambio. Esta situación revela, en suma, que la unidad monolítica de la Iglesia católica es tan sólo una imagen popular; o si se quiere, hay unidad de propósito pero diversidad de estrategias. La religión, *per se*, no es necesariamente conservadora. Levine distingue, incluso, de acuerdo con su significado convencional y ampliamente difundido, las posiciones de izquierda, centro y derecha dentro del espectro político particular de la Iglesia católica.

El caso de Camilo Torres puede ilustrar muy bien la situación de la izquierda católica. Torres entró al sacerdocio bajo la influencia del catolicismo social francés, cuyos principales portavoces eran, en Colombia, los dominicos. A mediados de la década de 1950, Torres asistió a la Universidad de Lovaina en Bélgica, que por esa época se había convertido en el principal foco de irradiación del pensamiento democrático cristiano. No se debe olvidar la influencia que tuvo el pensamiento de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Pierre Teilhard de Chardin en la justificación democrática y pluralista del catolicismo. Para finales de 1958, Camilo Torres regresó a Colombia, inspirado por las ideas del desarrollo a través de la acción cristiana. En mayo de 1965 fundó el Frente Unido, que intentaba aglutinar a las fuerzas progresistas que buscaban el cambio político. Las actividades políticas de Torres fueron vistas con malos ojos por la jerarquía católica; después de abandonar el sacerdocio en junio de 1965, se une a la guerrilla en octubre de ese año. A principios de 1966 Torres fue asesinado por una patrulla armada. Levine señala que se puede

derivar tres consecuencias principales de la actuación de Camilo Torres, a saber: en primer lugar, la relación entre la fe religiosa y la acción en el mundo; en segundo lugar, la posición central que el poder, la fuerza y la violencia tuvieron para el sacerdote; finalmente, la relación entre católicos y otros grupos, especialmente marxistas, en la promoción del cambio. Sin duda alguna, la dimensión teórica de la actuación de Torres puede referirse a las perspectivas sociales que ha desarrollado más sistemáticamente la llamada Teología de la Liberación. Uno de los exponentes de esta corriente teológica, Gustavo Gutiérrez, al igual que Camilo Torres, arguye que los cristianos deben ver a la sociedad de una manera realista; de esta forma, la Teología de la Liberación se opone al catolicismo tradicional al dar preeminencia a la lucha de clases sobre el ideal cristiano de amor hacia el prójimo, inclusive hacia el enemigo.

En el otro extremo del espectro se encuentra la derecha tradicional, o más bien tradicionalista, cuya principal encarnación serían quizá las Sociedades para la Defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad (TFP) que han aparecido en varios países. El primer núcleo TFP fue fundado en Brasil, en los años precedentes al golpe militar de 1964. En muchas ocasiones, militantes de las sociedades TFP han constituido la parte fundamental de grupos de derecha en distintos países latinoamericanos; Levine sugiere que en el corazón de la oposición a los regímenes de Allende, en Chile, o de Goulart, en Brasil, se encontraban frecuentemente miembros de TFP. Los miembros de TFP se ven a sí mismos como parte de una contraofensiva general a los movimientos revolucionarios, y atribuyen muchas de las debilidades de la civilización moderna a los efectos de la Revolución Francesa que, indudablemente, actuaron en detrimento de la tradición católica. El aspecto más notable de la doctrina social de los tradicionalistas católicos es la creencia en la santidad absoluta de la propiedad privada combinada con el aprecio por las "virtudes saludables de la desigualdad social" (p. 49). Otro aspecto sobresaliente de TFP es el rechazo a los cambios introducidos después del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965) y, sobre todo, existe una franca oposición a los resultados obtenidos por la Segunda Conferencia General de Obispos de América Latina que se celebró en Medellín, Colombia, en 1968. Consideran que lo allí acordado es una traición a los principios tradicionales del catolicismo, tradicionalismo del que se erigen como depositarios. Desde luego, también se rehúsan al diálogo con grupos que no son católicos por considerar que se trata de una táctica que debilitaría a la defensa de la "civilización cristiana" y permitiría una "infiltración comunista".

Finalmente se encuentran las posiciones de centro, cuyos principales portavoces son los obispos. Su objetivo fundamental ha sido tratar de evitar el sectarismo y concentrar sus energías en la renovación interna y la acción pastoral, buscando —en la medida de lo posible— un mayor grado de autonomía de los gobiernos y grupos políticos. El caso más notable de esta posición de centro es el de los obispos chilenos, quienes indistintamente criticaron a los Cristianos por el Socialismo, por relativizar el mensaje cristiano y subordinarlo a objetivos políticos, y al régimen autoritario que sucedió al de Allende.

La situación de la Iglesia católica en América Latina resulta, pues, demasiado compleja. Lo cierto es que no puede reducirse la actuación de la Iglesia católica al viejo esquematismo que la coloca como un valor intrínsecamente conservador; el potencial revolucionario del cristianismo también debe considerarse en cualquier intento de análisis. Resulta muy luminoso el ensayo que

Jean Meyer<sup>1</sup> dedica al curso que la Iglesia católica y la política latinoamericana han seguido en los últimos cincuenta años, sobre todo porque esclarece los matices y las circunstancias de las ideas políticas dentro del catolicismo; en este sentido, las reflexiones de Jean Meyer son un muy buen complemento del libro de Levine.

Pero la obra de Levine posee vetas aún más ricas en sus cuatro secciones. En la primera parte, además de presentar los aspectos generales a los que aludí en los párrafos anteriores, expone una rápida visión de las convergencias y las divergencias en la historia de Colombia y Venezuela. El autor advierte que el rumbo histórico de ambos países comienza a separarse ostensiblemente después de 1920 debido al impacto que tuvo el petróleo en la conformación de la sociedad en Venezuela. El impacto es evidente sobre todo en la propia estructura económica, en el papel que tuvo el Estado nacional y en la distribución de la población —mientras que en Venezuela la población clasificada como urbana en 1971 era el 78.4% de la total, en Colombia representaba sólo poco más del 50%. Sumariamente, el problema de Venezuela ha sido el de crear nuevas instituciones y atraer nuevas lealtades, mientras que en Colombia ha sido el de preservar las estructuras existentes y mantener las viejas lealtades.

Sin embargo, las diferencias más notables se aprecian en la evolución que la Iglesia católica ha tenido en los dos países. La Iglesia en Colombia ha sido más fuerte que en Venezuela. La situación legal de la Iglesia en Colombia estaba determinada por el concordato firmado en 1887, y que fue renegociado en 1973. Hasta ese año la situación de la Iglesia en Colombia fue inmejorable; la educación, por ejemplo, tenía que efectuarse de acuerdo con el dogma de la religión católica. El predominio de la Iglesia católica en el registro de nacimientos, matrimonios —el divorcio civil no existía y el matrimonio civil para católicos bautizados tenía que ir acompañado de una declaración pública de abandono de la fe— y defunciones era absoluto. Como contrapartida, en Venezuela la Iglesia católica jamás obtuvo tales beneficios; sólo en 1964 se firmó un acuerdo que restringía algunas facetas del control estatal sobre la Iglesia y le otorgaba mejores condiciones; tal acuerdo concedía personalidad jurídica a la Iglesia y facilitaba las condiciones para la inmigración del clero.

La situación tan favorable que la Iglesia católica tuvo en Colombia nos lleva a pensar en una socialización política demasiado elevada. Ello explicaría otros patrones de comportamiento. Los datos que el autor proporciona revelan una diferencia notable: para 1970, el total de sacerdotes en Venezuela es de 1 976, mientras que para Colombia en el mismo año asciende a 4 864. Lo anterior no es motivo para minimizar la presencia política del cristianismo en Venezuela. Aunque el Partido Cristiano Demócrata (COPEI) nunca ha sido un partido confesional, la existencia de simpatizantes católicos en el gobierno —primero en una coalición con el Partido Acción Democrática (1958-1963), luego plenamente en el poder (1968-1973)— es una garantía contra el surgir de un anticlericalismo oficial.

La segunda parte del libro resulta de especial interés porque contiene un minucioso trabajo informativo. En él, Levine analiza la cosmovisión de los obispos de Venezuela y de Colombia con base en encuestas que él mismo elaboró.

<sup>1</sup> Jean Meyer, "Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina" en *Vuelta* (V. 7, núm. 82, septiembre de 1983), pp. 8-20.

Los datos que presenta revelan el origen, urbano o no, de los obispos, su educación —estudiar en la Universidad Gregoriana de Roma, por ejemplo, acentúa una manera rígida y jurídica de pensar que magnifica la importancia de la autoridad y la jerarquía— su relación con el gobierno y con los clérigos locales. Debido también al contexto histórico particular, los obispos en Venezuela concentran su interés en la problemática interna de la Iglesia; por su parte, los obispos en Colombia centran más su atención en los problemas “morales” y sociales de la nación. Esta parte del libro la finaliza Levine proponiendo una nueva tipología para las *élites* de la Iglesia. No ya la de etiquetas tradicionales (reaccionarios, conservadores, progresistas, innovadores) que el autor atribuye a Thomas G. Sanders, ni la menos conocida de Ivan Vallier (políticos, papistas, pastores, pluralistas), sino una nueva que sustentan, primordialmente, la variable religiosa y la variable sociopolítica.

En la tercera parte del libro, Levine realiza dos estudios de caso en donde la información y el análisis de algunas diócesis constituye un verdadero modelo de investigación para la sociología de la religión. La parte final es una breve conclusión. El libro de Levine abunda en datos e información de todo tipo. Tal vez su ventaja principal es que puede inspirar estudios de igual agudeza y profundidad para otros casos contemporáneos, incluyendo el mexicano.

JOSÉ ANTONIO HERNÁNDEZ GARCÍA

OTA MISHIMA, María Elena. *Siete migraciones japonesas en México. 1890-1978*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1982. 202 pp. ilus.

La obra *Siete migraciones japonesas en México. 1890-1978*, editada por El Colegio de México, apareció en diciembre de 1982. Su autora, María Elena Ota Mishima, continúa así una investigación de las relaciones entre México y Japón. Recientemente la Secretaría de Relaciones Exteriores publicó otro trabajo de ella, intitulado *México y Japón en el siglo XIX, la política exterior de México y la consolidación de la soberanía japonesa*. En esta ocasión, María Elena Ota nos presenta un acucioso estudio sobre la inmigración japonesa en México entre 1890 y 1978.

En el prefacio nos previene acerca de su metodología. Esta la vincula con Rudyard Kipling, quien legó una frase en cuya simplicidad radica la grandeza: “Tengo cinco honestos servidores, ellos me enseñaron todo lo que sé. Sus nombres son: qué y cómo y cuándo y dónde y quién”. En efecto, Ota Mishima explica que ha partido de la formulación de interrogantes sobre una vasta información documental adquirida en archivos mexicanos y a través de la lectura de libros japoneses. Parte de la documentación consultada la obtuvo realizando viajes al interior de la República Mexicana y, aunque omite decirlo expresamente, el lector puede apreciar que la autora se basó en investigación de campo además de investigación documental. Efectivamente, al final del libro, en la sección de fuentes y bibliografía, aparece un apartado bajo el rubro de “entrevistas” (p. 199). Una vez recopilado el material, fue procesado a partir

de cuadros cronológico-estadísticos que permitieron obtener una tipología clasificadora de los diversos grupos de inmigrantes que vinieron del Japón a México. De esa manera, además de una introducción que describe la política migratoria mexicana a través de la legislación emitida al respecto, el libro tiene cinco capítulos alusivos cada uno a las macroclasificaciones que arrojará el procesamiento de los datos en estudio.

Cada capítulo, en forma sintética y con lenguaje sencillo y claro, narra los pormenores de la migración. En el primer capítulo, *Colonos agrícolas y emigrantes libres. (Primero y segundo tipos de inmigrantes). 1890-1901*, se reseña la iniciativa japonesa de establecer una colonia en Chiapas con el propósito de cultivar café. Aquí, al igual que en el resto del trabajo, la capacidad narrativa de Ota lleva al lector a comprender las características de la migración a través de una pormenorización extremada. La autora expone la actividad de representantes oficiales como Enomoto Takeaki y Matías Romero, y precisa quiénes alternarían con los japoneses: "El estado de Chiapas contaba entonces con un reducido número de extranjeros, con excepción de los guatemaltecos, de tal manera que los colonos japoneses apenas se darían cuenta de que compartirían su suerte con tres alemanes, dos belgas, tres chilenos, 13 chinos, 78 españoles, 22 franceses, tres hondureños, 25 ingleses, 10 italianos, dos japoneses que habían llegado con anterioridad, tres nicaragüenses, 53 norteamericanos, un peruano, 77 salvadoreños, tres turcos y un contingente de guatemaltecos que sumaban 12 115" (p. 39). El capítulo finaliza con una explicación de la dinámica de las condiciones adversas que pusieron fin al establecimiento de colonos libres en Chiapas.

El segundo capítulo, *Japoneses bajo contrato. (Tercer tipo de inmigrantes). 1900-1910*, expone las peculiaridades de los inmigrantes japoneses que arriban a México contratados por compañías especializadas. El incumplimiento de las condiciones preestablecidas provoca desaliento y desertión de los inmigrantes. Con tónica similar el tercer capítulo, *Arraigo de la inmigración japonesa en la zona norte y noroeste de México. (Cuarto, quinto y sexto tipos de inmigrantes). 1900-1940*, destaca la presencia de inmigrantes ilegales que pretenden cruzar la frontera mexicana para introducirse en Estados Unidos; también se refiere a la llegada de japoneses calificados, cuya autorización quedó explicitada en el convenio celebrado entre México y Japón el 26 de abril de 1917. Dicho convenio permitía el libre acceso y el ejercicio de la profesión a japoneses médicos, farmacéuticos, dentistas, parteros, veterinarios y otros. Había también inmigrantes llamados *yobiyose*, es decir, japoneses que venían a México invitados por connacionales residentes de tiempo atrás en el país.

El cuarto capítulo vincula, igual que los demás, la información detallada de la migración japonesa con los altibajos que produce en ella la emisión de diversas leyes mexicanas, las cuales se tornan hostiles especialmente en períodos de conflagración mundial. El título específico de este apartado así lo sugiere: *Inmigración japonesa en México y la Segunda Guerra Mundial. 1941-1950*; mientras que el quinto y último capítulo, *Los técnicos japoneses en México. (Séptimo tipo de inmigrantes). 1951-1978*, muestra una apertura a la migración japonesa provocada por los procesos de industrialización, pues para 1955 México ofrece seguridades al inversionista privado. De ahí, nos dice María Elena Ota, la fundación de la primera empresa japonesa en México, llamada *Compañía Mexicana de Construcciones*, y el arribo de técnicos japoneses egresados de universidades y capacitados por las empresas contratantes.

Así, *Siete migraciones japonesas en México. 1890-1978* recorre en orden cronológico la trayectoria de la migración japonesa hacia México, desde el siglo XIX hasta nuestros días. Indirectamente, la autora nos informa de intereses comerciales japoneses que respaldan la migración desde sus orígenes hasta la época de las transnacionales japonesas y sus filiales en México. No obstante, y a pesar de que afirma que “la minoría japonesa constituye un caso *sui generis* de emigración con respaldo del gobierno del país de origen” (p. 3), la preocupación de María Elena Ota se centró más en el análisis detallado de la microinformación migratoria que en el estudio de los factores causales y determinantes de la misma, tales como la política japonesa de “Expansión hacia el Sur” (*Nanshin-ron*) y la acción en pos de la modernidad del Estado mexicano. Sin embargo, el trabajo es exhaustivo. Se partió de información detallada para reconstruir los pasos de una importante minoría étnica que ha estado ligada al desarrollo de México y ha servido de enlace transpacífico. Tiempo y paciencia se conjugaron en la investigadora Ota Mishima para clarificar y tipificar la migración japonesa. Los cuadros cronológico-estadísticos son muestra patente de lo dicho. La minuciosidad es obvia en ellos: incluyen procedencia y destino, actividad económica, capitales, estado civil, número de familias japonesas en cada población mexicana, puertos de entrada, nombres, cronología y cuantificación. La autora proporciona información acerca de asociaciones culturales, medios de comunicación, escuelas, actividades religiosas, y un sin fin de datos sobre actividades colaterales de los japoneses en México, incluidos en un bien logrado apéndice. Asimismo, hay mapas y fotografías de japoneses destacados en su actividad. Se advierte cuidado en la tipografía y en general en toda la edición.

Por tanto, María Elena Ota Mishima produjo una obra novedosa en su género. Su empeño y dedicación han sido posibles no sólo por su calidad de investigadora, sino también —ya que las inquietudes personales constituyen un poderoso motor del proceso intelectual— por una fuerza interna, por la subjetividad inherente a quien es descendiente de japonés y pariente de Arthur K. Ota, pionero de la agricultura a gran escala en Rosarito, Baja California Norte. El libro niega el primer párrafo de su prefacio: “Las migraciones asiáticas han despertado poco interés entre los estudiosos mexicanos” (p. 3). Con seguridad, *Siete migraciones japonesas en México. 1890-1978* será la base para que otros investigadores puedan profundizar sobre el trasfondo de la migración japonesa, pero también, dado el grado de asequibilidad de la obra, para que el lector conozca los pormenores de la actividad de los japoneses en México.

VERA VALDÉS LAKOWSKY  
UNAM