
RELIGION Y CAMBIOS SOCIALES

Jorge Cela, sj.*

La Iglesia "no quiere ser la legitimadora de poderes políticos que quieren apoyarse en ella para establecer formas de dominio sobre los pueblos. No quiere ser la tutora de clases dominantes, que han llegado a sacralizar su condición, creando una especie de "destino manifiesto" como justificación de su superioridad" (Mons. Juan Félix Pepén, "Lo que la Iglesia no Quiere Ser", El Sol, 9 de mayo 1978).

Esta afirmación, publicada por Mons. Pepén una semana antes de las elecciones de 1978, nos plantea la pregunta clave de este trabajo: ¿Hasta qué punto, a través de su historia, ha llegado la Iglesia dominicana a ser lo que no quiere ser? Probablemente, como insinúa Mons. Pepén en el artículo, "como los astros en el cielo proyectan su luz y su sombra, así la Iglesia también proyecta su imagen en el curso de la historia". Comenzamos pues haciendo profesión de irrelevancia. No llegaremos a conclusiones sensacionalistas de condena o absolución del papel de la religión en los procesos de cambio social. Simplemente vamos a intentar comprender los elementos fundamentales que relacionan el fenómeno religioso con los procesos de cambio. Para ello vamos a dar dos pasos: primero vamos a intentar una clarificación de los elementos en juego; luego trataremos de puntualizar algunas notas que nos parecen claves para comprender esta relación.

* Sacerdote Jesuita. Antropólogo. Párroco de San Martín de Porres, Guachupita. Santo Domingo.

I. RELIGION Y CAMBIO SOCIAL

1. El Fenómeno Religioso

El fenómeno religioso tiene dos dimensiones: en cuanto revelación de Dios tiene una dimensión teológica, pero en cuanto fenómeno humano es susceptible del análisis de las ciencias sociales. Es en esta dimensión que lo estudiaremos en este trabajo.

El objeto de la religión tiene que ver con el sentido trascendente de la vida humana. Este sentido, que es irrenunciablemente personal, tiene siempre repercusiones sociales. Aparece siempre enmarcado en una cultura y una tradición. Las instituciones, las creencias y los ritos religiosos surgen en determinadas culturas o son asimilados por ellas. La expresión simbólica del fenómeno religioso hace referencia a la cultura en que se da y crea identidades y solidaridades que definen las relaciones de los miembros del grupo entre sí y con terceros. Las creencias tienden a convertirse en sistemas ideológicos y la organización institucional tiende no sólo a establecer relaciones funcionales, sino también instancias de poder dentro del grupo y relaciones de poder hacia afuera.

El análisis del fenómeno religioso abarca por tanto muchas dimensiones de gran complejidad y profundidad. Tiende por ello a convertirse en un fenómeno totalizante de la vida por su objeto y por la amplitud de las relaciones que crea. En la religión la persona encuentra el sentido de la totalidad de su yo y sus circunstancias.

2. Los procesos de cambio social

Toda realidad social, en cuanto inserta en la historia, es una realidad cambiante. Los ritmos, énfasis e intensidades del cambio pueden variar, pero nunca justificarán una percepción estática de un fenómeno social.

Los cambios sociales tienden a ser fenómenos complejos que desatan procesos de ajuste, rechazo o asimilación en toda la estructura social. Pueden incluso llegar a abarcar la totalidad, es decir, pasar de lo que Ortega y Gasset llamó "cambios en el mundo" a ser "cambios del mundo". Sería lo que Marx llamó cambios en el modo de producción o lo que en la historia conocemos como "las revoluciones".

La historia dominicana ha conocido cambios de este calibre. Por tomar sólo el período de la historia escrita, tendríamos la conquista, el paso a la producción azucarera con esclavos africanos, y el período que comenzó con las devastaciones.

El siglo XIX estuvo marcado por la inestabilidad. Tres veces se proclamó la independencia. Fuimos españoles, franceses, haitianos e

independientes. Pedimos anexión a España, Estados Unidos y la Gran Colombia después de alcanzar la libertad y terminamos con la dictadura de trece años de Ulises Hereaux. Durante ese siglo también la economía varió del hato y el corte de madera a la vuelta al azúcar y el desarrollo del tabaco. En el siglo XX vivimos dos intervenciones norteamericanas y la larga dictadura de Trujillo de 31 años.

Estos hechos no fueron meros accidentes políticos. Suponían además profundos cambios en la economía y la cultura. Podemos analizarlos desde una perspectiva funcional o conflictual, pero siempre aparecerán como una lenta y cualificada entrada en la modernidad, en ese espacio histórico en que la Iglesia católica se ha sentido secularmente incómoda¹ y que los sincretismos afroamericanos nunca han llegado a comprender.²

3. La Relación Religión-Cambio Social

La religión como un factor de la vida social tiene un papel a jugar en el cambio social, sea como freno o estímulo del proceso. Pero esta relación es recíproca. Los cambios sociales también afectan las ideas, prácticas e instituciones religiosas provocando su evolución o involución.

Más aún, la religión, por su carácter totalizante, su función de sentido y su fuerza simbólica y social muchas veces ha sido el aglutinante principal del estímulo o la resistencia al cambio social.

Por ejemplo, los esclavos africanos traídos a tierras americanas encontraban su identidad destruida: en un medio extraño, desarraigados de tierra, cultura e instituciones sociales, privados de libertad y reconocimiento, reducidos a la condición de objetos, destruidas sus relaciones sociales, incluso las familiares, sólo encontraban su identidad cultural y su autoafirmación en las celebraciones religiosas en las que, bajo el vestido cristiano, se celebraba la unidad de raza y cultura y se esperaba la libertad. Por eso todas las rebeliones de esclavos en América Latina, incluida la liberación de Haití, tuvieron en la experiencia religiosa colectiva su motivación fundamental.

Porque la religión se hace muchas veces símbolo de la identidad colectiva. Pensemos en el catolicismo polaco o el judaísmo israelita. Como tal se hace bandera de resistencia o impulso a los cambios. Porque generalmente los pueblos, las clases, los grupos sociales resisten con gran sabiduría los cambios que, bajo el canto de sirena del progreso, los subordinan. Así se entiende la testaruda resistencia campesina a nuevas tecnologías o el apego a sus tradiciones ancestrales (como formas de vestir o fiestas religiosas) o a la lengua tradicional de algunos pueblos. Rota esta resistencia de la identidad cultural, quedan indefensos ante la dominación de los poderes económicos y políticos.

En este sentido la religiosidad popular afroamericana fue núcleo de resistencia a la dominación blanca de la clase dominante y nuestra religiosidad tradicional ha sido expresión del rechazo a dominaciones foráneas. La coronación de la Virgen de la Altagracia en plena intervención norteamericana fue un acto patriótico. Los procesos de "modernización" que la intervención indujo condujeron a la persecución de Olivorio Mateo en la zona de San Juan de la Maguana, movimiento mesiánico de claro contenido clasista.

Esta visión positiva del papel de la religión en la resistencia al cambio no es absolutizable. También puede ser, y ha sido, freno a cambios positivos que devolvían al pueblo las riendas de su historia. Baste recordar como la religión fue muchas veces utilizada para frenar las reivindicaciones de la clase obrera o las luchas por la independencia del siglo pasado. Pero lo gastado de estos ejemplos nos puede hacer olvidar la otra dimensión posible. La resistencia a la modernidad no siempre es símbolo de atraso. La modernidad llega con frecuencia timoneada por una burguesía opresora o por una potencia extranjera. Resistir la modernidad con sus adelantos tecnológicos, sus libertades y racionalidad, es a veces resistir a una clase dominante que perfecciona sus mecanismos de opresión.

Pero también los cambios sociales afectan la religión. Los procesos de modernización han traído cambios accidentales y sustanciales a las prácticas y creencias religiosas. Pensemos en las teologías de la secularización y la liberación y su relación a los procesos sociales de Europa y América Latina del siglo XX, o los cambios en la religiosidad africana al ser transportada a América.

Uno de los elementos claves del paso de la Edad Media a la Modernidad es la pérdida del papel legitimador de la religión en la sociedad. Otras instituciones pasan a ocupar este lugar. Es lo que Gramsci constataba para la Italia de la postguerra:

Triunfan, en medio de la burguesía y el pueblo desorganizado, las tendencias liberales del calvinismo: la concepción del Estado laico se afirma como conciencia política operante. El Estado italiano no necesita ya la ayuda del poder católico para reprimir las fuerzas sociales inmaduras de la historia (Assmann-Reyes Mate 558).

En este sentido el P. José Luis Alemán considera que en República Dominicana este paso se dio en la década de los sesenta en este siglo cuando "por primera vez en la historia dominicana la Iglesia Católica ha dejado de desempeñar el papel de legitimadora universal de los cambios socio-políticos" (Alemán 1974, 119).

4. La Religión en República Dominicana no es un fenómeno unívoco

Con demasiada frecuencia se ha caído en el simplismo de identificar religión en República Dominicana con Iglesia Católica y a ésta con su jerarquía.

Los esfuerzos por partir del carácter cristiano de nuestra cultura chocan con la realidad del sincretismo de las prácticas religiosas de la mayoría del pueblo. Más aún, los esfuerzos por identificar religión con jerarquía católica pierden de vista la distancia entre las estructuras formales y la praxis: ¿Cuántos de los que se dicen católicos en un medio ambiente donde prima el catolicismo cultural se sienten identificados con el conjunto de las creencias y directrices pastorales que defiende la jerarquía?³ ¿Cuántos ajustan su práctica a las más elementales normas, por ejemplo, de asistencia a la misa dominical, matrimonio eclesiástico o control de la natalidad?⁴ ¿Se podría decir que la voz de la jerarquía es normativa o al menos guía ideológica de todos los que en República Dominicana se confiesan católicos?

La creciente indiferencia religiosa y las extendidas prácticas afrocristianas son dos indicadores de que en el caso de República Dominicana la religión no es tampoco un fenómeno unívoco. Más aún, dentro de la Iglesia Católica no es un secreto que las diferentes teologías señalan una diferenciación en la visión de la realidad y del papel de la religión en la praxis social.

Esta larga introducción nos ha hecho descubrir lo difícil y complejo del tema que nos ocupa y nos obliga a hacer conciencia de nuestras limitaciones al tratarlo. La pobreza de estudios empíricos sobre la religión dominicana aumenta estas limitaciones. Nos vamos a limitar a exponer algunas notas sobre la dialéctica religión-cambios sociales en República Dominicana.

II. NOTAS PARA LA COMPRESION DE LA DIALECTICA RELIGION-CAMBIOS SOCIALES EN REPUBLICA DOMINICANA

1. Carácter sincrético de la religión dominicana

Partimos del último punto planteado. La religión en República Dominicana no es un fenómeno unívoco. No se trata siquiera de un pluralismo religioso. Es sobre todo un fenómeno de sincretismo religioso. Religiones diversas que se mezclan sin que haya límites que las definan. Con frecuencia encontramos en las iglesias católicas per-

sonas que son caballos de algún luá africano, es decir, que ese luá o espíritu se les "monta" en un rito de posesión de origen totalmente africano. Todo brujo o santero (oficiante de ritos sincréticos) al ser preguntado por su religión responderá que es católico, aunque quizás su párroco no coincidiría con esta afirmación. Por eso es muy difícil establecer porcentajes o comparaciones de pertenencia. El comportamiento religioso refleja la estructura social en la que está inserto.

Por los años sesenta se puso de moda la teoría de la sociedad dual latinoamericana. Vamos a utilizar un lenguaje similar pero con un contenido distinto. No creemos, como en la teoría de la sociedad dual, que se trata de dos culturas superpuestas. Se trata más bien del comportamiento diferenciado de clases sociales ante la misma realidad social.

Los comienzos de esta estructura tenemos que situarlos al comienzo de la producción azucarera en el siglo XVI. La importación masiva de esclavos africanos divide la composición social en tres grupos incluso racialmente diferenciados: el blanco español, libre y dominador; el indio encomendado, en rápido proceso de extinción; y el negro africano, esclavo importado.

El indio desaparece rápidamente mientras la población negra aumenta y comienza el mestizaje. El negro, desubicado, esclavizado y transculturizado, comienza un rápido proceso de adaptación para la sobrevivencia. Una mezcla de razas y culturas africanas se amalgama bajo el signo de la esclavitud. La sobrevivencia comienza a tener para ellos doble cara. La asimilación de los valores y comportamientos del blanco les permite mejorar sus condiciones de sobrevivencia: el paso de esclavo de ingenio a esclavo doméstico, la "querida" negra del amo blanco, los capataces. Los mulatos empiezan a ocupar las posiciones intermedias: libres por concesión del padre blanco pero segregados por herencia de la madre negra, necesitan afirmar su "blancura" para defender su libertad y status. En ellos se acentúa la reproducción de los comportamientos blancos y el rechazo al negro. Sus esfuerzos por vestir como blanco, por alisarse los cabellos y hablar fino son intentos de ser aceptados en el mundo blanco, que es el mundo de la libertad, el bienestar y el respeto. Su crueldad y desprecio con el negro son signos de ruptura y desidentificación. Pero esta negación de su pasado es también negación de su propio yo. La identidad del colonizado es una identidad vergonzante. En el fondo es una actitud de sumisión externa y de resentimiento interno que se descarga sobre aquellos que son signo de su pasado renegado: los negros. Y va surgiendo la actitud de "cuchillo no guardado".⁵

Las despoblaciones del siglo XVIII y la crisis económica del país provocan la emigración masiva de familias blancas fortaleciendo el componente mulato de la población. La negación de la herencia negra invade el lenguaje y el mulato se autodefine como "indio", forma lingüística de afirmar su derecho sobre esta tierra y de negar sus raíces africanas.

Pero en el ámbito del batey y el patio, negro y mulato reencuentran su identidad, su libertad y su dignidad. Es el espacio de la chancleta y el moño suelto, del baile inagotable al ritmo de los palos africanos. Es el espacio propio en el que el cuerpo señorea libremente. Es el otro mundo en el que se reencuentra el sentido y la autoafirmación colectiva.

Negros y mulatos, libres y esclavos, aprenden a sobrevivir en ambos mundos desarrollando una cultura dual, con comportamientos diferentes en cada medio, con valores ideales de mundo blanco y valores prácticos de mundo negro, con participación subordinada en las instituciones blancas y señorío espontáneo en las instituciones negras. La vuelta al batey o al patio cada noche despierta la vitalidad de un pueblo oprimido y mantiene viva la llama del ansia de libertad.

También a nivel religioso participan en las ceremonias y fiestas de la Iglesia católica, siempre desde el atrio, dejando al blanco los puestos de honor. En ceremonias siempre presididas por el sacerdote blanco, con ritos ajenos y lejanos a su cultura. La participación en la Iglesia era siempre en espacio ajeno, con lenguaje extraño a la propia cultura y con poca comprensión de lo que sucedía por su débil evangelización. El clero y la vida religiosa del país nunca fueron muy numerosos y al momento crucial de la independencia la ausencia de la vida religiosa era casi total. Con la cesión de la colonia a Francia y el dominio haitiano gran parte del clero español y las comunidades religiosas abandonaron la isla.⁶ Las primeras religiosas regresaron a finales del siglo y fue sólo durante la Era de Trujillo (1930-61) que la acción conjunta del Estado y la Iglesia lograron repoblar la Iglesia dominicana de clero y religiosos extranjeros que asumieron la evangelización en circunstancias que dificultaban su labor: desde el desconocimiento de la cultura e historia del país y desde una cuestionable relación con el poder dictatorial de Trujillo.

Sin embargo, como colonia española, siempre la religión fue considerada como parte esencial de la identidad cultural. Incluso en la Independencia esta relación no se rompió al darse no contra España, sino contra Haití. La reacción anticlerical propia de los liberalismos del siglo XIX fue muy matizada y la influencia en la educación de las ideas positivistas hostosianas fue muy limitada en su extensión tanto espacial como temporal.

La misma debilidad de la Iglesia suavizó las reacciones anticlericales de una sociedad que pasó al régimen democrático sin pasar a la modernidad ni económica ni culturalmente. Pero sobre esto abundaremos más adelante.

El resultado fue que la mayoría continuó considerándose institucionalmente dentro de la Iglesia católica, pero su experiencia religiosa, su sentido trascendente de la existencia, distaba mucho de lo que la Iglesia reconocía oficialmente.

Esa cultura tradicional, aún no marcada por la racionalidad moderna, conservaba un alto componente mítico en su interpretación acientífica del mundo y de la historia, en el que integraba elementos católicos y africanos. Había otra religiosidad además de la oficial. Era la del patio y el batey, que daba sentido, coherencia, identidad y utopía colectivas a esa población mayoritaria. Una religión que autoreconociéndose católica tenía poco que ver con el sacerdote y el templo. El espacio y templo cristiano revestían creencias africanas. Un mando de espíritus y fuerzas sobrenaturales explicaban la naturaleza y la historia. Incluso en las regiones del Cibao, donde se conservó un catolicismo más tradicional, éste respondía a una visión premoderna.

Se daba así el contraste al comenzar el siglo XX que en una nación católica los valores cristianos tuvieran poca fuerza en la conformación de la praxis social. En ese momento el clero católico contaba con 66 sacerdotes diocesanos y 12 religiosos y 32 religiosas. El clero dominicano había estudiado en un seminario que era a la vez la única universidad del país y era liderado por dos Arzobispos (Meriño y Nouel) que llegaron a ser Presidentes de la República. Era una Iglesia fuertemente nacionalista y ligada al quehacer político, única institución estable en esos años en que los gobiernos no duraron medio año como promedio y el país era conducido por caudillos locales independientes.

Durante la primera intervención norteamericana se desarrolla el movimiento de Olivorio Mateo en el Sur. Un movimiento definitivamente mesiánico que canaliza la fuerza latente de la religión popular que no sólo se convierte en una amenaza al poder constituido, sino que años después de su muerte aún muchos lo creen vivo a pesar de que su cadáver fue exhibido públicamente. En 1962 el movimiento revive bajo la dirección de los Mellizos de Palma Sola y es de nuevo exterminado con una masacre. Aún hoy persiste esta utopía religiosa en mucha gente de la zona.

Este movimiento es un síntoma de la fuerza política que puede llegar a constituir esta religión popular. No se trata de una conciencia mítica que atrofia el desarrollo de la conciencia colectiva de las clases

populares y bloquea los procesos de cambio. Se trata de una manifestación de la cultura popular como nudo de resistencia ante las redes de dominación de la cultura dominante que encuentra su expresión en la religión.

Trujillo tuvo esta intuición clara sobre la religión. Su política centralizadora se orientó en el campo religioso a la sustitución de esta religión popular, espontánea y desarticulada, por la religiosidad tradicional católica, disciplinada y jerárquicamente estructurada. Facilitó la importación masiva de religiosos extranjeros, desconocedores de la historia y tradición cultural, que inconscientemente contribuyeran a la centralización de la religión, a la europeización de la cultura y a una incorporación subordinada de todos esos grupos dispersos. Estos religiosos formaron parte privilegiada de la "dominicanización de la frontera", cargada de antihaitianismo. Así se desvalorizaba y clasificaba como sospechoso todo lo que supiera a negro, desde la piel hasta las prácticas religiosas. Con esto la cultura popular quedaba deslegitimada y la identidad popular desvalorizada. Sólo quedaba el camino de la asimilación por el sometimiento a una cultura y sociedad firmemente estructuradas desde arriba.

Por otra parte Trujillo se ganó una parte de la Iglesia con la concesión de toda suerte de privilegios y donaciones. Este grupo veía crecer su público, los medios para realizar su obra y su poder legitimador en la sociedad. Este espejismo lo hizo identificar estos privilegios con el crecimiento del Reino de Dios. Su poca raigambre cultural, histórica e incluso familiar con la sociedad dominicana le hizo perder de vista el alto costo histórico y social de su maridaje con Trujillo. Se embarcó en la promoción de una modernización a lo Trujillo, que le daba la seguridad de la preservación de los valores tradicionales a los que se sentía ligada.

Es sólo al final de la Era de Trujillo, cuando ha cambiado ya el panorama internacional, que las presiones externas e internas empiezan a sacudir la posición de connivencia de la Iglesia. La megalomanía del dictador parece desbocarse y las dificultades políticas y económicas lo obligan a arrear las medidas represivas. El clero dominicano ha ido aumentando. Ya son varios los obispos dominicanos y numerosos los sacerdotes y religiosos. Aunque integrados y formados en una Iglesia comprometida con el régimen, sus raíces históricas y sus nexos sociales y familiares los van ligando a la resistencia silenciosa e incluso a la oposición. El carácter represivo del régimen amenazaba con responder a cualquier oposición con el peligro no sólo de la propia obra y vida, sino incluso de sus familiares. Es así como parte del clero extranjero, sobre el que sólo pendía la amenaza de deportación entra a jugar este difícil papel sobre todo en las personas de los obispos Panal y Reilly.

La coyuntura que da pie a la ruptura del nexo Iglesia-Estado es la pretensión del tirano de obtener el título de Benefactor de la Iglesia. Era una forma de ratificar la legitimación dada por la Iglesia al régimen hasta ese momento. Trujillo estaba pasando factura por el Concordato y todos los demás privilegios concedidos. La negativa de la Iglesia en el momento en que más la necesitaba incomodó al tirano que respondió con la prepotencia habitual. Pero por primera vez su agresividad enfrentaba a la Iglesia. Podría parecer que el desenlace de los hechos (asesinato del Dictador y caída del régimen) confirman la teoría del poder de la Iglesia que, en expresión popular, "es un segundo gobierno". Pero en realidad el enfrentamiento con la Iglesia fue un eslabón más en una larga cadena de hechos que fueron minando el poder de Trujillo. De no haber sido en una coyuntura tan desfavorable para Trujillo quizá el desenlace hubiera evidenciado una pérdida del poder legitimador de la Iglesia. Y quizá de no darse tan oportunamente dicho enfrentamiento la caída de Trujillo hubiera arrastrado consigo gran parte de la credibilidad de la Iglesia.

Estas consideraciones históricas y estructurales requieren también de la dimensión espacial. La religión popular dominicana tiene su geografía: el Sur abandonado, las zonas cañeras con gran población de origen haitiano, los cocolos de la bahía de Samaná (inmigrantes de las islas del Caribe inglés o negros importados de Estados Unidos), el Cibao tradicional, las ciudades, sobre todo la Capital, con su mezcla de migrantes y su modernización secularizante y pluralista. Todas estas dimensiones sitúan actitudes y relaciones estructurales diferentes ante el cambio social. Hay que preguntarse qué religión y qué cambio antes de poder responder a la pregunta sobre la relación entre ellos.

Pero ante los procesos de modernización que se aceleran al caer Trujillo todas estas expresiones religiosas tendrán posiciones de desconfianza y hasta resistencia. Todas las sentirán como ajenos y adversos. Pero los mismos procesos contribuirán a generar nuevas formas religiosas, tanto populares como dominantes, (lo que algunos autores han llamado la religiosidad popular liberadora y la dominante) como una muestra más de esa relación dialéctica entre religión y cambio social.

2. Religión y modernidad

La caída de Trujillo desató las fuerzas sociales contenidas por la mano férrea del dictador. En esa década del sesenta la población urbana pasa del 30% al 40% del total de la población. Cuatro de las cinco mayores ciudades del país (Santo Domingo, Santiago, San Pedro y Barahona) tuvieron una tasa de crecimiento anual por encima del 6% y el número de automóviles privados se duplicó en sólo tres años, pasando de 6,173 en 1960 a 11,742 en 1963. El saldo de importaciones de

bienes y servicios resulta deficitario en 1962 para no volverse a recuperar. Los egresos por bienes y servicios importados crecen en un 61% entre 1960 y 1962 mientras las exportaciones del país sufren un ligero descenso. Son indicadores del crecimiento del consumo al crecer el poder adquisitivo de la clase obrera fruto del alza de salarios como resultado de sus reclamos y el de la clase media, liberada ya de los controles a su expansión impuestos por Trujillo.

Ha comenzado un rápido proceso de modernización. Penetra la nueva tecnología (más a nivel de consumo que de producción), se extienden el pluralismo ideológico y las ideas democráticas, aumenta el flujo de información a través de los medios de comunicación social y se organizan los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones campesinas y las organizaciones populares (entre las que destacan los clubes juveniles deportivos y culturales).

El proceso de modernización en los países dependientes tiene sus características propias. La modernidad más conocida, la de origen europeo, va ligada al desarrollo progresivo de la tecnología que va creando nuevas formas de producción que terminan por transformar la vida social. De ella surgen nuevos modelos de estructuras económicas y políticas, nuevos modelos de consumo y de convivencia humana y una nueva manera de ver el mundo nacida del dominio que la ciencia y la técnica adquieren de él. Esta "manera nueva" tiene mucho que ver con la primacía de la razón y el desarrollo de los valores con nuevos contenidos, como la libertad y la igualdad.

En los países dependientes este proceso llega al revés. No ocurre un desarrollo progresivo de la tecnología como generador de los procesos de cambio, sino una importación de estilos de vida, valores e interpretaciones del mundo que reclaman nuevos hábitos de consumo y organización que tienden a generar transformaciones estructurales que requieren de un mayor dominio científico y tecnológico que tiene que ser importado. Es un proceso a la inversa, que reproduce el carácter dependiente.

Por ejemplo, las independencias latinoamericanas importaron el modelo europeo de democracia liberal antes de pasar por la revolución industrial. El resultado fueron democracias liberales sin base social en la que sustentarse, con alto grado de inestabilidad que desencadenaron el caudillismo con su secuela de militarismo y golpes de Estado.

Los países latinoamericanos han importado los artículos de consumo producidos por la tecnología moderna industrial antes de desarrollar su propia capacidad productiva. El resultado es la siempre creciente deuda externa.

Ante la inestabilidad de las instituciones modernas, la Iglesia católica, con su fortaleza y cohesión, era de las pocas instituciones capaces de estabilidad y legitimidad en medio del caos social. Las nuevas instituciones necesitaron de este bastión del mundo premoderno para alcanzar su legitimación.

A la caída de Trujillo, República Dominicana abrió repentinamente sus puertas al mundo moderno, que la invadió. Pasó a ser un nuevo mercado de la modernidad capitalista. Esto repercutió inmediatamente en los hábitos culturales y las formas de conciencia. Pero no tan rápidamente en la modernización de las formas de producción. De 1962 a 1974 el sector industrial crece sólo del 16.4% del Producto Interno Bruto al 17.7%, mientras el sector de la construcción pasa de 3.1% al 7.1%. Entre 1962 y 1968 el número de industrias disminuye en 60, los obreros sólo aumentan en 10,000 y los salarios permanecen estancados durante largos años mientras sube el costo de la vida. En esa misma época el consumo de energía eléctrica industrial pasa de ser el 122.6% del consumo residencial a ser sólo el 86.8% de éste. El proceso de industrialización y de proletarianización de la población es lento. Pero los nuevos hábitos de consumo avanzan aceleradamente.

Esta rápida irrupción en el mundo de la modernidad dependiente tiene repercusiones evidentes en el ámbito religioso.

La Iglesia católica ya había conocido las consecuencias de la modernidad. Las revoluciones liberales expropiaron los bienes de la Iglesia y la sustituyeron en su papel legitimador. El racionalismo cuestionó sus dogmas y creó una corriente de pensamiento tan hostil como exitosa. Las grandes masas obreras surgidas de la revolución industrial abandonaron la fe. Los Estados laicos redujeron el espacio social de la Iglesia y la creciente secularización llevó a considerar la otrora católica Francia como país de misión.

La modernidad no era de la confianza de la Iglesia. Una constitución que no fuera encabezada por el nombre de Dios, como la propuesta por Juan Bosch, una Universidad Autónoma de Santo Domingo que parecía convertirse en santuario de intelectuales marxistas, una creciente demanda de democratización, incluso al interior de la Iglesia, por grupos de jóvenes cargados de agresividad y finalmente una guerra de abril del 65 que recordaba a la Cuba del 59. Todos estos hechos eran más de lo que la Iglesia dominicana podía asimilar en ese momento. Era de esperarse su desconfianza de Bosch y el PRD, su temor a las nuevas corrientes marxistas y a la insurrección de abril del 65. Pero no hubo una posición única. Los sectores más tradicionales percibieron la Iglesia como baluarte ante los cambios que los amenazaban. Se refugiaron en

ella y bajo su bandera quisieron defender sus intereses en las elecciones del 62 y el 66, en el golpe de Estado contra Bosch en 1963 y en la lucha contra la insurrección del 65.

Otro grupo inspirado en la experiencia de la Acción Católica europea y en la Doctrina Social Católica intentó adelantarse al proceso para poder garantizar la guía y tutela de la Iglesia como defensa frente a la amenaza comunista. En esta perspectiva se enmarcaron los cursillos de formación social, la organización de movimientos de Acción Católica y la creación de las Ligas Agrarias, la Confederación de Sindicatos Cristianos, las cooperativas y hasta un partido de ideología demócrata cristiana con su rama juvenil (el BRUC) de gran incidencia en la Universidad y los liceos.

Finalmente un tercer grupo optó por correr el riesgo de los procesos históricos. Fueron fundamentalmente grupos de jóvenes cristianos asesorados por sacerdotes jóvenes que optaron por quedarse en la zona rebelde en abril del 65. Seminaristas y religiosos con sensibilidad patriótica y social se incorporaron a este movimiento. Eran signos dominicanos de una Iglesia que en toda América Latina floreció en la década del sesenta y alcanzó su conformación definitiva en la reunión del CELAM en Medellín en 1968.⁷

Fue la década de los movimientos guerrilleros que conmovieron el continente. Los cristianos participaron activamente en ellos y Camilo Torres se convirtió en un símbolo de aquella generación. En República Dominicana estos hechos repercutieron en el marco de la insurrección de abril y la crisis eclesial que surgió de las distintas posiciones de miembros de la Iglesia ante el conflicto. Grupos de jóvenes abandonaron decepcionados la práctica eclesial, el BRUC rompió con el partido Social Cristiano para terminar convirtiéndose en los Comités Revolucionarios Camilo Torres.

Algunos cristianos optaron por la militancia de izquierda, incluso en grupos foquistas, mientras otros se mantuvieron apoyando los procesos de cambio social desde centros de promoción y con la denuncia y las campañas en pro de la libertad de los presos políticos. En 1966 Joaquín Balaguer ganó las elecciones y comenzó una violenta represión enfocada a descabezar la naciente izquierda y borrar así los últimos vestigios de la guerra del 65. Fueron años de fuerte tensión política. Varios sacerdotes y religiosos fueron expulsados del país o, aprovechando su ausencia del país, les fue impuesto impedimento de entrada, como castigo por su labor de denuncia social. Surgieron grupos de inspiración cristiana como los Cristianos Comprometidos o el Instituto de Promoción Social que intentaron incidir en el proceso histórico.

La represión sistemática del gobierno se extendió hasta los comienzos del segundo período presidencial de Joaquín Balaguer cuando, ya entrada la década del 70, se disolvió la temible banda colorá, cuerpo parapolicial que azotó sobre todo la Capital. Al poco tiempo se creó una organización asistencialista dirigida por la hermana del Presidente, la Cruzada del Amor, que manejó amplios recursos del Estado.

Desde el comienzo Balaguer trató de captar el favor de la Iglesia reconociéndole su papel de legitimadora de los procesos sociales y mediadora en el conflicto social. Abundantes recursos del Estado fueron destinados a obras eclesiales (escuelas, hospitales, iglesias, etc.). A medida que la represión bajaba de tono amplios sectores eclesiales se iban sintiendo más a gusto con un Balaguer que aumentaba su poder en base a los sectores más tradicionales de la sociedad. Con frecuencia grupos eclesiales justificaron esta posición política de derecha como defensa del pueblo contra el ateísmo comunista.

Todas estas tensiones produjeron la desbandada de los grupos juveniles que participaron en el 65 y una profunda baja en la actividad de los centros de promoción. Todo compromiso por la justicia social parecía despertar la sospecha de infiltración marxista. Pero incluso los movimientos de derecha perdieron fuerza.

Aunque la estructura tradicional parecía afianzarse con las dos reelecciones de Balaguer (1970 y 1974), también se profundizaba la disensión de un grupo cada vez mayor, ligado de una forma u otra al mundo de la modernidad. Muchos factores incidieron para ello:

-El ascenso de una amplia clase media. Este grupo, portador de hábitos y valores modernos, marcaba un nuevo estilo.

-El incremento creciente de la influencia de modelos externos a partir de la intervención de 1965 y por el impacto cultural de los migrantes a Estados Unidos (sobre todo ilegales), del creciente flujo de turistas y de los medios de comunicación social.

-La tasa de urbanización continuó creciendo. En 1970 ya 39.8% de la población era urbana. En 1981 había sobrepasado la mitad de la población. La ciudad de Santo Domingo multiplicó por 20 su población en cincuenta años (1920-1971) y en los últimos 10 años (1970-1981) la duplicó.

-La educación formal amplió su cobertura con su tendencia a introducir valores urbanos y modernos.

-Se fue conformando un empresariado moderno que fue sustituyendo en el liderazgo económico e incluso político a la oligarquía tradicional.⁸

Durante la década de los 70 también la Iglesia iba cambiando. Al comenzar ese período 23.5% de los sacerdotes eran dominicanos y 27.1% del total consideraban como su principal tarea sacerdotal dedicarse a la promoción social.⁹ La política eclesial de centrar la atención en el campo cívico como resultado una redistribución del clero. Para 1988 sólo 42.02% de los sacerdotes estaban en la Arquidiócesis de Santo Domingo donde estaba el 41.03% de la población. Durante la década de los 70 la vida religiosa comenzó un proceso de inserción en medios populares. Una encuesta a nivel nacional realizada en 1987 registraba que 55.6% de los 1058 religiosos encuestados eran dominicanos de los cuales 58.5 trabajaban en zona urbana y las tres cuartas partes con clases populares. 63.3% consideraban su misión principal ser signo profético en la sociedad y la Iglesia quedando como segunda prioridad la opción preferencial por los pobres y como cuarta promover la liberación y la justicia. Al finalizar la década de los ochenta más de la tercera parte de los centros católicos de enseñanza de la Capital están en la zona pastoral B, la más pobre.

En la década de los setenta la base social del Partido Reformista comenzó a disminuir, como lo demostraron las elecciones del 78 y el 82. A pesar del fracaso de los dos gobiernos del PRD, el Reformismo siguió perdiendo base social, como lo demuestra un análisis detallado de las elecciones del 86, en las que ganaron (Cfr. Cela 1986, 17ss).¹⁰

Los gobiernos del PRD, portadores de tendencias modernizantes, tuvieron por esta causa dificultades con la Iglesia tradicional (por ejemplo en las relaciones Secretaría de Educación-enseñanza católica) y con su base social popular, que se sintió marginada por un gobierno que pretendió sustituir el clientelismo tradicional de los "caudillos-benefactores" por una tecnocracia mediocre, arribista y ambiciosa.

La acción deslegitimadora de la Iglesia se hizo sentir en las protestas de 1984, que forzaron al gobierno a una represión masiva e indiscriminada. No hay duda que la predicación cuaresmal de la Iglesia aquel año influyó en aquel estallido de la semana de Pascua.

El papel jugado por la Iglesia en el impasse de las elecciones del 86 fue sin duda una recuperación de su rol legitimador en la sociedad. En los casos extremos aún es necesario acudir a ella, que asume gustosa ese papel, como parece demostrarlo de nuevo en su papel de impulsora y mediadora en el diálogo tripartito (gobierno, empresarios, obreros) que aún está en curso.

Sin embargo, a pesar de la figura de Monseñor Nicolás de Jesús López, Arzobispo de Santo Domingo desde 1981, la capacidad legitimadora de la Iglesia parece estar en descenso. Sus intervenciones

son cada vez más cuestionadas por más amplios sectores de la población. Por ejemplo, hubo sectores de la izquierda que cuestionaron su papel mediador en el diálogo tripartito aduciendo que la Iglesia no debía ser mediador neutral, sino tomar partido por los más pobres, consecuente con su opción en Puebla. La derecha también se permite cuestionar sus intervenciones, como el cuestionamiento del Secretario Administrativo de la Presidencia cuando la jerarquía atacó sus actividades reeleccionistas. Estos cuestionamientos reflejan una relativización del poder legitimador de la Iglesia.

El proceso de modernización que vive el país ha producido dos tendencias eclesiales que manifiestan su sensibilidad a los cambios que se van operando: los movimientos modernizantes y las comunidades eclesiales de base.

Los Movimientos Modernizantes

Estos grupos eclesiales, generalmente de origen norteamericano o europeo reflejan el impacto de la modernidad en la Iglesia. Son fundamentalmente movimientos de recuperación: pretenden recuperar el terreno perdido en el proceso de secularización. Pero suponen implícitamente la aceptación de la separación moderna entre Iglesia y Estado, entre sagrado y profano. Son movimientos espiritualistas que tienden a reducir su campo de acción a lo estrictamente religioso. Insisten en el carácter personal e íntimo de la conversión. La comunidad eclesial es un pequeño grupo en el que se reencuentran las relaciones personales y las vivencias religiosas perdidas en el anonimato de la ciudad secular. La experiencia religiosa es un refugio de paz que nos defiende de un mundo complicado y hostil. Las interpretaciones religiosas tienden a ser fundamentalistas y revestidas de un ambiente emotivo que enfrenta el frío y desasosegador racionalismo del mundo moderno.

Este modelo de Iglesia ofrece un refugio frente al conflictivo mundo moderno sin poder salirse de él. Religión y sociedad quedan claramente separados y la condena global al mundo lo exorciza y nos exime de participar en su conflictividad.

Este tipo de religión, que parecería destinada a las clases media y alta, tiene también un fuerte poder de convocatoria para los pobres. Su carácter fundamentalista coincide con la visión acrítica y mítica del mundo de la cultura premoderna. El énfasis emotivo y espontáneo y sus relaciones primarias apelan al lenguaje corporal, y concreto y a las formas de relación de la sobrepoblación relativa (o marginados). La experiencia de religión-útero sirve de evasión ante el agobio de los

problemas económicos y familiares que se perciben como callejón sin salida.

Este tipo de religiosidad sobrevive acriticamente el paso a la modernidad enquistándose sin cuestionar estructuras sociales injustas que permiten la entrada al mundo moderno de las élites de un país subdesarrollado a costa del hambre de las grandes mayorías. A diferencia de los grupos tradicionales religiosos, su cuestionamiento no es a los cambios traídos por el proceso de modernización. Las estructuras sociales son vividas como naturales y los males se achacan a la maldad del corazón humano.

A diferencia de la religión popular, los grupos populares no encuentran en esta religiosidad modernizante un elemento de identidad y autovaloración, sino un mecanismo que justifica su incorporación subordinada y los exime de todo cuestionamiento y lucha social. De este tipo de religiosidad difícilmente saldrán movimientos de carácter mesiánico como el de Olivario Mateo.

En este grupo pueden incluirse algunas de las nuevas sectas, ciertas tendencias de algunos movimientos católicos y algunas de las religiones de inspiración oriental que aparecen en nuestro medio. Tienen especial atractivo para personas con problemas afectivos o de adaptación. Por eso arraigan fuertemente en personas que sufren el stress o la soledad del mundo moderno o el impacto de cambios fuertes provocados por nuevos estilos de vida (como los migrantes recientes).

Las Comunidades Eclesiales de Base

La otra respuesta es la de las comunidades eclesiales de base (CEBs). Ellas también tratan de responder a un mundo que entra en la modernidad. Pero como respuesta nacida en América Latina, ven esta entrada desde la dependencia y el subdesarrollo. Responden desde la otra cara de la moneda, como ha dicho un teólogo de la liberación, desde el anverso de la historia. Nacen de la búsqueda del sentido de su historia colectiva y personal de las clases que quedan atrapadas por el giro de una modernidad que no las llega a alcanzar.

Su énfasis en el análisis de la realidad indica que han comprendido la fuerza de la racionalidad moderna. De este análisis parte una interpretación crítica de la Biblia que les ayuda a superar la incomprendibilidad de su experiencia histórica, experiencia de Job en la sociedad moderna.

Su apertura a otros grupos (ecumenismo, organizaciones populares, partidos de izquierda) muestra que se abren al pluralismo de la sociedad moderna.

Su criticidad y combatividad social denotan una postura crítica ante el progreso mismo, que no es considerado como un valor absoluto. La dimensión de la igualdad social se convierte en criterio de juicio sobre el avance tecnológico y el cambio social. El Reino como proyecto de Jesús, se entiende como una propuesta también histórica cargada de los valores evangélicos de fraternidad, igualdad, justicia. La experiencia religiosa se da estrechamente ligada a la vida y su expresión colectiva alcanza las dimensiones políticas del quehacer humano.

La estructura horizontal y democrática de las comunidades cuestiona todo sistema de opresión y confirma la autoafirmación del grupo frente a la sociedad dominante. La participación genera la creatividad y la incorporación y crecimiento de los elementos culturales propios. Se celebra la recuperación de la palabra y de la esperanza.

Son así las comunidades eclesiales. Esta es su fuerza, en cuanto proveedoras de motivación, fortaleza y sentido como portadoras del Espíritu. Pero es también su debilidad desde la perspectiva política. No se constituyen en una instancia de poder para las masas. Requieren de organizaciones populares que permitan canalizar en la práctica la conciencia y dinamismo que crece en ellas. Este nexo no siempre es claro ni para sus miembros ni para los observadores externos.

Las comunidades nacieron en República Dominicana en la década de los 70. Cuando apenas comenzaban a establecerse firmemente sucedió a nivel social la debacle de las organizaciones populares. Diferentes motivos podemos encontrar para explicar esta caída.

Afectó sin duda la crisis internacional de los socialismos. La mayoría de las organizaciones populares tenían un modelo utópico más o menos socialista que las guiaba. La crítica de los socialismos existentes puso en duda este modelo y desconcertó las luchas de no pocos partidos y organizaciones. A esto se une el fracaso de los movimientos guerrilleros de los sesenta. Sólo al final de la década logra triunfar el Frente Sandinista de Liberación en Nicaragua.

A esto se unió la situación nacional. El cambio de política en el último período de Balaguer basado en el asistencialismo y la coopción de los movimientos populares desbancó la agresividad de estos. El mejor ejemplo son los clubes culturales, que pasaron de centros de organización política y lucha cultural antiimperialista a la competencia por conseguir facilidades deportivas e incorporación al sistema educativo nacional con subvenciones inferiores a las de la escuela pública.

La subida al poder del PRD despertó las expectativas de las masas populares urbanas. Su fracaso en responder a estas expectativas en sus dos períodos de gobierno unido al de las luchas populares, que se expresó simbólicamente en abril del 84, desalentó los esfuerzos populares de lucha.

La izquierda dividida y poco acostumbrada al análisis de coyuntura no entendió el momento que vivía el país y continuó perdiendo poder de convocatoria.

Aparecieron entonces salidas "eficaces" a la situación. Mientras todos esos modelos parecían fracasar crecía la emigración legal o ilegal a Estados Unidos. Esta deslumbraba los ojos populares como la oportunidad del triunfo fácil. Era cierto que se trataba de un triunfo individual y costoso (renuncia a la propia cultura, riesgo de la vida, etc.), pero el brillo de las cadenas de los "dominican York" que regresaban de su aventura en "los países" fascinaba un pueblo agotado por luchas que presentía como inútiles.

Una profunda crisis de credibilidad invadió las instituciones: el gobierno, los partidos, los sindicatos, los clubes caían en el descrédito.

Las comunidades eclesiales de base, que crecían en conciencia, no encontraban canales para encauzar sus luchas. Ellas también eran afectadas por la crisis económica, política y cultural. En algunos surgía la tentación de convertirlas en instancia política de lucha. En otros cundía el desánimo y el sentimiento de impotencia. Los miembros de las comunidades fueron sintiendo la necesidad de aunar sus esfuerzos con otros pobladores en organizaciones auténticamente populares e independientes. En algunos casos entraron a reforzar las existentes. En otros participaron en la creación de nuevas organizaciones, muchas de ellas de vida efímera por su falta de experiencia en este campo. Quizá el caso más representativo es el surgimiento del Comité para la Defensa de los Derechos Barriales (COPADEBA) en 1979.

La década del 80 ha sido a este respecto de transición. La Iglesia tradicional ha luchado por conservar su posición de legitimadora del orden social mientras las comunidades, aún muy débiles y minoritarias, ensayan caminos nuevos de participación en los procesos sociales y una Iglesia modernizante trata de situarse. Por otra parte, las grandes mayorías, progresivamente marginadas de los servicios, cada día más ineficientes, y de la producción y el consumo, se refugian en la economía y la religión informal o entran en condición de subordinadas a un proceso de secularización que les es tan ajeno como incomprensible y que sólo logra destruir sus valores e identidad.

Conclusión

Para terminar podríamos resumir esta exposición representando en un cuadro el mundo social y religioso dominicano como dos caras de una misma realidad surcada por profundas tensiones. Las flechas indican resistencias (\leftrightarrow) y refuerzos (\rightarrow):

La religión tradicional: siente afinidad con el carácter devoto y apolítico de la modernizante pero desconfía de algunas de sus interpretaciones. Dista sobre todo de las influencias extranjeras; es poco ecuménica. Tiene resistencia a lo que considera "politización" de las CEBs y rechazan lo que estiman "supersticiones" de la religión popular.

La religión modernizante: está cerca de ciertas influencias extranjeras; rechaza también la "politización" de las CEBs y la "superstición atrasada" de la religión popular pero no se siente a gusto con el tipo de prácticas religiosas de la religión tradicional.

Las CEBs: rechazan las dimensiones legitimadoras de un orden social injusto presentes en la religión tradicional y modernizante; se sienten cercanos a los que viven la religión popular aunque consideran ingenua su visión de la vida y la historia y sienten la continua tentación del escape a través de las sectas o la religión modernizante. Su crítica al mito del progreso de la modernidad ha sido interpretada erróneamente como en continuidad con la posición de la religión tradicional.¹¹

La religión popular: Es fundamentalmente sincrética y ante un mundo marcado por el misterio bebe de todas las aguas y no se define por ninguna. Sin embargo, desconfía del carácter clasista de la religión modernizante y aún de la tradicional.

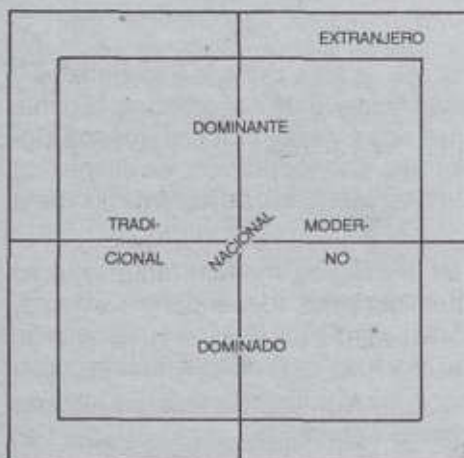
Ante los procesos sociales:

La religión tradicional: teme la modernización y el conflicto social. Desarrolla una fuerte resistencia a los cambios sociales de cualquier signo y tiende a refugiarse en el pasado.

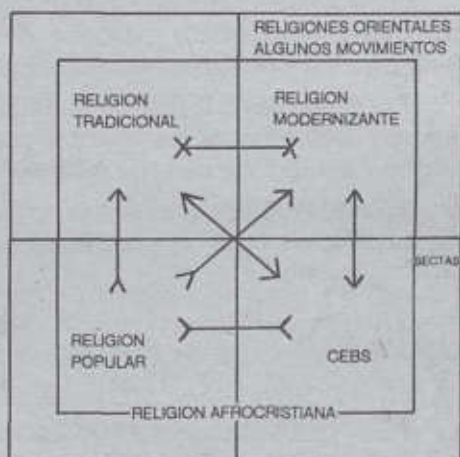
La religión modernizante: se siente cómoda en el mundo moderno aunque mantiene su distancia de él. Su crítica es a las actitudes personales que en él se desarrollan, pero rehuye las interpretaciones estructurales. Teme la conflictividad social y su visión espiritualista detiene su participación en los procesos sociales.

Las CEBs: desarrollan la conciencia de clase y promueven la organización y movilización popular desde una perspectiva evangélica. Desconfían de una modernidad que se escapa de sus manos pero participan del espíritu crítico de la modernidad.

SOCIAL



RELIGIOSO



La religión popular: da sentido y autoafirmación a las clases populares pero desconfía de todo proceso de modernización y le falta sentido crítico para interpretar los cambios sociales. Su participación es intuitiva, espontánea, no organizada y poco constante.

Para el futuro:

Mientras más la religión se refugie en las prácticas tradicionales y las actitudes defensivas menos poder tendrá para dar sentido a la gente y su público será cada vez de más edad y más residual, menos significativo socialmente. Su rol social será por cooptación, en cuanto los poderes económicos o políticos usen su capacidad de legitimación para bendecir sus actividades.

Mientras más penetremos en la religión modernizante más se estarán legitimando las nuevas dominaciones (dependencia externa, desarrollo de la burguesía criolla), más perderá la religión su dimensión de autoafirmación nacional y popular y más se promoverá un proceso de modernización clasista, aun con tensiones explícitas en algunas áreas de la moral, como el divorcio y el aborto.

Mientras más crezcan las CEBs más ligada estará la religión con las clases populares y por ende con los conflictos políticos y las transformaciones sociales.

Mientras más permanezca la religión popular mayor será la actitud marginal y latentemente explosiva de masas empobrecidas, no organizadas y desprovistas de conciencia crítica.

Por último hay que resaltar que el proceso de modernización es un proceso de secularización. Mientras más se avanza en él, más pasa la religión a ser un fenómeno de minorías.

En estos factores entrarán las coyunturas a jugar su lotería. Las opciones pastorales que haga la Iglesia en ellas marcarán su futuro en este proceso histórico.

NOTAS

1. Recordemos lo que escribía Gramsci sobre el conflicto entre Iglesia católica y modernidad: "Pero si en el plano político, en el que actúan pocos individuos representativos, el catolicismo obtiene como jerarquía autoritaria un clamoroso triunfo, sobre el estado laico y la ideología liberal, en la intimidad social los hechos se desarrollan de manera muy distinta. El factor económico influye poderosamente

sobre la contextura de la sociedad italiana; el capitalismo inicia la disolución de las relaciones tradicionales inherentes a la institución familiar y al mito religioso. El principio de autoridad se ve minado en sus fundamentos: los pequeños campesinos se convierten en proletarios y aspiran, aunque sea de una manera confusa y vaga, a independizarse del mito religioso: la jerarquía eclesiástica, sobre todo en sus estratos inferiores, se ve obligada a tomar postura en la lucha de clases que va delimitándose cada vez con más intensidad y nitidez" (Los Católicos, Avanti, 22 diciembre 1918, ed. piamontesa tomado de Assmann y Reyes Mate, p. 556-57).

2. Para nuestra interpretación de la religión popular nos guiamos mucho por Bastide. Para una bibliografía más completa pueden consultarse los artículos de Espín.
3. Algunos datos empíricos de cómo se da esta distancia en República Dominicana pueden encontrarse en los estudios de Ricardo Rodríguez y M. Maza.
4. Para algunos datos sobre esta situación pueden consultarse lo referente a la religión en el Survey realizado por el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) de la Compañía de Jesús.
5. La expresión es del poeta dominicano en su libro "Compadre Mon". Para una ampliación de esta visión del colonizado se puede leer el libro de Frantz Fanon y el de Jean Casimir.
6. Para la historia de la vida religiosa en República Dominicana se puede consultar el libro de José Luis Sáez, sj.
7. El Nuncio tuvo una importante y destacada participación en los acontecimientos del 65. Cfr. Wipfler.
8. Para una caracterización del empresariado tradicional puede consultarse el artículo de Artilés.
9. Datos sobre la sociología religiosa dominicana se pueden encontrar en los trabajos de Arnalz, Soto y en la encuesta publicada por el Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia del Episcopado Dominicano.
10. La relación de la modernización con los procesos electorales se puede encontrar en los trabajos de del Castillo, Cross y Cela 1986.
11. Por ejemplo, Frank Moya Pons escribía: "En una sociedad de ritmo lento de cambio y pobreza secular, el catolicismo proporcionaba una ideología económica pasiva, al difundir la noción de que la

pobreza era una virtud y de que el lucro excesivo era pecado". (Discurso ante la Cámara de Comercio Americana, Listín Diario, 31 de octubre, 1982, p. 10).

BIBLIOGRAFIA

- Alemán, José Luis, sj. *Religión y Sociedad Dominicana en los Años Mil Novecientos Setenta*, **Estudios Sociales** 27, 1974, p. 119-136.
- , *Modelos de Iglesia y Pertenencia*. **Estudios Sociales** 66, 1986, p. 65-90.
- Arnaiz, Francisco José, sj. *Datos Eclesiásticos Significativos*, **Listín Diario**, 21 de mayo de 1988, p. 8.
- Assmann, Hugo y Reyes Mate (ed.) *Sobre la Religión II*. Sígueme, Salamanca, 1975.
- Bastide, Roger. *Les Ameriques Noires*. Paris, Payot, 1963.
- Castillo, José del. *Ensayos de Sociología Dominicana*. Siboney, Santo Domingo, 1981.
- Cela, Jorge, sj. *Sincretismo Afroamericano*. **Estudios Sociales** 23, 1973, p. 159-172.
- , *Cultura y Elecciones*. **Estudios Sociales** 63, 1986, p. 17-44.
- , *Balance Electoral*. **Estudios Sociales** 65, 1986, p. 73-81.
- CELAM. *Documentos de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*. Puebla. Santo Domingo, 1979.
- Chez, José y Rafael Peralta. *Religión, Filosofía y Política en Fernando A. de Meriño 1857-1906*. Santo Domingo, Amigo del Hogar, 1979.
- CIAS. *Survey de República Dominicana*. Santo Domingo, mimeo, 1971.
- CONDOR. *Cultura e Identidad Nacional*. **Estudios Sociales** 62, 1985, p. 61-74.
- Conferencia del Episcopado Dominicano. *Encuesta Sacerdotal*. Santo Domingo, mimeo, 1971.
- , *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1955-1969*. Santo Domingo, 1969.
- Cros, Julio A. *Cultura Política Dominicana*. Santo Domingo, INTEC, 1985.

- Díaz, Juan Bolívar. Contribuciones del periodismo a la lucha por la democracia en República Dominicana. **Estudios Sociales** 51, 1980, p. 103-122.
- Dore, Carlos. ¿Por Qué se Produjo Abril de 1984?. **Impacto Socialista** 2, 1985.
- Espín, Orlando. *Hacia una Teología de Palma Sola*. **Estudios Sociales** 50, 1980, p. 53-68.
- , Religiosidad Popular, un Aporte para su Definición y Hermenéutica. **Estudios Sociales** 58, 1984, p. 41-57.
- , Inculturación de la Fe, Planteamiento del Problema Teológico Pastoral. **Estudios Sociales** 62, 1985, p. 1-32.
- Fanon, Frantz. *Los Condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- González, Raymundo. Notas sobre el Pensamiento Socio-Político Dominicano. **Estudios Sociales** 67, 1987, p. 1-22.
- Ianni, Vanna. *Masas y Revueltas*. Santo Domingo, Editora Universitaria, 1985.
- , *El Territorio de las Masas*. Santo Domingo, Editora Universitaria, 1987.
- Kudo, Tokihiro y Cecilia Tovar. *La Crítica de la Religión*. Lima, CEP, 1982.
- Llubes, Antonio, sj. Colección de artículos sobre Historia de la Iglesia Dominicana. *Amigo del Hogar*, 1987-88.
- Madruga, José Manuel. Comunidades Eclesiales de Base-Organizaciones Populares. Puntos de Encuentro y Posibles Conflictos. **Estudios Sociales** 69, 1987, p. 63-82.
- Maza, Manuel, sj. Estudio de Algunas Actitudes y Opiniones Religiosas entre los Estudiantes de las Escuelas Normales, 1980-81. **Estudios Sociales** 52, 1983, p. 17-62.
- Moya Pons, Frank. *El Futuro Dominicano*. Santo Domingo, 1980.
- Rodríguez, Ricardo. Actitudes Religiosas de los Maestros Primarios del Departamento Escolar de Montecristi. **Estudios Sociales** 20, 1972, p. 225-237.
- Sáez, José Luis. *Testigos de la Esperanza. Historia de la Vida Religiosa en Santo Domingo*. Santo Domingo, CONDOR, 1979.
- Soto, Guillermo. *Directorio Católico Dominicano 1985*. Santo Domingo, 1985.

- Análisis Institucional de la Iglesia. **Estudios Sociales** 60, 1985, p. 75-88.
- Villamán, Marcos. **Condiciones de expansión y/o surgimiento de las sectas fundamentalistas en Santo Domingo: el caso de los grupos pentecostales**. Santo Domingo, INTEC, 1986.
- Laicado, Misión, Poder y Pertenencia a la Iglesia. **Estudios Sociales** 66, 1986, p. 55-64.
- Wipfler, William. **Poder, Influencia e Impotencia. La Iglesia como Factor Sociopolítico en la República Dominicana**. Santo Domingo, CEPAE, 1980.