

ALGUNOS CATOLICISMOS VIGENTES EN LA REPUBLICA DOMINICANA

Marcos Villamán*

A manera de introducción

En estas páginas hemos pretendido dar cuenta de las características de algunas de las prácticas católicas presentes en el campo religioso dominicano. Se trata de la presentación de algunos catolicismos dejando de lado otras expresiones, también relevantes, del universo católico en nuestro país.

Los catolicismos de los cuales nos hemos ocupado son tres y los hemos denominado de la manera siguiente: 1.- La recuperación de la sociedad civil a través de la mediación o arbitraje social; 2.- La esperanza sin mediación histórico social o individualmente mediada y 3.- La esperanza social e históricamente mediada. Con el fin de situar estas prácticas e inferir algunas posibles conexiones y funcionalidades hemos incluido un primer inciso acerca de las condiciones sociales de las prácticas.

En estas consideraciones hemos tomado en cuenta para la caracterización de los diferentes catolicismos, sobre todo, su vinculación con la problemática social. Las maneras cómo la entienden y las soluciones a las cuales parecen apuntar. Al mismo tiempo, hemos relevado, en algunos casos, el modelo eclesial que parece estar subyacente a cada una de estas prácticas.

(*) Licenciatura en Teología (Instituto Teológico de Estudios Superiores, México, 1984) y Maestría en Sociología (Universidad Iberoamericana, México, 1984). Decano Ciencias Sociales, Intec. Publicó *Leyendo el Evangelio de Lucas* (1982) y *Mesianismo y Poder en el Evangelio de Marcos* (1988).

A pesar de que el lector así pueda entenderlo nos interesa señalar que estos catolicismos no deben ser entendidos como espacios estancos e inconexos entre sí. Más bien habría que entenderlas en su propio dinamismo que tanto coloca límites como abre posibilidades en una y otra dirección dentro del campo religioso, en este caso católico.

De más está indicar que estas reflexiones son solamente señalamientos a ser profundizados, reformulados o negados. Su único objetivo consiste en un intento de ayuda a la clarificación de nuestra práctica cristiana en vistas a colaborar al camino de construcción de la fidelidad histórica del Señor, en estas tierras y en estos tiempos.

I. Breves elementos acerca del contexto social de las prácticas

A nuestro juicio, una condición necesaria para entender y dar cuenta de la diversidad de las prácticas católicas o catolicismos vigentes hoy es la comprensión del contexto social en el cual estas se desarrollan. En este sentido, estamos asumiendo, de entrada, que la religión debe ser considerada, además de una opción personal, desde el punto de vista del análisis social, como un producto social. En consecuencia, por lo mismo, sin dar cuenta, del contexto social sería bastante difícil comprender la lógica que motiva y fundamenta las diversas prácticas religiosas, en este caso católica, acerca de las cuales queremos reflexionar.

En función de lo anterior, es nuestro interés, en este primer punto presentar, de manera sucinta, algunas características de las condiciones sociales de existencia en las que se desenvuelven hoy los diferentes sectores sociales, en orden a clarificar elementos del escenario social de la práctica religiosa. En concreto, queremos relevar algunos elementos de la situación, que a nuestro juicio, ayudarían a entender el sentido de las diversas prácticas católicas en su articulación con la problemática social.

1.1 La agresividad de la cotidianidad

Uno de los rasgos relevantes de la situación de crisis por la cual atravesamos, con matices propios, los diferentes países de la región latinoamericana y, en particular, nuestro país, es lo que pudiéramos llamar "una cotidianidad agresiva". Desempleo, subempleo, inflación, deterioro drástico de las condiciones de salud, práctica imposibilidad de acceso a la vivienda, deficiencia del transporte público, dificultades en el suministro de energía eléctrica, deficiencia en el suministro de agua potable, desabastecimiento sensible del mercado de productos primarios, déficit habi-

tacional, práctica inexistencia de la seguridad social y, finalmente, una vejez incierta, son algunos de los elementos que caracterizan hoy nuestra situación y que permiten hablar de una cotidianidad realmente agresiva.

En consecuencia, la cotidianidad aparece como la obligación de dedicar casi todo el esfuerzo y el tiempo útil del día, a la solución de los problemas básicos de la sobrevivencia. Se condenan así los individuos a una vida que es, de manera inmediata, búsqueda afanosa por conseguir algunos esenciales mínimos-mínimos para continuar viviendo. La vida cotidiana se plantea, de más en más, como espacio y tiempo de la sobrevivencia¹ en un contexto de profundización de los niveles de pobreza.

Como es sabido, lo anterior es particularmente significativo para aquellos sectores que en el pasado no se veían lanzados a una dinámica social como la antes mencionada, a saber, los sectores medios. Estos se hayan inmersos en un proceso franco de pauperización que, unido a su capacidad de hacer opinión pública, acentúan la sensación -fruto de experiencias reales- de una situación por lo menos aparentemente cerrada.

1.2 La sensación de un presente cerrado y de un futuro incierto

Evidentemente, la percepción de vivir en un proceso de deterioro irreversible nos lanza inmediatamente a intentar otro nivel del análisis que juega de manera fundamental en la visión que se pueda tener del presente y de la cotidianidad: la tensión presente-futuro que apunta a la consideración del posible desenlace de la situación que se experimenta.

A nuestro juicio, uno de los factores más dramáticos de la condición presente es el efecto que este presente produce en la consideración del futuro. En condiciones "normales"² el futuro es percibido, por los diferentes sectores sociales, como posibilidad de superación del presente ya sea a través de un esfuerzo individual o colectivo. Esta visión futura permite orientar y mantener la acción presente. Los esfuerzos y sacrificios, realizados en el presente, cobran sentido a la luz de esta esperanza en el futuro.

En consecuencia, cuando el presente aparece como "presente cerrado", es decir, como imposibilitado de ser transformado y superado en el futuro -a mediano y largo plazo- las acciones presentes se ven lanzadas y orientadas por otra racionalidad. La racionalidad del corto plazo que funciona como condición para evitar la entrada en una situación de anomia generalizada. Esta racionalidad expresa la percepción del futuro como incierto. Y, esta incertidumbre del futuro a la vez que aupada por la agresión

de la cotidianidad, se convierte en otro ingrediente que nos conduce a percibir el presente como crisis y caos.³

Ahora bien, la percepción que venimos desarrollando acerca del presente como cerrado y el futuro como incierto tampoco se explican suficientemente por la condición de lo que hemos llamado una cotidianidad agresiva. Se hace necesario, para coadyuvar la explicación, hacer referencia también al pasado reciente socialmente vivido. En este pasado, como ha sido señalado* quizás podremos encontrar otros factores o condiciones que nos permitan situar mejor la condición presente.

1.3 Acerca de la desilusión con respecto a algunos proyectos históricos

A nuestro juicio, los elementos anteriores cobran especificidad para el caso dominicano cuando, entre otras cosas, los ubicamos en el contexto de la **desilusión** que irrumpe en diversos sectores de la sociedad dominicana como fruto de experiencias históricas propias. En este sentido es necesario situar lo antes señalado en el contexto del pasado reciente de nuestra historia política.

Este pasado reciente se caracteriza, entre otros rasgos, por la frustración histórica de proyectos históricos que fueron creídos y esperados. Acompañaba esta fe en aquellos proyectos, además una fe en las mediaciones que aparecían como comprometidas con los mismos. Sin embargo, estos proyectos y sus mediaciones no fueron capaces de hacer realidad los proyectos que, demagógicamente o no, postulaban. Se produce así una situación de frustración con respecto a los proyectos en cuestión y las mediaciones históricas que los reivindicaban. El período 1978-1986 constituye un momento histórico denso de estas esperanzas y la manifestación de estas frustraciones. Para algunos esta situación se expresa como crisis de legitimación del Estado y el sistema político en general.³

Conjuntamente con los elementos señalados habría que situar también, en ese mismo contexto, la siempre mencionada crisis de valores. Esta dimensión de la crisis tiene que ver, entre otras cosas, tanto con las imposibilidades de satisfacción de las necesidades básicas a través de caminos considerados dignos, como con la homogenización de los modelos sociales que sufrimos como efecto de nuestra vinculación con la modernidad y su lógica. Esto último tanto a través de los medios de comunicación como de nuestros conciudadanos que viven en Estados Unidos y, al llegar a tierras nativas "demuestran" lo conseguido en playas extranjeras y "ocultan" las condiciones en las cuales lo consiguen. Y, que lanzan a algunos individuos y sectores sociales a la ilusión de concretar

esos modelos a través de los "caminos posibles" sin reparar en la moralidad de estos caminos.

1.4 La irrupción de lo religioso

Es en este contexto social, brevemente indicado, donde tendríamos que situar lo que podríamos llamar: la irrupción de lo religioso en el escenario social.

Si bien no se puede pretender que nuestro país, y otros países del subcontinente, hayan sufrido amplios procesos de secularización, sobre todo en el mundo popular, podríamos convenir en que en estos momentos lo religioso se hace socialmente presente con mucho más fuerza que en las décadas pasadas del 1960 y 1970. La aparición de nuevas formas religiosas⁶ tanto en el mundo católico como en el protestante constituyen un indicador de esta presencia renovada.

Y es que, a juicio de muchos, el presente es un tiempo propicio para la religión, justamente por ser tiempo de crisis en los términos antes señalados. Las condiciones sociales actuales constituirían un caldo de cultivo apropiado para el crecimiento de formas diversas de lo religioso, con todo lo ambiguo que este fenómeno ha conservado a través de la historia.⁷ Esto así dado que el discurso y la práctica religiosas en un contexto de pérdida de sentido, de desilusión y desesperanza⁸ se constituye en una interpelación que compite con ciertas ventajas con otras interpe-laciones cuyos sujetos y mediaciones aparecen deslegitimados de cara a las diversas clases y sectores sociales.

Por fin, para completar el cuadro de las condiciones de esta irrupción de lo religioso y, del catolicismo en particular, importa no olvidar, como parte de las nuevas condiciones, la significación social, política y específicamente religiosa del factor religioso en el conflictivo escenario latinoamericano en general y centroamericano en particular.⁹

Como en la mayoría de los países de América Latina la iglesia católica ha sido históricamente el sistema religioso dominante dentro del campo religioso de la sociedad dominicana. Sin embargo, esta dominancia no se ha expresado siempre de igual manera en todos los períodos. Para algunos analistas, a partir de 1961 la iglesia católica dominicana se vió enfrentada a una situación inédita: la apertura pluralista de la sociedad dominicana. En esta nueva situación la iglesia iba a tener que aprender a convivir con organizaciones e instituciones que se entendían como llamadas también a decir su palabra que podría ser diferente a la palabra eclesial.¹⁰

A partir de este nuevo contexto de acción, después de un

período de significativa presencia eclesial en el panorama social, marcada por una doble actitud de crítica y mediación social, la iglesia católica pareció ir perdiendo su beligerancia al interior de la sociedad civil dominicana en razón de una serie de condiciones en las que se vinculaban elementos extra e intra eclesiales que no entraremos a considerar en esta ocasión. Esta situación se puso de manifiesto, de manera especial, en la década de los 70's. La iglesia católica continuaba conservando su dominancia pero se veía, si no relegada, por lo menos aminorada en su incidencia social.

Hay la situación es manifiestamente diferente y, tal parece que nos encontramos de nuevo en un período de fuerte presencia social, no sólo de lo religioso en general como ya indicábamos, sino del catolicismo en particular, en la diversidad de sus expresiones. Una primera expresión del catolicismo que queremos abordar es justamente esta que se manifiesta como una vuelta a la beligerancia en la sociedad civil marcada, de nuevo, por la crítica y la mediación o arbitraje social. Esta pretensión de una iglesia árbitro de los conflictos sociales constituirá el primero de los catolicismos que abordaremos a continuación.

II. La mediación social y la recuperación de la presencia en la sociedad civil

En esta práctica o modelo de acción la iglesia aparece en un esfuerzo de vinculación con los diversos órganos e instituciones que conforman la sociedad civil con la finalidad de cumplir una función de mediación social entre los diferentes intereses de clases y sectores sociales. Reivindica, para el ejercicio de esta función, su socialmente reconocida condición o reserva moral que la coloca como un agente creíble a los ojos de los sectores en pugna y de la sociedad civil en general.¹¹

Este modelo habría que entenderlo, a nuestro juicio, en el contexto de una institución -la iglesia- que se percibe a sí misma como un espacio autónomo con respecto a cualquier otro -el estado incluido- en función de su propia especificidad religiosa. Entiende además, que la eficacia de su misión evangelizadora se juega, de manera fundamental, en su capacidad de crear y mantener un liderazgo que atraviese todas las clases y sectores sociales y la sociedad civil que le permita, desde su propia especificidad, una incidencia significativa en el ámbito social y político visto como un servicio a la nación en general.¹²

En consecuencia con lo anterior, los sujetos de esta práctica parecen entender que la realización de un servicio, realizado en los términos anteriores, supone una iglesia con suficiente fortaleza. Sería esta fortaleza, percibida como credibilidad moral y unidad

doctrinal, lo que la pondría en condiciones de negociar con el conjunto de los sectores e instituciones sociales, el Estado incluido, en una posición relativamente ventajosa. Posición esta que le permitiría, a su vez, la defensa de posiciones que ella entiende como los intereses sociales más sanos.

Un presupuesto de esta posición es, evidentemente, la concepción de que la iglesia en razón de su naturaleza específica es una institución neutral dentro del conjunto de los intereses en pugna. Ella estaría por encima de las diferentes posiciones económicas y políticas de las diversas clases y sectores sociales. Por lo mismo, estaría en condiciones de plantearse como representante del "bien común", cooperando así a la construcción de la armonía social. Es esta posición de neutralidad una de los factores que le abriría las puertas a su funcionamiento como "árbitro" en los conflictos sociales. A su vez, esta acción arbitral coopera al fortalecimiento de su posición dentro de la sociedad civil.

2.1 Percepción de la crisis y acción eclesial

Otro elemento importante a tomar en consideración en la ponderación de esta práctica católica es la percepción que ella tiene de la crisis social, y de su posición dentro de la crisis.

Los efectos de la crisis social son percibidos con bastante claridad, en parte, por la evidencia de los mismos. Esta crisis es leída, sin embargo, desde una posición ideológico-política que no parece sobrepasar los límites de la formación económico social vigente. En concreto otras opciones de organización social no son -o no parecen ser- pensadas como horizontes desde el cual se juzga y comprende la crisis económica y social en general. En este sentido, la democracia política -punto neurálgico para éste y otros catolicismos- parece seguirse viendo vinculada irremediablemente al marco de organización socio-económica existente.²³

Sin embargo, también es cierto que, en algunos significativos casos, conjuntamente con lo anterior, se produce una defensa, dentro de los anteriores marcos señalados, de la condición de vida de los pobres y sus legítimos derechos a una vida digna. Aparecería así una suerte de contradicción casi dramática en este catolicismo: por una parte, un marco ideológico-político que impide, o por lo menos dificulta, imaginar otras maneras de organización social orientadas hacia la superación del ordenamiento existente; y, por otra parte, una crítica, en muchos casos virulenta, a las condiciones de vida de los pobres y una defensa de sus derechos legítimos. Derechos, estos últimos que parecen difíciles de ser superados, sin embargo, dentro de este orden de cosas, pues es este mismo orden el que parece provocar las condiciones mencionadas.²⁴

La actitud anterior está acompañada de un práctico convencimiento de que, en las condiciones actuales, el problema no parece situarse en el nivel de las formaciones sociales de cada país no importa su orientación.¹⁵ El problema parecería ser más de orden internacional. Y, en el centro de esta crisis mundial se encontraría una profunda y grave pérdida de valores que sería como el Talón de Aquiles que explicaría el deterioro y la desintegración sociales.

En el contexto de esta percepción de la crisis como crisis de valores, la iglesia parece percibirse a sí misma como la institución -o por lo menos como una fundamental- en capacidad de proponer y sostener la recomposición de nuevas valoraciones que permitan el reordenamiento social. De aquí que ella, la iglesia, aparecería de nuevo como madre y maestra con vocación de orientar en torno a los elementos fundamentales que explicarían y ayudarían a superar la crisis en la que estamos envueltos.

2.2 Beligerancia y búsqueda de autonomía

Con independencia de las intenciones de cada quién, en esta posición, la iglesia adquiere o readquiere una seria beligerancia política aunque no necesariamente aporte un modelo societal concreto con respecto al cual ella estaría en condiciones de apostar. Este catolicismo es conocedor de los modelos sociales que la iglesia no apoyaría, del papel que ella debe jugar en la construcción de nuevos valores; pero se muestra a veces renuente a conocer los modelos sociales alternativos que viabilizarían sus preocupaciones de justicia social. En estas condiciones, su posición se traduce en un apoyo del orden vigente a través de acciones legitimadoras de diversos tipos, en su esfuerzo por realizar su función arbitral. En todo este contexto, la Doctrina Social de la Iglesia jugaría como marco de referencia para la acción social.

Sin embargo, por el esfuerzo de mantenimiento de su autonomía con respecto a los sectores e instituciones sociales, la Iglesia en determinados momentos puede entrar -y de hecho entra- en contradicción con los propios sectores de poder cuando estos pretenden realizar una manipulación vulgar de los intereses y presencia eclesiales. O, cuando los proyectos de los sectores de poder entran abiertamente en contradicción con los intereses de los pobres. Esto, dentro de los límites ideológico-políticos antes señalados.

En esta posición, el protagonismo estaría concentrado en la representación jerárquica de la iglesia y en sus cúpulas más altas. Y, se entiende que, las otras posiciones eclesiales deberían hacer causa común con este protagonismo. Esto explica, en parte, la dificultad que tendría este catolicismo de sentirse en consonancia

con las demandas populares cuando estas son realizadas por los propios sujetos populares.

El catolicismo en cuestión, por sus propias características, es susceptible de articularse con otras muchas prácticas de catolicismo a las que aquella puede incluso darle consistencia. Así, nos encontramos con, por lo menos, dos catolicismos más que hoy descubrimos como vigentes en nuestra vida eclesial y que, si bien son diferentes, al que hemos señalado, en algunos casos se articulan con él o se mantienen en una posición de búsqueda de lo que pudiéramos llamar un cierto equilibrio intraeclesial.

III. La esperanza sin mediación histórico social o individualmente mediada

Un segundo catolicismo vigente es el que se caracteriza por la insistencia en la ausencia de conversión como causa de la crisis y, consecuentemente, en la conversión como condición de superación de la misma. Es por esto que hablamos de una esperanza sin mediación histórico social o individualmente mediada, para denominar este catolicismo. Cuando hablamos aquí de mediaciones nos estamos refiriendo a los instrumentos históricos necesarios -por lo menos hasta ahora- para realizar las transformaciones sociales.

3.1 Causalidades sociales vs. causalidades individuales

En esta posición tal parece que también las manifestaciones de la crisis social son captadas con claridad. Pero, las causalidades son situadas a nivel de lo individual. En este sentido, no parece existir mediación socio-analítica en la búsqueda de explicación de la situación presente. Más bien estas mediaciones explicativas son vistas con desconfianza por aparecer como sospechosas en la medida en que su discurso privilegiaría las estructuras sociales y, desviaría la atención y la insistencia de aquello que aparece, a los ojos de este catolicismo, como causa fundamental a ser explicada: la lejanía personal de Dios.

Esta manera de entender las causalidades lleva, en muchos casos, a una denuncia, a veces incluso estridente, de las situaciones sociales que estamos viviendo. Esta denuncia en ocasiones incluye también a las instituciones de participación política existentes como partícipes del deterioro y la corrupción sociales. Por lo mismo la denuncia va acompañada de un llamado -explícito o no- a la desconfianza en estas instituciones y, por lo mismo, a su no participación en ellas. Y, esto último, sin que esté acompañada de propuestas alternativas de organización social "fuera de los marcos individuales o micro sociales, v.gr. la familia" y, el propio

espacio eclesial por ser el lugar en el cual se realiza la experiencia religiosa.

Lo anterior es así, porque tal parecería que la única institución fiable, dada la magnitud de la crisis, es la Iglesia, entendida como espacio de este catolicismo. En ésta deberíamos depositar nuestra confianza y, ella deberá ser la responsable de la ejecución de los cambios que la sociedad necesita para corregir el descalabro.

Este catolicismo es particularmente extendido entre los sectores juveniles dados justamente a la crítica social, a la desconfianza en las instituciones sociales, incluidas las propias mediaciones existentes. Tal pareciera entonces que la transformación de la sociedad vendría o vía la conversión personal o vía la participación en el poder -en su momento- desde una profunda conciencia cristiana y eclesial con independencia de otras mediaciones históricas y socio-analíticas.

Los sujetos de este catolicismo parecen entender que su práctica de fé debe realizarse "dentro de la sociedad", pero fuera de las mediaciones sociales pensadas y estructuradas para la transformación de las condiciones mencionadas y criticadas por aquellos. Así, esta práctica acaba por participar en los espacios micro-sociales y en la iglesia -parroquia, movimiento, etc...- como únicas mediaciones valaderas en consonancia con la visión de las causalidades. Así, el espacio de la práctica es constituido religiosa e intraeclesialmente.

Como es evidente, este catolicismo encuentra su vigencia también en las condiciones sociales actuales en las cuales las mediaciones aparecen desprestigiadas, se produce una crisis de proyectos sociales, incluso, una pérdida de los referentes éticos y morales. Y, puede confluír y hacer causa común con el primer catolicismo que hemos señalado en cuanto que la iglesia aparece como "la" institución con vocación de mediación social y de aseguramiento de propuestas de proyectos sociales que no representen intereses particulares sino el "bien común". Siempre y cuando, esto sí, también la iglesia se cuide de desviarse de su misión entendida como la salvación interior de los seres humanos.

Así, la radicalidad del discurso inicial muestra rápidamente sus límites en la medida en que no permite, más bien parece disuadir, de una participación socio-política decidida. La denuncia parece ser el límite de este catolicismo y, una denuncia articulada alrededor del nivel ético-individual.

3.2 Catolicismo pentecostal-fundamentalista

Una de las formas que adopta hoy el catolicismo que venimos caracterizando es el catolicismo de corte pentecostal-fundamenta-

lista. Al hablar de catolicismo de corte pentecostal-fundamentalista estamos suponiendo que este fenómeno o esta forma de vivir el cristianismo¹⁶ no es exclusiva de los movimientos que se definen como tal y que, por lo general, se ubican en la tradición protestante. A nuestro juicio, el fundamentalismo está presente en las diferentes confesiones religiosas de diversa manera e incorporando matices propios de cada tradición confesional, la católica incluida.

Este catolicismo es también susceptible de articularse con el primer modelo de práctica que hemos señalado y ser funcional al mismo. Lo que es más, puede constituir parte de las respuestas que aquel catolicismo podría viabilizar como mecanismo de fortalecimiento de su presencia en la sociedad civil en momentos en que, como veremos a continuación, las condiciones sociales de existencias de los diferentes sectores admite, de buena gana, este tipo de respuesta a la demanda religiosa.

Como sabemos el fundamentalismo, en algunas de sus vertientes, se caracteriza, entre otras cosas, por una tendencia a leer "literalmente" el texto bíblico en el entendido de que cualquier mediación hermenéutica constituiría una deformación de la Revelación de Dios. En cuanto la Biblia es Palabra de Dios, esta no debe ser interpretada sino leída y aplicada a las condiciones de la vida presente.

Por otra parte, para esta forma de práctica cristiana, en este caso católica, la salvación viene por la fe.¹⁷ Esta afirmación produce con relativa facilidad una privatización o intimización de la fe y del cristianismo. Lo importante parece consistir en la relación personal con el Señor Jesús y, en todo caso, que esta relación personal se exprese en una transformación de la conducta personal a su vez reducida al ámbito familiar o de relación individual con los otros, pero no en sus implicaciones socio-políticas.

Evidentemente, este catolicismo podría entender que cualquier otro intento de transformación de la práctica no tendría mucho sentido en orden a la salvación. Dada la ineficacia de las mediaciones históricas y de la acción humana en general.

Esto es particularmente cierto si es combinado con otro elemento de la visión fundamentalista, a saber, la inminencia de la segunda venida del Señor dada la presencia actual de los últimos tiempos que se evidencia en las señales inequívocas de la crisis del tiempo presente. En esta visión y, en consonancia con lo anterior, las causas de la crisis son asignadas al pecado, entendido éste en su dimensión interior de los seres humanos. Se añade a esto una concepción del Espíritu Santo como el dador de la fortaleza para el vencimiento del pecado -así entendido- y que

se manifiesta de diferentes maneras. La glosolalia y la sanidad serían algunas de ellas.

2.1.1 ¿Despolitización o repolitización de la fe?

Así las cosas, el llamado a la conversión se concentra en la corrección de la vida de los individuos. Es evidente que una posición como ésta produce, con mucha facilidad una despolitización de la fe en el sentido de la transformación de las condiciones sociales de existencia, constituyéndose, al mismo tiempo, en una práctica que conduce al no cuestionamiento de las estructuras ni a prácticas orientadas a la creación de un ordenamiento social nuevo.

En estas condiciones, la privatización de la fe produce, como efecto de consecuencia, una politización de la práctica cristiana en el sentido de avalar posiciones que apuntan a la concentración de la eficacia de la fe en el ámbito estrictamente individual, abandonando -de manera explícita- la beligerancia social. Sin embargo, esta beligerancia es obtenida al construir bienes religioso en condiciones de crisis de pérdida de sentido y carencia de proyectos sociales. Estas ausencias son llenadas por una práctica religiosa que propone nuevos sentidos tendientes a la individualización de las responsabilidades y las soluciones.

Las condiciones sociales de existencia, señaladas en la primera parte constituyen el caldo de cultivo apropiado para catolicismos *con el que venimos describiendo*: 1.- Una crisis social totalizante que aparece como desagregadora de instituciones y prácticas sociales anteriores; 2.- Fuertes sentimientos de impotencia fruto del desengaño y desencanto con respecto a la posibilidad de concretización de proyectos sociales colectivos; 3.- Desconfianza generalizada en los liderazgos y ausencia de utopías movilizadoras; 4.- Descomposición de los referentes éticos morales que impiden la construcción de biografías en función de aquellos referentes; 5.- Necesidad de reconstrucción de referentes simbólicos capaces de permitir una ubicación adecuada de los sujetos en el entorno social y, desde ahí, una construcción de las diferentes biografías individuales.

Y es que, en estas condiciones las respuestas u ofertas de universos simbólicos religiosos de corte fundamentalista parecen ser particularmente atractivos por proponer respuestas funcionales en, por lo menos, tres sentidos: a.- dotación a los sujetos de un universo simbólico sólido en cuanto que avalado por la Revelación que permite una satisfacción de las necesidades a nivel cognoscitivo, b.- soporte afectivo, facilitado por la participación en pequeños grupos de vida comunitaria que, por una parte, se constituyen en apoyos a los procesos de conversión y, por otra, son reforzado-

res de la validez de los universos simbólicos explicativos y c.-soporte afectivo y cognoscitivo de una moralidad que se plantea como respuesta a la pérdida de referentes éticos para el ordenamiento de las diferentes biografías personales.

Estos tres elementos combinados muestran su eficacia y, su funcionalidad social y política, al permitir un aminoramiento de las angustias y presiones que la crisis actual provoca, vía la subjetivización de sus causas y, por consiguiente, de su solución. Y, esta subjetivización compartida en espacios micro-sociales, como hemos señalado anteriormente -v. gr. la familia, el pequeño grupo cristiano- parece generar dispositivos de tranquilización y resistencia apacible en los sujetos de este catolicismo.¹⁸

Como hemos expresado en otro lugar, en esta práctica la solución histórico real de los problemas sociales se transforma en una solución simbólica de los mismos. Esta solución simbólica expresa su eficacia social y política, al lanzar a los sujetos a la esfera de la vida privada en la confianza de que por los caminos de la conversión se aseguraría, vía la venida del Señor, la superación del caótico presente.

Por *fin*, la eficacia social y política de este catolicismo se pone de manifiesto también en la "actitud de exclusión" que genera en los sujetos que constituye. El mecanismo de la exclusión parece ser el siguiente: dado que la salvación y cualquier transformación hacia el bien viene de Dios, entonces, aquellos sectores sociales y políticos no creyentes estarían imposibilitados en sus intenciones de hacer el bien. Sus intentos serían, casi inevitablemente, fallidos.

Esta imposibilidad se produciría, entre otras cosas, porque aquellos sujetos no creyentes, al no entender la crisis correctamente, es decir en la perspectiva de la fe que este catolicismo representa, no podrían aportar soluciones adecuadas y sus esfuerzos, en el mejor de los casos, caerían en el vacío. En el peor de los casos, nos conducirían por los caminos del caos y el derrumbe social.

Vuelven a colocar así la vieja discusión en torno a la estrategia de la transformación social: conversión personal vs. transformación de las estructuras sociales y, la resuelven privilegiando el primer término de la tensión. Vuelven a traer además, aparentemente, una nueva versión de una concepción que ya parecía superada en la historia de la iglesia: "fuera de la iglesia no hay salvación"; aún cuando, en este caso, la iglesia no se entienda necesariamente como la institución eclesial, sino, como el conjunto de aquellos que han aceptado de manera personal la salvación del Señor en los términos antes señalados.

Por fin y, a pesar de la evaluación que pueda merecer este catolicismo, también aparece como un desafío en el sentido de plantear, a los intentos de síntesis de la experiencia cristiana, la necesidad de no descuidar la articulación del elemento personal, simbólico y festivo del cristianismo. Al mismo tiempo, este catolicismo plantea desde su misma práctica, una crítica a la cultura dominante -cultura de la modernidad- que coloca como eje central de su discurso y cosmovisión una racionalidad unidimensional, aunque no siempre plantea adecuadamente la articulación de una racionalidad multidimensional. Más bien, acaba por unilateralizar también su propia racionalidad, esta vez a través de la reivindicación de la subjetividad, entendida como intimismo.

IV. Una esperanza mediada social e históricamente

Un último catolicismo presente en el campo religiosos es el que se ubica en la perspectiva de la experiencia y reflexión latinoamericanas de las últimas décadas. Este catolicismo está representado por la llamada "iglesia de los pobres".

En esta práctica la crisis social es percibida y sentida con crudeza por los sujetos que la portan. Ellos son fundamentalmente sectores populares del campo y la ciudad. Estos sujetos se agrupan fundamentalmente en las Comunidades Eclesiales de Base pero sus propuestas permean otros sectores eclesiales.

Una de las instituciones fundamentales de esta práctica vigente del catolicismo es que el Reino de Dios se construye desde la historia aunque no se agota en ella.²¹ En este sentido, la historia de la salvación no se separa de salvación de la historia.²² Por lo mismo, el cristiano deberá actuar en la sociedad con esta conciencia que lo conducirá a la búsqueda de la transformación de ésta hacia modelos más justos.²³ Esto último en el entendido de que la espera del Reino de Dios implica la creación de condiciones de vida más fraternas entre los seres humanos. Y que, consecuentemente, situaciones de injusticia son atentatorias contra la voluntad de Dios.²⁴

En consecuencia, esta práctica cristiana intenta relacionar seriamente la fe y la vida en todas sus dimensiones. En este sentido también pretende vincularse, desde su fe, con el mundo social y político. Manifiesta así su conciencia de que si bien la fe no se agota en lo político; la participación social y política, como medio para la creación de una sociedad más justa, resulta en una exigencia ética de la fe en el Dios de Jesús.

Desde esta conciencia los sujetos de estas prácticas pretenden "distinguir y articular" la fe y la participación mencionada. Teóricamente se realiza este doble movimiento reservando el espacio

de la comunidad eclesial como específico de la experiencia de la fe y las organizaciones populares y los partidos políticos u otras instancias de participación mas global como espacio o lugar específico de realización de la dimensión social y política. Desde el respeto a estas especificidades o naturalezas de dos espacios diversos de intentan modelos de articulación, a través de las prácticas de los sujetos implicados, que posibiliten al creyente la concreción de la relación fe-vida, reivindicando así la dimensión social de la fe.²⁹

En este sentido, la esperanza cristiana, sin olvidar colocar centralmente el carácter personal de la fe, busca realizarse a través de mediaciones historico-sociales de acción y, utilizar explícitamente mediaciones socio-analíticas para la comprensión de esta acción y del contexto en el cual ella se realiza.

Pasemos a ver rápidamente algunos de estos modelos de articulación a través de los cuales se puede apreciar cómo este catolicismo se conecta con las condiciones sociales vigentes en el intento de superación de las mismas.

4.1 Respecto de algunos modelos de articulación

El modelo de participación individual. En este modelo se entiende que la articulación se realiza a través de la participación individual de los cristianos, que tienen vocación para ello, en las instancias extra-eclesiales. Tendríamos así en las diferentes organizaciones populares y partidos políticos -u otras instancias de participación global- la presencia de cristianos que, por razón de su fe, buscan la inserción en aquellas estructuras no confesionales en función de coincidencias reivindicativas e ideológico-políticas.

Al mismo tiempo, estos cristianos se mantendrían participando también activamente en sus propias comunidades eclesiales, en las cuales encontrarían la dimensión de celebración y profundización en su fe. Pero, cada cristiano en cuanto que individuo sería el único responsable de sus opciones extra-eclesiales.

Este modelo parece plantear el inconveniente de que, rápidamente, el creyente lanzado al compromiso extra-eclesial se encuentra a la intemperie con respecto a su experiencia creyente y terminaría por abandonar el espacio eclesial por entenderlo como ineficaz por no percibirlo relacionado efectivamente con su compromiso. Esta ineficacia se hace aún más dramática cuando el espacio eclesial es juzgado con los mismo criterios utilizados en el ámbito social y político.

Se terminaría así en lo que en algún momento se ha llamado el modelo del "tubo de escape". Es decir, cristianos que en el espacio eclesial son formados y sensibilizados inicialmente con

respecto a la dimensión social de la fe y que, una vez integrados en los espacios no confesionales acaban por abandonar el espacio originario de la fe en razón de las dificultades para su acompañamiento.

En este modelo se conserva clara la diferencia y especificidad de cada espacio; pero, finalmente, el segundo acaba por destrozar el primero desde la exclusión del creyente del espacio eclesial.²⁶ En el mejor de los casos, el creyente podría conservar, de manera individual, su referencia cristiana; pero, no la participación activa en la vida eclesial.

El modelo de integración individual y orgánico. En este modelo se pretende que el creyente siga pasando de manera individual a las instancias de participación social y políticas. Sin embargo, al mismo tiempo, se entiende el espacio eclesial como una instancia que, desde su propia especificidad, se vincula orgánicamente con el movimiento popular en la construcción de un proyecto popular.²⁷ Y, desde esta auto-comprensión, se intenta realizar el proceso de acompañamiento de aquellos cristianos que optan por una vinculación individual con las instancias de participación no eclesiales.²⁸

El espacio eclesial, en esta concepción, ayuda a la construcción de una concepción multidimensional del proyecto popular, donde el aspecto simbólico y específicamente religioso tiene una palabra que decir como una dimensión impostergable de la vida humana y, por consiguiente, de cualquier proyecto social. Por demás, afirma, de esta manera, que el aspecto creyente del pueblo pobre no es un añadido accidental en la visión del mundo presente en el universo popular, sino, parte esencial del mismo.²⁹

De todas maneras, este modelo todavía no siempre resuelve, de manera satisfactoria, la operativización del acompañamiento de aquellos miembros de la comunidad que optan por una participación extra-eclesial, sobre todo, cuando se trata de la inserción no sólo en organizaciones populares sino en lo que hemos llamado "instancias globales de participación".³⁰ Esto así, entre otras cosas, en razón de que no siempre el espacio comunitario es el adecuado para este acompañamiento dada la diversidad de momentos en que se encuentran los diferentes miembros en su proceso social y religioso.³¹

Algunos desafíos

Esta situación plantea el desafío de creación de espacios que, tanto desde la dinámica de las propias comunidades como de los cristianos que participan en instancias extra-eclesiales, permitan el acompañamiento de los demás miembros de la comunidad.

En el caso dominicano, este modelo se ve dificultado, además, por el poco desarrollo histórico de organizaciones populares efectivamente democráticas y de instancias globales de participación con vocación popular que hayan conseguido una real incidencia en el mundo popular y, por lo mismo, tengan el reconocimiento de los sectores populares. Esta situación ha provocado que las CEB's se vean lanzadas a realizar una labor de suplencia -con respecto a las organizaciones populares- cuando se trata de llevar hacia adelante procesos reivindicativos en los sectores populares en que aquellas tienen presencia. Sin embargo, en la medida en que la ausencia de instancias de participación popular extra-eclesiales se mantienen, la labor de "suplencia" de las comunidades parece tender a convertirse en permanencia.

En estas condiciones parece incentivarse la tendencia a la constitución del espacio eclesial como lugar exclusivo de participación social de los cristianos. Al mismo tiempo, parece incentivarse la pretensión de constituir tanto organizaciones populares como instancias globales, intencionalmente hegemónicas por los cristianos. Esta pretensión podría eventualmente conducir, de nuevo, a un modelo de nueva cristianidad, aunque esta vez socialmente alternativo.

Lo anterior se potencia aún más dados los temores históricos, que en los creyentes, han provocado prácticas históricas orquestadas en torno a la pretensión de la manipulación del espacio eclesial y la instrumentalización de la fe, que evidencia una dificultad de comprensión, por parte de los sectores no cristianos, de la especificidad de la esfera de lo religioso en general y de lo eclesial en particular.

En muchos casos, estos temores llevan, sobre todo a los agentes pastorales, a cierto eclesiocentrismo que impide a los cristianos una participación más allá de los límites propios de la iglesia, en espacios autónomos que funcionan según una lógica diferente a la eclesial. Otra forma de esta misma posición es la pretensión de control eclesial de los espacios no eclesiales que impediría, eventualmente, el funcionamiento del modelo del "tubo de escape" y aseguraría la dinámica democrática de los mencionados espacios. En esta situación, el modelo eclesial práctico se distancia, en los hechos y no siempre intencionalmente, del modelo eclesial teórico que hemos indicado en este inciso y parece conducir a un cierto peligro de clericalismo vía la invasión de los espacios extra-eclesiales o el control de los cristianos que participan en ellos.³⁰

La superación de estas tendencias constituyen desafíos que se plantean hoy a este catolicismo. Esto dependerá, a nuestro juicio,

por una parte, de la capacidad de los propios cristianos de convocar a la participación en instancias populares extra-eclesiales.¹¹ Dependerá también de la capacidad del conjunto del movimiento de producir igual convocación, desde el respeto a la diversidad e irreductibilidad de los espacios. Como de costumbre, esto sólo será posible en el proceso mismo de la práctica y su discernimiento a la luz de la fe animados por el Espíritu de la vida.

NOTAS

1. Si bien, desde el punto de vista teórico, podemos convenir en que toda sociedad está organizada para la sobrevivencia y, por tanto, cualquier cotidianidad social es siempre una búsqueda, también social, por sobrevivir, lo problemático de nuestra cotidianidad presente es que nuestros esfuerzos por mantenernos vivos y socialmente organizados se manifiestan permanentemente como esfuerzos inútiles en el sentido de que resultan cada vez más cuesta arriba conseguir éxito a través de los mismos.
2. Hablamos de normalidad en el contexto de lo que la Heller llama las necesidades radicales de los miembros de una determinada sociedad o clase social. Cf. A. Heller, *Teoría de las necesidades de Marx*. Barcelona: Ed. Península, 1978, p. 38.
3. "hoy es casi un lugar común afirmar que América Latina está en crisis.. Sin embargo, hay una especie de temor paralizante que inhibe el diseño de caminos radicalmente distintos que pudieran eventualmente sacarnos del embrollo.

El temor es entendible, porque no es nada más fácil renunciar a diseños estratégicos o construcciones teóricas en las que se han cimentado durante largo tiempo no sólo creencias, construcciones y esperanza, sino incluso pasiones. Pero el hecho es que la magnitud de la crisis parece trascender nuestra capacidad de asimilarla e internalizarla plenamente. Después de todo, no se trata de una crisis clara. No es sólo económica, ni es sólo social, cultural o política. De alguna manera es una convergencia de todas ellas pero que, en su agregación, resulta en una totalidad que es más que la suma de sus partes". *Development/Dialogue, Desarrollo de la escala humana, una opción para el futuro*, Cepaur, Fundación Dag Hammarskjöld, Número especial 1986, p. 9.

4. Cfr. H. Cabrera y M. Villamán, *Formas y alcances de la organización juvenil en República Dominicana*, pp. 86-91, INTEC-UNICEF, Santo Domingo, 1986.
5. Cfr. W. Lozano, "Balaguer, 1986-1987: una nueva legitimidad política", *Estudios Sociales*. 68 (Abril-junio 1987) 45-51. A propósito del mismo punto Vanna Ianni señala en torno al segundo período del gobierno del PRD: "El Estado entra en una crisis profunda, en la cual se adicionan el deterioro de la racionalidad estatal, la erosión de la gobernabilidad y la ausencia creciente de representatividad y legitimidad", en "Escenarios y actor popular. Un estudio de coyuntura: República Dominicana, 1984-1987", *Estudios Sociales* 69 (Julio-septiembre 1987) 24.
6. Nos referimos a los llamados "nuevos movimientos religiosos", que otros llaman de manera genérica sectas que se ubican generalmente en el mundo protestante pentecostal. Pero también nos referimos a las expresiones nuevas dentro del mundo católico, muchas veces cercanas a esas expresiones protestantes.

7. Cfr. F. de la Rosa y M. Villamán, **Condiciones de expansión y/o surgimiento de las sectas fundamentalistas: el caso de los grupos pentecostales en dos barrios de Santo Domingo**, INTEC 1986.
8. Cfr. Development/Dialogue, p. 10
9. Nos estamos afirmando que la participación cristiana en los procesos liberacionistas centroamericanos haya sido exclusivamente católica, sino que, para la iglesia católica en particular esta participación ha producido readecuaciones importantes al interior del mundo católico visto como conjunto universal.
10. J.L. Alemán, "Religión y Sociedad dominicana en los años mil novecientos sesenta". **Estudios Sociales**. 27 (Julio-septiembre 1974) 119-136.
11. Esta posición adquiere mayor relevancia y se encuentra potenciada en sus posibilidades en un contexto social de pérdida de credibilidad de las instituciones de representación y mediación como es nuestra situación presente.
12. A. Krims, **Wojtyla, programa y política del Papa**. México: El Día en libros, Sociedad Cooperativa, Publicaciones Mexicanas, S.C.L., 1984, pp. 179-194.
13. Cfr. supra, nota #3.
14. Esto encuentra explicación parcial en el hecho de que los interlocutores fundamentales continúan siendo las cúpulas sociales dirigenciales que parece conducir a una percepción de las condiciones de vida populares desde los límites que impone la visión de estos interlocutores.
15. Este convencimiento encuentra mayor asidero en las actuales condiciones de crisis de los modelos sociales que hasta ahora han hegemonizado la vida social y política a nivel internacional.
16. J. Pixley, "El fundamentalismo", **Estudios Euménicos** 3 (julio-julio 1985) 32.
17. En general esta posición es ampliamente coincidente, en algunos de sus enunciados, con expresiones protestantes, vgr. el pentecostalismo.
18. Huelga señalar que igual efecto provoca en las prácticas de sujetos que participan en confesiones o denominaciones no católicas orientadas por iguales parámetros.
19. Vaticano II, *Gaudium et Spes*.
20. Cfr. I. Ellacuría, **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo en la historia**, Sal Terrae, Santander 1984, pp. 179-216.
21. Cfr. Medellín, **Mensaje a los pueblos de América Latina**.
22. Cfr. Puebla, Nos. 27 a 50.
23. Los modelos de articulación son efectivamente esto: **modelos**, que tienen a la base presupuestos eclesiológicos. Quiere decir, entre otras cosas, que ellos funcionan como referencias a los cuales la práctica se refiere tendencialmente. Pero, las vicisitudes históricas, las realidades eclesiales y socio-políticas van limitando y posibilitando su mayor o menor concretización.
24. Esta situación se agrava cuando la concepción política de las esferas no eclesiales les conduce al intento de manipulación del trabajo eclesial y/o a entenderlo exclusivamente como un lugar de captación de militantes para engrosar sus filas. Cfr. J. M. Madruga, "Comunidades Eclesiales de Base-Organizaciones Populares: puntos de encuentro y posibles conflictos", **Estudios Sociales** 69 (Julio-septiembre 1987) 77-79.

25. Cfr. P. Richard, *La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José, Costa Rica: DEI.
26. Cfr. Mons. Romero, *La iglesia de los pobres y las organizaciones populares...* Costa Rica: Ed. Educa, 1980.
27. Se niega así, cualquier pretensión de vinculación puramente instrumental con la fe y la iglesia.
28. Con esta denominación queremos designar a los partidos políticos y otras formas de participación que intenta una acción de cara a proyectos más globales de transformación social a través de la mediación del estado en sentido restringido, según lo entiende Gramsci.
29. También en otras experiencias eclesiales latinoamericanas, se está enfrentando esta misma situación. Es en el contexto de la búsqueda de alternativa a esta dificultad donde habría que ubicar lo que C. Boff llama el "modelo de paso colectivo" y que ha provocado una rica confrontación teológico-pastoral en la iglesia brasileña. Cfr., *Revista del Centro de Estudios Ecueménicos*, Nos. 9 a 15, México 1987.
30. Cfr. F. Betto, *Revista del Centro de Estudios Ecueménicos*, Nos. 9 al 15, México 1987.
31. Desde las cuales se pueda establecer la articulación con los espacios específicamente eclesiales, haciendo cada uno su aporte desde su propia especificidad.