

RELIGION Y SOCIEDAD DOMINICANA

EN LOS AÑOS MIL NOVECIENTOS SESENTA

Por José Luis Alemán

Introducción

El título mismo de este ensayo presupone que la Religión institucionalizada, en este caso del Catolicismo, no es un fenómeno social totalmente marginal a la sociedad dominicana de la década pasada. No creo que valga la pena tratar de comprobar este presupuesto: el hecho de que Udes., Trabajadores Sociales, hayan solicitado su inclusión entre los temas a estudiar en este Seminario me dispensa de esa tarea. De una forma u otra, Udes. han palpado ya en el ejercicio de su profesión la realidad social de la Religión institucionalizada.

El análisis de estas relaciones entre Sociedad y Religión en un período determinado de tiempo me obliga, en cambio, a tratar de descubrir la especificidad de esas relaciones en el período post-trujillista de nuestra historia. Tengo la impresión de que el cambio de esas relaciones en este período de tiempo ha sido tan esencial que bien merece el calificativo de "cualitativo".

Mis dos hipótesis fundamentales de trabajo son las siguientes: 1) por primera vez en la historia dominicana la Iglesia Católica ha dejado de desempeñar el papel de legitimadora universal de los cambios socio-políticos; 2) por primera vez en nuestra historia la Iglesia Católica se ha visto obligada a optar por una "clientela" determinada abandonando la ficción del catolicismo de todos los dominicanos. La base común a ambas hipótesis es evidente: el ser dominicano y el ser católico no es una identidad estricta; el pluralismo religioso adquiere en los años sesenta una tangibilidad manifiesta.

Si estas dos hipótesis fundamentales se dejan mostrar, nos encontramos con varias consecuencias pesadas de contenido para la exploración del futuro de la Religión institucionalizada en nuestra sociedad. Entre ellas hay que enumerar: 1) el cambio de énfasis entre los términos Religión-Estado y Religión-Grupos Sociales organizados; 2) posible impacto del trabajo "pastoral" (ingeniería social en términos más profanos) centrado en una clientela específica; 3) consecuencias sociales del cual: abandono de otras clientelas posibles.

Para dar relieve a las hipótesis aquí sugeridas, se hace indispensable exponer previamente las características más interesantes de las relaciones Iglesia-Sociedad hasta 1960.

Este ensayo abarca, pues, tres partes: 1) Religión y Sociedad hasta 1960; 2) Variaciones sociales de los sesenta y reacción de la Iglesia Católica; 3) Consecuencias sociales para el futuro de las reacciones de la Iglesia Católica en los años sesenta.

Antes de comenzar a recorrer el camino recién señalado es conveniente, sin embargo, señalar algunas de las limitaciones más llamativas de este ensayo. En primer lugar, no pretendo ni estudiar las funciones de carácter más personal de la religión (defensa del individuo frente al "caos" amenazante de un mundo social construído por el hombre) (2), ni contribuir al estudio de la base del fenómeno religioso: "la experiencia de lo santo, (3) especialmente en su modalidad popular dominicana (4), ni explorar hipótesis sobre el carácter social de la religión (5). El estudio se limita más bien al papel legitimador de la Religión institucionalizada (lo que obliga a acentuar el papel de los "especialistas religiosos": Obispos, sacerdotes) a nivel social¹ y a las consecuencias de "ingeniería social" que implica el desplazamiento de la legitimación social hacia esferas más profanas.

Esta autolimitación al estudio del carácter legitimador de la Religión conlleva un serio peligro: creer que esa función agota sustancialmente el ser de la Religión. Una creencia tal sería un obstáculo insuperable para el estudio sociológico de la Religión, porque perdería la última fuente de sentido del fenómeno religioso: la experiencia de lo santo, désele a ésta el calificativo que se desee. Sería como creer que la descripción sociológica funcional o estructural de la familia expresase adecuadamente el ser de la familia. Subyacente a las funciones o a la estructura de la familia expresase adecuadamente el ser de la familia. Subyacente a las funciones o a la estructura de la familia existe, obviamente, una experiencia familiar —muy difícil de captar por métodos sociológicos— que, en última instancia, da sentido al fenómeno sociológico que se pretende explicar.

En segundo lugar, prefiero mantener el análisis a nivel fenomenológico, sin profundizar mucho en el escabroso terreno de las relaciones entre fenómenos sociales de tipo religioso y estructuras (especialmente económicas) de la sociedad dominicana. Me parece que este último tipo de análisis debe ser precedido por la constatación previa de los fenómenos perceptibles a nivel más superficial. Creo, además, que es posible demostrar que la iglesia, por más aliada que haya aparecido y sido en largos períodos de la historia de las clases dominantes, ha logrado hasta ahora permanecer como un organismo distinto de la sociedad, un poder por propio derecho (6). Si esta independencia relativa de la Iglesia es real, sería aún posible interpretar el catolicismo como una ideología pero como una ideología del clero no idéntica con la de la clase dominante.

Hechas estas advertencias, pasemos al cuerpo de este estudio.

I.— Religión y sociedad hasta 1960.

Sociológicamente legitimación es la respuesta que una sociedad da a la pregunta del por qué de sus instituciones sociales y de los fenómenos de cambio social que experimenta en su historia.

A nivel de hipótesis muy generales, que necesitarían un mayor matiz, creo que hasta 1960 la Iglesia institucionalizada:

1.—fue la legitimadora universal de las instituciones y cambios sociales

dominicanos a nivel político y la "última línea de defensa" frente al espectro de la desintegración social;

2.—pero fracasó en lograr un asentimiento en conciencia y en conducta de los fieles a nivel individual y social a las normas morales que pretendía legitimar.

3.—Para 1960 Trujillo había logrado, por primera vez en la historia dominicana, una manejable reducción del rol legitimante de la Iglesia Oficial al campo "religioso". La primera de estas hipótesis se explica por el carácter cuasimonopolístico de la Iglesia en su función de orientadora moral de la sociedad dominicana. La segunda por la existencia de una verdadera religiosidad paralela: la religiosidad popular. La tercera es el resultado de un trueque implícito entre Estado e Iglesia.

Hipótesis 1: La legitimación universal de la Iglesia a los fenómenos de organización y cambio político.

a) En el período colonial de nuestra historia no ofrece esta hipótesis ninguna dificultad. Exactamente igual que en el resto de la América Española y en virtud del patronato la Iglesia era realmente la institución social encargada oficialmente de vigilar la pureza de la doctrina católica y de adoctrinar a los súbditos españoles. La Iglesia legitimaba así de hecho y de derecho todas las instituciones políticas coloniales (7).

Esta legitimación del sistema no implica la posibilidad, de hecho convertida en realidad, de que la Iglesia institucionalizada tratase, al menos en algunos períodos, de deslegitimar prácticas enraizadas en el sistema y de defender, dentro de una aceptación básica de la organización sociopolítica, a los indios, esclavos y otros débiles sociales. Esta función de protectora de los débiles alcanza su máxima expresión en Fray Antonio de Montesinos, Fray Pedro de Córdova y Fray Bartolomé de las Casas.

b) Durante el tumultuoso período que va desde el Tratado de Basilea hasta la primera independencia de Haití la Iglesia institucionalizada legitimó los movimientos en favor de la reincorporación a España en la forma concreta de deslegitimación de Francia y de Haití como soberanos de Santo Domingo (8). La legitimación de la separación de Haití fue promovida activamente por numerosas autoridades eclesiásticas: Portes, Gaspar Hernández, Pamies, Bonilla, Rosón, Roca, Carrasco, Regalado, Solano, Espinosa, Peña, Gutierrez (9).

c) La posición pública en contra de la dominación haitiana dió a la Iglesia institucionalizada un prestigio tal que en el Congreso Constituyente de 1844 figuran ocho sacerdotes (10). Hasta qué punto la Iglesia Católica fue vista entonces como legitimadora de las nuevas instituciones republicanas se deja mostrar por estas frases de La Comisión encargada de redactar el programa de la Constitución: "La Religión Católica, Apostólica y Romana, ese rico patrimonio heredado de nuestros mayores y que los dominicanos profesan por convicción, ha sido repuesta a su antiguo esplendor e independencia. El declarar la Religión del Estado, ha sido con el doble objeto de santificar con este público testimonio de nuestra creencia las leyes patrias, y que éstas, a su vez, impriman al culto de los dominicanos a más de la veneración a que es acreedor, todo el carácter de una institución política" (11).

El papel legitimador de la iglesia en este período no se vió turbado ni por la anexión y restauración (12), ni y, y esta es una auténtica originalidad dominicana, por el nacimiento de partidos conservadores y liberales. Por una parte, la continua amenaza a la independencia recién lograda, y, por otra, la secularización

de los bienes eclesiásticos acaecida durante la dominación haitiana, ahorraron a la Iglesia de la República Dominicana esta división, siempre amenazante para su prestigio legitimador. La misma reforma hostiana de la educación quedó demasiado reducida a grupos urbanos selectos como para poner en duda este papel de la Iglesia.

d) Otra originalidad histórica de la República Dominicana la constituye la falta de Universidad hasta 1961. La falta de Universidad impidió el nacimiento de una clase intelectual con una subcultura propia, donde el mundo se explica por sí sólo sin apelación a lo Trascendente. En otras palabras, entre la cultura profana y la eclesiástica no pudo existir una clara delimitación, semilla de sistemas de legitimación no brotados de la Iglesia misma. Los pocos intelectuales formados en el país, desde abogados hasta incluso médicos (13), cursaban sus estudios en el Seminario (14) e incluso un seglar, Don Emiliano Tejera, ejercía la secretaría y varias veces la Vice-Rectoría (15).

Me parece difícil exagerar la importancia de esta falta de cultura profana como factor condicionante del alto poder de legitimación de la Iglesia en la sociedad dominicana; este poder no fue disputado por ningún otro sistema de legitimación. Evidentemente la reapertura de la Universidad en 1916 modificaba sustancialmente este monopolio de la Iglesia. Tan solo el alto control sobre docencia y publicaciones que mantuvo Trujillo hasta su muerte fué capaz de dejar pasar desapercibida la potencialidad legitimante de la nueva competidora de la Iglesia.

e) Otros factores interesantes que influyeron positivamente sobre la capacidad legitimante de la Iglesia fueron la activísima participación política de muchos sacerdotes dominicanos durante la época y el marcado carácter nacionalista del Seminario hasta su entrega a los PP. euditas franceses en 1907.

Una serie fácilmente extendible de sacerdotes activos en la política dominicana tiene que incluir a tres personalidades que llegaron a ser Presidentes de la República: Merino, Morales Languasco y Nouel. A ellos habría que añadir a Calixto María Pina, Dionisio Valerio de Moya, Miguel Quezada, Manuel Mena Valencia, Rafael Castellanos. (16).

Para documentar el interés por los problemas nacionales vigente en el Seminario basta nombrar a las dos personalidades que más lo influyeron en la segunda mitad del siglo XIX: Mons. Merino y Emiliano Tejera (17).

Hipótesis 2: Incapacidad de la Iglesia para lograr un asentimiento en conciencia y en comportamiento de los fieles hacia las normas morales que pretendía legitimar.

Mientras que la Iglesia institucionalizada era capaz de ejercer un monopolio casi total en la legitimación de la organización política dominicana, tenía que contemplar su impotencia para "normar" la vida diaria de sus adeptos.

El catolicismo del pueblo dominicano, como el de otros pueblos latinoamericanos, corría por sendas paralelas a las del catolicismo oficial, muy limitado a las exiguas minorías más educadas.

El carácter de religión paralela de esta religiosidad popular no es fácilmente perceptible: el catolicismo popular admite el catolicismo oficial y evade cuidadosamente todo conflicto con sus representantes oficiales. Pero, en el fondo, se trata de un fenómeno religioso tan ajeno a la religiosidad oficial: énfasis en ritos y acciones particulares, carencia de una clara división entre cosmos y Creador, influjo permanente de espíritus sobre la vida, esquema fatalista—providencialista de

legitimación del mal personal y social (18), que el representante oficial de la Iglesia institucionalizada no alcanza ni a comprenderla, ni a influenciarla profundamente. La incongruencia entre la moral vivida en la religiosidad popular y la predicada por la oficial no es atribuible a una falta de formación religiosa. Se trata más bien de esquemas religiosos distintos.

Prescindiendo, por el momento, de indagar en las causas de esta religiosidad popular (19), hay que consignar una importante consecuencia para evaluar el "poder social" de la Iglesia Católica institucional: su capacidad de lograr un asentimiento en la conciencia y en la acción de los fieles a sus directivas morales en el campo sociopolítico es muy limitada.

No conviene llamarse a engaño por algunos hechos que parecen contradecir la validez de esta conclusión. Se afirma, por ejemplo, que el poder social de la Iglesia Católica institucional es tan fuerte que logra derribar gobiernos (peronismo en 1955, trujillismo en 1961) o los obliga a pactar con ella (revolución mexicana). Aun aceptando el diagnóstico unicausal de estos hechos (parece más probable que en realidad se trata de un complejo de variables que actúan simultáneamente: deslegitimación religiosa, intereses de grupos sociales descontentos, situación económica...), hay que ser muy cuidadosos en derivar conclusiones optimistas sobre el "poder social" de la Iglesia. Uno de los pocos casos donde los intereses de la religiosidad popular y la oficial coinciden es el de la aceptación de la Iglesia institucional. Es obvio que, cuando ésta es atacada masivamente, las energías de religiosidad popular actuarán en su favor. Dicho en otras palabras, la Iglesia oficial tiene alto poder social deslegitimador cuando es atacada inequívocamente por el Estado. En todos los otros casos su poder es notablemente inferior debido a la falta de interés de la religiosidad popular en mucha de las causas que propugna la Iglesia oficial.

Si esta hipótesis es aceptable, se explica fácilmente el interés de la Iglesia oficial por buscar un apoyo externo estatal que reenfuerce directivas suyas inalcanzables por convicción de los fieles (casos típicos: educación laica, divorcio, matrimonio civil) (19).

De la misma hipótesis se deduce, en segundo lugar, el carácter utópico de las expectativas de muchos grupos, dentro y fuera de la Iglesia oficial, sobre el potencial revolucionario de la Iglesia en el momento presente. La Iglesia oficial sencillamente no tiene el "poder social" que se le atribuye. Veremos en la segunda parte de este ensayo algunos ejemplos de esta limitación.

Hipótesis 3: Trujillo logra una manejable reducción de la Iglesia Oficial al campo "religioso".

La larga historia de la legitimación de la Iglesia Católica a las instituciones y luchas políticas dominicanas, encarnada visiblemente en los sacerdotes—políticos, era un factor altamente problemático para la instauración de un dictadura como la de Trujillo.

Trujillo podía tratar, y lo hizo, de comprar o de coaccionar a los representantes de la Iglesia Oficial enraizados en la historia legitimante y deslegitimante de la República (el P. Castellanos, por ejemplo). Pero, en el fondo, este tipo de arreglos personales no podía constituir una base sólida para sus aspiraciones totalitarias. Solamente una política institucional de más largo alcance, en la que se ofreciesen a la iglesia amplias facilidades para realizar una tarea que le interesaba, tenía posibilidades reales de lograr de ésta una renuncia implícita a su poder social deslegitimador frente a la dictadura.

Quizás no sea demasiado aventurado afirmar hoy en día, a varios decenios de distancia, que Trujillo ofreció a la Iglesia amplios recursos y facilidades para que ésta se centrara en la creación y mantenimiento de obras educativas tales como Colegios, Politécnicos, etc. La Iglesia contaba con cuadros de seglares formados en la religiosidad oficial demasiado reducidos como para no ver en esta actividad una preciosa oportunidad (21). Como además carecía de recursos humanos para semejante tarea, necesitó importar numerosos sacerdotes y religiosas extranjeros poco familiarizados con la tradición legitimadora de la Iglesia Dominicana. De hecho, con estas y otras concesiones tales como enseñanza de la religión en los liceos, la imposibilidad legal de divorcio para los matrimonios canónicos y las capellanías, logró Trujillo mantener a los representantes oficiales de la Iglesia institucionalizada ocupados en tareas poco peligrosas para el Estado, en algunos casos inclusive beneficiosas para él (22), y perder su interés de antaño por la legitimación de la vida política dominicana.

De hecho se logró así una separación práctica de Iglesia y Estado, que se manifestaba, sobre todo, por la renuncia de la Iglesia a condenar determinadas políticas abusivas del Estado y por la generosidad del Estado en ayudar a las numerosas instituciones docentes y caritativas de la Iglesia.

La misma desorbitada reacción de Trujillo a la bien moderada Carta Pastoral del 25 de enero de 1960 (23) es un buen indicio del grado en que se sintió traicionado por la vuelta a la tradición, en este caso deslegitimadora, de la Iglesia. De la misma manera se habían sentido traicionados anteriormente los enemigos de Trujillo. Sirva de prueba, esta cita de Juan Isidro Jiménez Gruñón: (El clero) "Siguió siendo lo que había sido antes: el factor básico en la convalidación de la injusticia. Lo que se tradujo...en constantes exaltaciones del régimen y del tirano. Esta actuación inculcable, contribuyó de modo prominente a la desorientación del alma colectiva. Pues presentó al mal, ante los espíritus sencillos, con substancias y relieves de bien....En suma tal actuación fue un precipitante de la disolución del sistema de moralidad" (24).

La situación de las relaciones entre Iglesia y Sociedad justo al comenzar el período que nos interesa —los milnovecientos sesenta— puede ser definida así: La Iglesia no ha sido aún retada por un sistema legitimador distinto de ella misma, aunque la distinción frente al Estado es más clara que nunca antes. Sin embargo, su influencia sobre la conciencia y actuación de los fieles está disminuida por la religiosidad popular. Consecuentemente, la iglesia oficial depende del apoyo estatal para hacer sentir su influencia en el comportamiento social.

II.— Los sesenta: variaciones sociales y reacción de la Iglesia Católica.

Trataremos, en primer lugar, de identificar aquellas variaciones sociales que por su incidencia sobre la potencialidad legitimadora de la Iglesia institucionalizada provocaron en ésta reacciones bien definidas. En segundo lugar, estudiaremos la reacción de la Iglesia. La reacción de la Iglesia fué marcadamente distinta en el corto período 1962—1965 y en los años posteriores a la salida de las tropas norteamericanas.

1.- Cambios sociales que afectan a la Iglesia.

La tardía persecución de Trujillo a la Iglesia le devolvió a ésta la conciencia de su función deslegitimadora. Muerto Trujillo y encontrándose la nación enfrascada en una lucha por su reorganización política, la Iglesia creyó que podría orientar de nuevo y legitimar el quehacer político dominicano.

Muy pronto, sin embargo, se halló en una situación inédita: su poder monopolista de legitimación era de hecho retado por otros sistemas de legitimación política. La sociedad dominicana parecía haber cambiado repentinamente. Me interesa recalcar las novedades "legitimantes" que afloraron en los comienzos de los sesenta.

a) Sistemas de legitimación política.

aa) Colocaremos en primer lugar a los sistemas científicosociológicos de tipo marxista. Los motivos de esta prioridad son claros: enfrentamiento ideológico de la Iglesia Universal y el Marxismo, influjo de la revolución socialista cubana sobre algunos de los nuevos partidos dominicanos, en especial sobre el IJ4 (25), que trataban de crear una nueva organización sociopolítica en República Dominicana, presencia en el país de numerosos sacerdotes extranjeros que habían experimentado el tránsito o la lucha por el socialismo en varias naciones (España, Cuba, China) (26).

La mera aparición pública de partidos que se declaraban marxistas y que desarrollaban una abierta labor proselitista significó un reto al poder de legitimación política de la Iglesia Dominicana. Veremos, más adelante, cómo reaccionó la Iglesia frente a esta situación.

bb) Más interesante aún fue el nacimiento de un partido de masas de amplio arraigo popular, el Partido Revolucionario Dominicano, que, sin ser ideológicamente marxista, parecía no necesitar de ninguna legitimación eclesial. El P.R.D. extraía su legitimación de las ansias de justicia social del pueblo marginado más que de ninguna ideología específica.

Los documentos oficiales de la Jerarquía Católica del País no dejan lugar alguno a dudas sobre las reservas que abrigaba frente al P.R.D.

Me parece que hay tres hipótesis posibles para explicar esta hostilidad de la Iglesia institucionalizada frente al P.R.D.: miedo a una posible infiltración comunista en el P.R.D. y a la repetición del caso de Cuba, alianza implícita de la Iglesia con los intereses económicos de los grupos dominantes, temor a una lucha social fratricida que llevase el país al caos. Ninguna de estas hipótesis es, por supuesto, exclusiva de las otras. Se trata, simplemente, de un recurso metodológico para aquilatar el peso relativo de cada uno de estos motivos.

Bosch mismo en su libro "Crisis de la Democracia de América en la República Dominicana", cc. XII y XIII adelanta la explicación de que la acusación de comunista provenía de sacerdotes "dedicados a cultivar la amistad de la clase media, y especialmente de la alta clase media" (27). En buena sociología del conocimiento esta explicación es plausible: la estructura de pensar y las prioridades en los juicios de valor se adquieren por socialización de los grupos en los que estamos situados. Con todo, la resistencia al P.R.D. no estaba limitada a este grupo de sacerdotes. Por eso, sin negar fuerza explicativa a la hipótesis de Bosch, me parece necesaria una explicación ulterior más amplia.

Me parece que esa explicación tendría que basarse en la tradición histórica de la Iglesia dominicana. Ella estaba acostumbrada a ser la legitimadora de un orden social y político que no se había puesto en duda en sus fundamentos mismos. Al surgir la posibilidad de una crítica más fundamental, que insistía en la obvia división de gentes de primera, de segunda y pueblo (28) y promovía el paso del poder político al pueblo, la Iglesia se sintió desplazada, por una parte, de su posición privilegiada, y, por otra parte, ante el necesario cariz de lucha social, que tal

planteamiento conllevaba, incapacitada de hacer ningún aporte propio. Toda su historia legítimamente estaba orientada por el ideal de una concordia social, de una unidad nacional, sea cual fuese la sórdida realidad dominicana. Al plantear Bosch el problema en términos de lucha de grupos sociales (29), la Iglesia se sintió amenazada y creyó ver en él un promotor, conciente o inconciente, del marxismo y del caos.

cc) Más sutil, porque no era reflejamente doctrinal, apareció en los sesenta otra corriente legítimamente fuera de la Iglesia: la legitimación "científica", "técnica" y "pragmática" de la realidad que sin ser necesariamente marxista no era cristiana. La Universidad llevaba ya 45 años de ininterrumpido funcionamiento. El país comenzaba ya a tener una intelectualidad y un estrato técnico que no había sido educado en los tutelares muros del Seminario. Existía ya una cultura profana ajena de la eclesial.

La Iglesia dominicana palpó en la atmósfera este cambio cultural: a los hombres de Estado les interesaba la Iglesia sólo como fenómeno de poder social (30), no como instancia de seguridad doctrinal.

Creo que estas breves líneas bastan para explicar el cambio verdaderamente cualitativo que el comienzo de los sesenta significó para la Iglesia Dominicana: hasta entonces ella había sido el árbitro, indiscutible en teoría, de la conveniencia o desconveniencia moral de la política dominicana y de las luchas nacionales; ahora, varios partidos y la "inteligencia" prescindían de ella e incluso la ridiculizaban. La reacción de la Iglesia en el marco de libertad de la etapa posttrujillista no se hizo esperar.

b) La reacción de la Iglesia: 1962—1965.

Me parece, que lo específico de la acción de la Iglesia Católica Dominicana hasta 1963, muy especialmente en los años 1962 y 1963, fue su esfuerzo por tratar de recuperar la posición legitimadora de que había gozado durante cuatro siglos y medio. Este esfuerzo se centró en la deslegitimación del marxismo, del perredismo (aunque de modo más sutil) y en la legitimación de los principios de la doctrina social de la Iglesia y de aquellos grupos que aceptaban esos principios. Además intentó recuperar su prestigio en el mundo intelectual creando la Universidad Católica Madre y Maestra.

aa) Deslegitimación del marxismo.

El ataque dirigido por los Obispos contra el marxismo se basaba en dos tipos de argumentos: oposición entre el marxismo y el cristianismo, oposición entre el marxismo y el espíritu nacional.

La Pastoral del 25 de Mayo de 1962 formula ambas acusaciones con toda la claridad imaginable. La oposición entre cristianismo y marxismo es analizada sumaria pero tajantemente en dos puntos: el marxismo subvierte el orden moral, el marxismo es una doctrina materialista y atea. Sin duda alguna, el marxismo allí expuesto es, en el mejor de los casos, una caricatura simplista: "no acepta ninguna ley moral, ni admite real distinción entre la virtud y el vicio; sólo acepta distinción entre el placer y el dolor, entre la utilidad y el daño" (31).

El lenguaje usado es extremadamente agresivo: "ningún católico puede ser comunista. Son posiciones diametralmente opuestas. O se es católico o se es comunista, porque lo uno niega a lo otro, como se oponen la luz y las tinieblas.... Padre de la mentira es el comunismo puesto que engaña con su diabólica dialéctica a

los que buscan la cultura y la justicia al margen de la sublime doctrina de Cristo" (32).

Más original, pero más hiriente aún, es la contradicción que creen ver los Obispos entre el marxismo y la dominicanidad. El argumento usado se basa en el origen cristiano de los ideales republicanos y en la representatividad de la Iglesia institucionalizada en orden a interpretar el cristianismo:

"Nosotros, cristianos y dominicanos, tenemos un sagrado compromiso con Cristo, y con nadie más, porque nacimos a la fe, a la civilización y a la cultura con la Cruz y el Evangelio.... Toda doctrina que no se inspire en el Evangelio es contraria a nuestra condición de dominicanos. Los Padres de la Patria, Duarte, Sánchez y Mella, la fundaron sobre la piedra de la fe, por eso plasmaron su símbolo —la Bandera y el Escudo— con la cruz y el Evangelio. Es esta consideración la que nos hace entender que toda doctrina contraria a la de Cristo es atentatoria contra la integridad de la Patria dominicana. Y traerá ciertamente el caos social... Y porque nuestra Patria surgió al amparo de la "Santísima Trinidad de Dios omnipotente", siendo sus armas la Cruz y el Evangelio, afirmamos que ningún verdadero dominicano puede ser comunista. El que lo sea deja, por lo mismo, de ser dominicano" (33).

Hoy en día, a los doce años tan sólo de aquel documento, es seguro que los Obispos no se atreverían a usar este tipo de argumentos nacionalistas, que llevados al extremo lógico, supondrían su capacidad de decidir en última instancia la "esencia de la dominicanidad" y el carácter inmutable de esa "esencia". Obviamente ni la Iglesia puede justificar semejante competencia, ni es posible considerar la "dominicanidad" como una entidad metafísica. ¿Por qué ponían tanto peso los Obispos en este tipo de críticas, que hallaremos más tarde en su análisis de la Constitución de 1963, tan imposibles de legitimación teológica?

Objetivamente la importancia de los grupos marxistas, aun reconociendo ya para 1962 una cierta infiltración del IJA (34), era muy pequeña (35). Por qué atribuían los Obispos tanta importancia a estos pequeñísimos grupos? Es muy posible que el ejemplo de la vecina Cuba, donde el número de los marxistas no explicaba el carácter socialista de la revolución, fuese para los Obispos una posibilidad tan real, como lo era para el gobierno norteamericano (36). Me parece, sin embargo, que el miedo de que se repitiese en República Dominicana el fenómeno cubano no es la única explicación posible. A lo largo de su original historia —cultural y política— la Iglesia dominicana se había convertido de hecho en una "institución nacional" encargada de la legitimación última de la vida pública. Los Obispos, de ninguna manera ellos solos, habían internalizado esa función y se sentían profundamente preocupados por la emergencia a la luz pública de ideales políticos que se apoyaban en ideas bien opuestas a las de la Iglesia Católica. Este reto a su poder legitimador era demasiado directo para poder ser pasado por alto.

bb) Deslegitimación del perrederismo.

Aun que menos virulenta, no es posible negar una cierta crítica del Episcopado frente al P.R.D. Los dos documentos del 15 de diciembre de 1962 —"Declaración del Episcopado Dominicano sobre el momento político de la campaña electoral y lo que habían manifestado algunos sacerdotes" y la "Declaración sobre Incidencias de las elecciones entre el clero y el P.R.D."— y la Declaración del Episcopado Dominicano sobre la Constitución de la República (37) son bien ilustrativos de esa crítica.

De nuevo encontramos en estos documentos los mismos argumentos, con matices significativos, que en el caso del marxismo: insuficiente separación del

P.R.D. del marxismo, inadecuación entre el ideal de gobierno y de Constitución del P.R.D. y la dominicanidad.

La crítica a las alegadas tendencias marxistas del P.R.D. se deja documentar fácilmente:

"Acaso una explicación algo confusa o una desafortunada inteligencia del oyente mezclaron dos categorías o factores: "PRD" y "COMUNISMO", que si de pronto parecen incompatibles por tal o cual aspecto.... eso no quita que pudieran ser componibles bajo otros puntos de vista más o menos elevado de acercamiento al comunismo.... o el mismo ideario gubernativo del partido, que si no resulta comunista por entero, acusa, sin embargo, un filomarxismo demasiado patente" (38).

La crítica a la dominicanidad histórica del P.R.D. aparece con igual claridad en la Declaración sobre la Constitución (de 1963): "Hemos venido estudiando sus artículos, observando cuanto en los mismos no está de acuerdo con los derechos de Dios y de la iglesia y cuanto carece de fundamento en las situaciones históricas concretas de nuestro País" (39); "La Constitución.... debe responder plenamente a las situaciones histórica concretas del mismo Estado. Una de las situaciones históricas concretas de la República Dominicana es su adhesión al catolicismo que abrazó desde su entrada a la civilización y que reafirmó como Nación libre y soberana. La constitución no puede ignorar esta situación histórica concreta de nuestro País, si quiere establecer las bases firmes para la convivencia y la cooperación de todo el pueblo.... La nueva Constitución carece de la universalidad necesaria para ser justa. Prueba de ello es la notable intranquilidad reinante en el país...." (40).

De nuevo, y con mayor razón (el P.R.D. jamás profesó tendencias marxistas), cabría repetir aquí nuestro comentario a las razones que motivaron a los Obispos a reaccionar contra el marxismo. En el fondo, la inconcebible para los Obispos en el Perredefismo era su precisión de todo intento de legitimación eclesiástica.

cc) Legitimación de los principios de la doctrina social de la Iglesia y de los grupos que aceptaban esos principios.

Los Documentos públicos del Episcopado no dan pie a ningún intento de conformismo social ni de "reaccionarismo" social. En ellos aparece claramente la necesidad de atacar problemas tales como el desempleo, la reforma agraria, la remuneración del trabajo y la excesiva dependencia técnica y financiera desde fuera (41).

Lo que los Obispos deseaban era que esas reformas estuviesen de acuerdo con los postulados de la doctrina social de la Iglesia y, quizás, que fuesen realizados por grupos fieles a ellos: "es un deber Nuestro presentar ahora la solución positiva a los mismos problemas (económico-político-sociales) por parte de Nuestra Madre la Iglesia.... Se trata de una solución que debe ser "programa de acción" de todos los hijos fieles de la Iglesia y de aquellos especialmente que ocupan puestos de responsabilidad política en la patria" (42). Consiguientemente el apoyo no sólo al movimiento Cooperativo, originariamente fundado por sacerdotes (43), sino incluso a los sindicatos cristianos (CASC, FEDELAC), fue bien explícito (44). No es fácil, en cambio, documentar ninguna vinculación pública especial entre el PRSC y los Obispos.

En el plano de las realizaciones concretas un grupo de sacerdotes (45) desarrolló una intensa actividad de formación de dirigentes de en el sector obrero, campesino y estudiantil y mantuvo estrecho contacto con grupos organizados

sindicales, cooperativistas y estudiantiles. Más o menos concientemente trataban de que los principios de la doctrina social de la Iglesia enmarcasen el "programa de acción" de estos grupos. Usando la terminología de Düssel (46), podríamos decir que un aparte de la Iglesia institucionalizada hacía un esfuerzo nada despreciable por formar élites con marcada conciencia social entre campesinos, obreros y estudiantes que trabajasen en organizaciones no-marxistas ni perredeístas.

El problema real de estos grupos y de estas élites era el moverse en un mundo social de motivaciones y organizaciones muy ajenos a los de la "doctrina social de la Iglesia" y muy influenciado por aquellos mismos partidos a los que la Iglesia miraba con reserva. En esta situación los grupos aquí estudiados se enfrentaban continuamente con opciones nacidas fuera de ellos. Rechazar estas opciones hubiera sido suicida, aceptarlas del todo era difícil. En un momento histórico tan profundo como el de la revolución de abril, donde se trataba de opciones concretas y fundamentales, los choques con los asesores eclesiásticos fueron de tal magnitud que, en la práctica, aquellos grupos dejaron de funcionar como organizaciones dóciles a las directivas y a las personas que jugaron un papel preponderante en su nacimiento. La Iglesia se quedaba así sin grupos sociales que tratasen de influir en la reorganización del país (47).

Conviene aclarar que estos grupos no pueden ser identificados como los promotores de las tristemente famosas "Manifestaciones de Reafirmación Cristiana" del 4 de agosto al 15 de septiembre de 1963. Aunque, obviamente, varios sacerdotes apoyaron estas Manifestaciones, los Obispos guardaron un silencio ambiguo (48).

La creación de la UCMM.

He indicado anteriormente que una de las nuevas corrientes legitimantes que preocupaban a la Iglesia Católica era la intelectual. El 9 de septiembre de 1962 la Jerarquía anunciaba su intención de crear una Universidad Católica (49). El documento de erección especifica la necesidad de crear una cultura del pueblo sentando las bases de la fe y de la ciencia por medio de centros de la sabiduría y del saber (49).

3.- La reacción de la Iglesia después de 1965.

La revolución de 1965 dió el golpe de gracia a las ilusiones seculares de Iglesia: ser la legitimadora de la vida pública dominicana. Nadie podía ya cegarse ante el pluralismo ideológico de la nación. Nada de extraño que la Jerarquía del país en su conjunto no supiese decir otra cosa que disponer "que los sacerdotes reciten en las misas, de acuerdo con las normas litúrgicas, como imperada "pro re gravi", la oración por la paz" (50). Ante una situación, tan nueva y tan devastadora para su autocomprensión del país, la Jerarquía no podía hablar. Este silencio quedó, sin embargo, mitigado por el importante papel conciliador entre los dos bandos envueltos en la guerra civil. Esta función de "refugio" y de "dedicación" entre grupos políticos antagónicos fue la única que sobrevivió la guerra civil de 1965 (51).

Lentamente la Iglesia fue aceptando la nueva situación; en las elecciones de 1966 anunció públicamente su no-objeción a "cualquier candidato presidencial (Balaguer, Bosch, Bonelly) de los tres actualmente propuestos, sobre los cuales los Obispos...no hacen ninguna reserva" (52), sus ataques al marxismo disminuyeron fuertemente en intensidad (53), las críticas al P.R.D. cesaron por completo.

Fuera de esta rectificación, la Iglesia comenzó a moverse en dos frentes: intensificación del trabajo con campesinos y énfasis en los problemas sociales y en

los derechos humanos. El primero de estos movimientos tiene que ser calificado como elección de clientela preferida, el segundo, como esfuerzo por distanciarse de las luchas partidistas sin abandonar los problemas que mueven esas luchas.

a) Elección de clientela preferida.

El fracaso de las iniciativas de la Iglesia en el período 1961—1965 indicaban bien a las claras que el catolicismo popular dominicano no era base suficiente para que una acción rectora de la Iglesia institucionalizada lo pudiese canalizar hacia fines concretos. Menos que nada en el campo socio-político.

La Iglesia tenía, por lo tanto, que intensificar su cultivo de la religiosidad popular. Tarea imponente que recuerda la de los tiempos de la evangelización del Continente. Pero ¿por dónde empezar? Lentamente la Iglesia fue haciendo su opción: los campesinos. Hacia 1970 era ya perfectamente visible la concentración de recursos en la "pastoral" campesina.

Me parece que las líneas fundamentales de esta "pastoral" son las siguientes: a—esfuerzo por abreviar la distancia entre religiosidad "popular" y religiosidad "oficial"; b—énfasis en la dimensión social del cristianismo.

aa) Esfuerzo por abreviar la distancia entre la religiosidad "popular" y la "oficial".

La crónica escasez de sacerdotes en República Dominicana ha colocado de hecho la limitada instrucción religiosa impartida a los niños en manos de sus madres y de "catequistas" voluntarios. En muchas partes del Cibao el número de estos "catequistas" es imponente: no son pocas las parroquias donde se cuentan por centenares.

Los catequistas presentan la sensible ventaja sobre cualquier otro tipo de instructor de pertenecer a la cultura misma campesina; lenguaje y forma de pensar son comunes entre ellos y los campesinos. En cambio, su religiosidad no siempre es la "oficial". Todo intento de acercar las religiosidades "popular" y "oficial" tiene que comenzar, por lo tanto, de una formación más ortodoxa de los catequistas. Esta formación impartida en varias etapas, ha recibido un impulso notable en los últimos años.

Pero la innovación más original y más prometedora de estos años es la creación de "presidentes de asamblea" elegidos de la misma comunidad donde residen para hacer muchas de las funciones reservadas antiguamente a los sacerdotes. Estos "presidentes de asamblea", verdaderos campesinos y casi siempre muy pobres, reciben una formación sistemática de un año. Este nuevo tipo de cuasi-sacerdotes del futuro, cuyo número pasa ya de doscientos, puede significar para la Iglesia Dominicana la solución más radical para acortar distancias culturales con el pueblo (54).

No se puede negar que en estos dos casos —catequistas y presidentes de asambleas— la formación impartida parte básicamente de la religiosidad "oficial". Su eficacia está más en el carácter popular del nuevo personal, que en el esfuerzo por cristianizar oficialmente la religiosidad popular. Sin embargo, comienza ya a surgir la convicción de que en el futuro habrá que partir de esta religiosidad del pueblo, que comienza a ser estudiada bastante seriamente (55).

bb- Énfasis en la dimensión social del cristianismo.

El acercamiento a la religiosidad popular campesina ha ido acompañado por la

clara conciencia de que la religiosidad tiene que afectar los problemas reales del campesinado. Entre estos decuellan los problemas sociales y económicos.

Una buena parte de las pastorales de los Obispos después de 1966 está dedicada a estos problemas: la Declaración Conjunta del Episcopado Dominicano sobre la Situación Campesina (1967), Carta Pastoral acerca del Derecho de Propiedad y otros tópicos (1969), Reflexiones y Sugerencias sobre las Leyes Agrarias (1973) (56). A nivel de documentos redactados por sacerdotes sobresale el Documento Pastoral de los sacerdotes de la Diócesis de Higüey (1969) (57).

Fundamentalmente estos documentos centran su atención en los problemas de la tenencia de la tierra y de la organización campesina.

El que estos Documentos hayan pasado a la realidad se debe en buena parte a la creación y multiplicación de "Centros de Promoción Rural" de la Iglesia, donde a base de cursos se intenta concientizar a campesinos selectos de su situación y de las responsabilidades sociales que su cristianismo les impone. En el país existen unos diez Centros de este tipo (58), por donde pasan unos 5,000 campesinos anualmente.

Otro esfuerzo impresionante por devolver a la religiosidad su dimensión social lo constituye la red de medios de comunicación social —radio, sobre todo— tejida en estos años. Esta red abarca varias emisoras —Santa María, Libertad, ABC— y numerosos programas de radio por emisoras privadas. En el medio de la prensa fa revista Amigo del Hogar, con una tirada superior a 20,000 ejemplares mensuales, es un buen índice de la preocupación social del trabajo con campesinos realizado por la Iglesia institucionalizada.

b) Distanciamiento de los partidos políticos.

Una de las características más llamativas de la conducta de la Iglesia institucionalizada en este período, es su creciente abstención de apoyo y de condena a los diversos partidos políticos. Sólo en una ocasión es posible leer una condena del marxismo en los Documentos de los Obispos. Esto no significa, en modo alguno, que la Iglesia dominicana se haya alejado igualmente de los problemas sociales, cívicos y económicos, que ocupan a los partidos. Tanto los documentos de los Obispos anteriormente citados a propósito de la elección del campesinado como clientela favorita, como varias declaraciones de grupos de sacerdotes (59), testimonian suficientemente el espíritu crítico ("profético" en el lenguaje eclesiástico), innegablemente un tanto abstracto e intermitente, de la Iglesia oficial ante los problemas sociales.

Este doble fenómeno —distanciamiento de los partidos políticos, crítica a las instituciones sociales— necesita una explicación. En parte, me parece, esta posición refleja directivas de la Iglesia universal (60), que, en última instancia, arrancan de dos presupuestos sobre la función de la Iglesia en la sociedad: la Iglesia no debe intentar controlar directa ni indirectamente el ejercicio del poder estatal, la Iglesia tiene que pronunciar su condena a la injusticia social. Pero, en parte, también creo que obedece al profundo desengaño de los partidos que vivió la Iglesia en las postrimerías del Trujillato y, sobre todo, durante la guerra civil. Los partidos, sencillamente, no son un aliado confiable y, algunos de ellos, tienen un arraigo popular tangible. En estas circunstancias es preferible prescindir de ellos.

Esta relativa neutralidad de la Iglesia respecto a los partidos provoca insatisfacción tanto en los partidos que gobiernan, que se sienten atacados por la crítica social de la Iglesia, como en algunos grupos de oposición que esperarían de esa crítica un apoyo más o menos abierto a ellos. Especialmente en aquellos grupos

de jóvenes urbanos aún ligados públicamente al cristianismo y que lo conciben como un motor de la revolución la neutralidad política de la Iglesia es incomprensible. Sus esfuerzos por provocar situaciones donde la Iglesia se vea obligada a aliarse más o menos claramente con los partidos de su predilección, se ven frustrados por el total silencio de los Obispos. Estos, a su vez, tienen la impresión de que los cristianos "de izquierda" tienden a considerar la Iglesia como un aliado valioso para sus empresas políticas y sospechan que su fe religiosa se ha ido convirtiendo en estricta ideología.

Quizás por esta misma relativa neutralidad la Iglesia se ha ido convirtiendo en una especie de institución "refugio", útil para sacar del país a personas perseguidas, promover amnistías parciales, etc.

III—Consecuencias sociales para el futuro.

Me parece que las reacciones de la Iglesia institucionalizada frente a los cambios sociales de los sesenta dan pie para un ejercicio de futurología respecto al impacto de esa Iglesia en la sociedad dominicana. Simple ejercicio intelectual, quizás; si alguna conclusión puede inferirse del pasado dominicano es ésta: la Iglesia institucionalizada tiene que variar sus funciones sociales al variar la sociedad. Y desbordaría ampliamente los límites de este trabajo tratar de predecir los cambios de esta sociedad.

Hemos visto anteriormente que básicamente las reacciones de la Iglesia después de 1965 han sido dos: elegir al campesinado como campo predilecto de su acción, disminuir las alianzas y las condenas partidistas manteniendo cierto grado de crítica social. dos preguntas se imponen de esta constatación: ¿podrá la Iglesia institucionalizada —en ausencia de nuevos cambios sustanciales en la sociedad dominicana— mantener esas opciones en el próximo futuro? ¿qué impacto sobre la sociedad dominicana tendrá el mantenimiento de esas líneas de acción?

a) Persistencia de las opciones tomadas.

Varias razones de tipo social convergen en hacer verosímil la prioridad campesina en la clientela preferida por la Iglesia: la tarea de acercar la religiosidad popular y la oficial ha tenido cierto éxito, por una parte, pero, por otra, es una tarea formidable que no puede ser resuelta en poco tiempo; las profundas luchas internas dentro de la Iglesia después del Concilio han producido un agotamiento psicológico palpable en buena parte de los agentes pastorales que debe llevarlos a seguir cultivando la clientela que mejor los acepta; la rapidez de los cambios culturales ligados al proceso de urbanización del país tienden a romper el equilibrio interno de la cultura tradicional y a provocar un descontrol moral y religioso en los centros de población que los hace poco permeables a la acción de la Iglesia.

Contra estas razones que hablan de un mantenimiento del campesinado como clientela preferida, hay otras que pueden ponerlo en duda. La Iglesia católica dominicana ha tenido una presencia tan "universal" en todos los grupos sociales, que difícilmente puede resignarse a perder su influjo en el sector urbano, tan decisivo en el ejercicio del poder político y cultural. En estas circunstancias, la misma magnitud del vacío eclesialístico en varios sectores claves de la sociedad —juventud urbana, mundo intelectual— puede provocar esfuerzos encaminados a llenarlo. Sobre todo, cuando la prioridad dada al campesinado no ha significado en modo alguno la desaparición de agentes pastorales en las ciudades. Con todo, la dificultad en encontrar métodos eficaces de pastoral urbana en una sociedad en cambio es tan patente, y tan profunda la desconfianza eclesialística en instituciones urbanas claves tales como partidos, burocracia y organizaciones juveniles sembrada

durante los acontecimientos de 1960 a 1965, que no veo posibilidades sino para crear un medio religioso "aislante": —instituciones docentes católicas (muchas con crisis internas de legitimación), grupos de cursillistas— donde se mantengan grupos más o menos limitados de fieles. Esta práctica de "profilaxis religiosa" es dañina para la Iglesia y quizás también para la sociedad dominicana; una y otra, aunque con grado de influjo bien asimétricos, se ignoran y, por lo tanto, se embobrecen. Hay que confesar, sin embargo, que la apertura del medio religioso "aislante" es extremadamente difícil. Tomemos el caso de la Universidad Católica. Sería sumamente interesante para el país que la Universidad, además de sus funciones "técnicas", fuese también un forum donde hombres calificados más o menos cercanos a la Iglesia pudiesen examinar crítica y profundamente y en compañía de otras personalidades alejadas ya de la Iglesia los problemas nacionales. Pero si el análisis de esos problemas lleva a dirigentes estudiantiles a querer comprometer la Universidad con cualquier problema concreto de la política nacional, muchas veces de importancia efemérica, y a tomar el poder en la Universidad con el obvio fin de neutralizar a la Iglesia o mejor aún de poner el influjo de la Universidad al servicio de determinados grupos políticos, por legítimos que sean sus fines, se obliga a la Iglesia o a abandonar la Universidad o a aislarse de esos grupos y unirse a otros que no la cuestionan.

Este simple ejemplo basta para caer en la cuenta de la naturaleza de las fuerzas que empujan a la Iglesia a mantener su relativa neutralidad frente a partidos políticos militantes. Por esta razón me parece muy improbable que la Iglesia institucionalizada se sienta inclinada a ninguna clase de alianzas político partidistas. Esta inclinación será mucho menor aún en el caso de partidos de tendencia marxista. No podemos olvidarnos que el análisis de Marx sobre la función social de la religión es extremadamente negativo y que la práctica de la vanguardia revolucionaria, el partido, de controlar autoritativamente las explicaciones y las aplicaciones de la teoría marxista sobre la sociedad es muy repugnante a instituciones que durante mucho tiempo ejercieron un control legitimador semejante. Por eso, y a pesar de un campo de coincidencia sobre los problemas sociales bastante amplio, no me parece previsible que ningún tipo de movimiento de cristianos por el socialismo encuentre una amplia simpatía en la Iglesia institucional. Haría falta un largo período de discusiones honradas y profundas sobre la función social de la Iglesia para que la desconfianza mutua cediese apreciablemente.

b) Impacto sobre la realidad social.

No creo que sea fácil predecir el impacto de las dos opciones de la Iglesia Católica aquí estudiadas sobre la marcha de la sociedad dominicana. La naturaleza de la religiosidad popular existente no la hace fácilmente asequible a una conquista masiva por la religión oficial (61). Probablemente la Iglesia institucionalizada logre solamente la recuperación de minorías apreciables del campesinado para su visión oficial, mientras que las masas campesinas seguirán adictas a su visión popular mucho menos combativa socialmente. En este caso la importancia de la Iglesia para la sociedad dominicana volverá a residir en la legitimación religiosa que las "élites" ganadas puedan dar a intentos de reivindicación campesina. Me parece probable que esta fuerza legitimadora sea apreciable, por lo menos en cuanto deslegitima de hecho la situación campesina existente.

La otra opción —neutralidad partidista unida a crítica social— puede también ejercer cierto influjo sobre la sociedad dominicana, si el peso de la función crítica predomina sobre el esfuerzo por lograr neutralidad política. Esta crítica social si ha de ser eficaz, tendrá que ser, sin embargo, realmente profunda, basada en un conocimiento calificado de la realidad social, suficientemente creíble y, por lo tanto, continúa, coherente y orientada a un futuro no muy cercano. Es posible que, poco

a poco, la Iglesia institucionalizada logre elevarse a esa altura crítica. Pero hay que reconocer que en sociedades como las nuestras, como multitud de micro-crisis continuas y con ausencia de instituciones sociales orientadas a la consecución de fines que superan el hoy político, toda instancia crítica corre el riesgo de desgastarse en escaramuzas y de hallarse situada en el vacío social sin apoyo comprometido de grupos importantes.

Observación final.

Al releer estas notas no puedo menos de confesar que me parecen muy simplista. Quisiera, por eso, que sean entendidas como hipótesis más o menos plausibles sobre un tema superior a mis fuerzas y como una simple ayuda para la reflexión de personas que, como Udes., no pueden prescindir en su trabajo de una dimensión del hombre real, la religiosa, tan alegremente olvidada en las ciencias sociales. Quizás el único valor duradero de este trabajo sea mostrar la fantástica inadecuación de las ciencias sociales para estudiar el hombre y la sociedad como ellos son.

NOTAS

- (1) Trabajo presentado al Congreso de Trabajadores Sociales, 1973.
- (2) Peter L. Berger: THE SACRED CANOPY, 1969, pp. 39, 51, 53, 71-72.
- (3) Rudolf Otto: LO SANTO.
- (4) Ver, por ejemplo, en ESTUDIOS SOCIALES el trabajo de A. González y A.M. Espinal.
- (5) Ver el excelente "readings" de Roland Robertson: SOCIOLOGY OF RELIGION, 1969.
- (6) Joseph A. Schumpeter: HISTORY OF ECONOMIC ANALYSIS, 1954, p. 75.
- (7) Richard Konezke: SUD-UND MITTELAMERIKA I (Fischer Weltgeschichte), 1965, c. 7.
- (8) Carlos Rafael Nouel: HISTORIA ECLESIASTICA DE LA ARQUIDIOCESIS DE SANTO DOMINGO, segunda época, 1914, passim.
- (9) Ibidem, p. 430.
- (10) Hugo Eduardo Polanco Brito: LA IGLESIA CATOLICA Y LA PRIMERA CONSTITUCION DOMINICANA, 1970, p. 7.
- (11) Ibidem, pp. 8-9.
- (12) General José de la Gándara: ANEXION Y GUERRA DE SANTO DOMINGO, pp. 190-191.
- (13) Hugo Eduardo Polanco Brito: SEMINARIO CONCILIAR SANTO TOMAS DE AQUINO (1848-1948) 1948, pp. 60 ss.

- (14) Ver listas de alumnos distinguidos en esta misma obra, pp. 491, 50, 79, 80.
- (15) *Ibidem*, p. 50.
- (16) Ver sus biografías en Rufino Martínez: **DICCIONARIO BIOGRAFICO-HISTORICO DOMINICANO 1821--1930**, 1971.
- (17) Hugo Eduardo Polanco Brito: **SEMINARIO CONCILIAR SANTO TOMAS DE AQUINO (1848- 1948)**.
- (18) Juan Manuel Pérez: La motivación religiosa en el proceso de promoción humana, **ESTUDIOS SOCIALES**, n. 22. (1973).
- (19) Para una explicación del origen de la religiosidad popular negra: Jorge Cela: Sincretismo Afro- Americano: Introducción a un estudio comparativo, **ESTUDIOS SOCIALES**, n. 23 (1973).
- (20) Ivan Vallier: **CATHOLICISM, SOCIAL CONTROL, AND MODERNIZATION IN LATIN AMERICA**, 1970, pp. 22 s.
- (21) El primer Colegio Católico dirigido por religiosos se funda en los años treinta.
- (22) Joaquín Balaguer: **LA REALIDAD DOMINICANA**, 1947, pp. 94 y ss.
- (23) **DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DE LA REPUBLICA DOMINICANA**, 1955- 1969, Doc. 5.
- (24) Juan Isidro Jimenes Grullón: **LA REPUBLICA DOMINICANA: UNA FICCION**, 1965, p. 247.
- (25) Piero Gleijeses: **LA CRISE DOMINICAINE**, 1965, 1973, pp. 413 ss.
- (26) Frank Moya Pons: Notas para una Historia de la Iglesia en Santo Domingo. **EME EME**, Mayo- junio 1973, p. 17.
- (27) PP, 131 y s.
- (28) La división social usada por Bosch en aquellos años.
- (29) Ver capítulo II de **CRISIS DE LA DEMOCRACIA DE AMERICA EN LA REPUBLICA DOMINICANA**.
- (30) El énfasis de esta frase hay que ponerlo en el "sólo".
- (31) **DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO**, o.c., Doc. 14.
- (32) *Ibidem*.
- (33) *Ibidem*.
- (34) Piero Gleijeses; **LA CRISE DOMINICAINE**, o.c., pp. 421 ss.
- (35) John Bartlow Martin: **OVERTAKEN BY EVENTS**, 1966, *passim*.
- (36) *Ibidem*, pp. 188- 220, 225-230, 407-439.

- (37) DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, 17,18.19.
- (38) Ibidem, p. 89. (39) Ibidem, p. 92.
- (40) Ibidem, pp. 93, 94. (41) Ibidem, Doc. n. 15.
- (42) Ibidem, p. 79. (43) El P. Steel.
- (44) DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, p. 84.
- (45) Hay que mencionar, sobre todo, la labor de los PP. Arango (JOC), Guzmán (FEDELAC), Llorente (CASC , Cooperastivas).
- (46) HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, 1967, pp. 153 ss.
- (47) La catástrofe fue menos seria en el caso de FEDELAC que optó por la neutralidad política y en el movimiento cooperativo.
- (48) Piero Gleijeses: LA CRISE DOMINICAINE, 1965, o.c., p. 140.
- (49) DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO. Doc. No. 16.
- (50) Ibidem, Doc. 25.
- (51) El caso más sonado fué el de Maximiliano Gómez.
- (52) DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, p. 116.
- (53) La única excepción puede verse en DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, p. 138.
- (54) Ver Ramón Dubert: REFLEXIONES SOBRE UNA EXPERIENCIA, Obispado de Santiago de los Caballeros, 1973.
- (55) Francisco Javier Lemues, S.J., Rolando Marty: INICIACION AL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR, Centro de Investigación y Acción Social, 1974.
- (56) DOCUMENTOS DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO, Doc. 28 y 30; Conferencia del Episcopado Dominicano: REFLEXIONES Y SUGERENCIAS PASTORALES SOBRE LAS LEYES AGRARIAS, Enero 21, 1973.
- (57) Cuaresma de 1969, con aprobación de Mons. Pepén, Obispo de Higüey.
- (58) Existen tales Centros en Loma de Cabrera, Santiago, Gurabo, El Pontón (La Vega), Nagua, El Seybo, Azua, Cabral, Las Matas de Farfán, San José de Ocoa.
- (59) Ver, por ejemplo: Declaración de 53 Sacerdotes de la Diócesis de Santiago de los Caballeros, en ESTUDIOS SOCIALES, 1969, n. 1.
- (60) Sínodo de los Obispos, 1971: EL SACERDOCIO MINISTERIAL, Primera Parte, n. 7.
- (61) Ver Francisco Javier Lemus, Rolando Marty: Iniciación al Estudio de la Religiosidad Popular.