

IGLESIA, MODERNIDAD Y POLÍTICA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

Emello Betances

En la República Dominicana, como en el resto de América Latina, la Iglesia Católica ha desempeñado un papel relativamente importante en el proceso de lucha por la democracia durante las últimas cuatro décadas. La naturaleza de esta participación ha variado de país en país; en unos casos figuras prominentes de la Iglesia han participado en los movimientos sociales que se escenificaron en la región de 1960 a nuestros días, mientras que en otros las actividades de muchos miembros de la Iglesia se han canalizado a través de las Comunidades Eclesiales de Base o Iglesia Popular. Estas comunidades, a su vez, se dividieron entre aquéllas que se percibieron como organizaciones populares y las que se identificaron como instancias eclesiales que debían inspirar un compromiso socio-político con los pobres. La actitud de la jerarquía eclesiástica latinoamericana también ha variado significativamente en la lucha por la democracia; mientras que en países como Brasil y Chile una gran parte de ésta se enfrentó a las dictaduras militares, en otros casos como Argentina, Colombia y Nicaragua la jerarquía ha respaldado las fuerzas políticas conservadoras. En la República Dominicana la jerarquía eclesiástica se identificó plenamente con la dictadura de Rafael Trujillo (1930-1961) y posteriormente respaldaría la alianza oligárquico-militar que derrocó al gobierno de Juan Bosch (1963) e incluso apoyaría la intervención militar estadounidense de 1965. Como veremos más adelante, esta actitud varía a partir de 1966

cuando la jerarquía comenzó a ejercer formalmente una posición neutral en su relación con la política.¹

A pesar de las variaciones antes mencionadas, podemos observar que, en todos los países de América Latina, la jerarquía católica ha optado por asumir una posición de neutralidad formal frente a los diversos partidos y movimientos políticos. Aun en los casos de Brasil y Chile donde la jerarquía eclesiástica tomó las posiciones más radicales en defensa de los derechos humanos encontramos que ésta se ha escudado detrás de la denominada neutralidad política para mediar en los momentos más difíciles de la lucha por la democracia en América Latina (Villela, 1979:264-273). Durante todo el proceso de lucha por la democracia, la jerarquía eclesiástica ha estado muy preocupada por el orden y la estabilidad. En Brasil, poco después del golpe militar de 1964 y en Chile después del golpe militar 1973, la jerarquía no se decidió a participar en la lucha por la defensa de los derechos humanos hasta que se vio atacada físicamente (Smith, 1979:92-101).

La participación de la Iglesia latinoamericana en la defensa de los derechos humanos y su apertura hacia la democracia sólo se puede comprender en el contexto del Concilio Vaticano II (celebrado entre 1962 y 1964), donde se delineó una nueva pastoral (estrategia) para la Iglesia Católica, mediante la cual se reconocía la necesidad de ponerse al día respecto a la modernidad y se consideraba la democracia como el régimen político más adecuado. El Concilio Vaticano II trazó las pautas que posteriormente se aplicarían en los análisis que se hicieron en 1968 cuando se celebró en Medellín, Colombia, la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y donde se

¹ Esta investigación necesitó del apoyo de muchas personas que me ayudaron en la fase de recolección de datos y su edición final. Quiero darles las gracias a aquellos que me dieron su tiempo para ser entrevistados: a saber a Mons. Francisco José Amaiz, S.J., Jorge Cela, S.J., Jesús Zaglul, S.J., José Luis Alemán, S.J., Juan Bolívar Díaz, Fausto Rosario Adames, Raymundo González, Fernando Pérez Memén, Antínoe Fiallo y, en particular, a José Luis Sáez, S.J., quien, además de concederme dos entrevistas, me envió vía correo electrónico, parte del material documental que utilicé para hacer los cuadros estadísticos y leyó el manuscrito, haciéndome valiosas observaciones. También quiero darle las gracias a Roberto Cassá y a Hobart Spalding quienes se tomaron el tiempo para leer y emitir sus opiniones sobre este trabajo.

examinó la realidad latinoamericana a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II. En las Conclusiones de Medellín se preconizó que las estructuras sociales de América Latina impedían la realización del Reino de Dios, es decir, las instituciones sociales y políticas, con sus sistemas de injusticia, opresión y violencia institucionalizada, eran pecaminosas porque imponían condiciones sociales que hacían imposible una vida decente y moral. Estas reflexiones abrían las puertas para que los católicos latinoamericanos pudieran justificar su participación en la lucha revolucionaria (Cleary, 1985:21-50; Mainwaring and Wilde, 1989: 1-41).

La Conferencia de Medellín fue el punto más alto en un proceso que se había iniciado con el Concilio Vaticano II. Esta conferencia inspiró a las Comunidades Eclesiales de Base y sentó las bases para fundamentar el compromiso de muchos cristianos para luchar contra la situación de opresión vivida por los pueblos latinoamericanos. Elemento fundamental de este primer momento fue la publicación del libro *Una Teología de la Liberación* (1971) del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, que se convertiría en la obra fundamental para el movimiento de Comunidades Eclesiales de Base en la década de 1970. El segundo momento empieza con las divisiones políticas de mediados de los setenta y se prolongará hasta mediados de los ochenta. En un extremo de este proceso tenemos a la Teología de la Liberación y a las Comunidades Eclesiales de Base o Iglesia Popular que se convierten en el elemento fundamental en disputa. En el otro extremo tenemos las posiciones conservadoras asumidas por el CELAM y otras instituciones claves de la Iglesia que se oponen a la Iglesia Popular, la política y el Marxismo. Los eventos claves que ocurren durante este período son los conflictos entre las jerarquías eclesiásticas de Brasil y Chile con sus respectivos gobiernos militares, la Revolución Nicaragüense (1979), la guerra revolucionaria en El Salvador (1979), la celebración de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla, México (1979), el surgimiento y caída del movimiento de Solidaridad en Polonia, la publicación en 1984 de las Instrucciones de Ratzinger contra la Teología de la Liberación, y el Sínodo Extraordinario de 1985 (

Levin, 1996:172-3). Estos eventos marcaron profundamente las actitudes de las diversas instituciones y actores que conforman la Iglesia, ahora bien no podemos obviar que la Iglesia es una institución estrictamente jerarquizada y esto no sólo impidió una división en su interior sino que restableció el orden debido a las nuevas directrices que llegaron del Vaticano.

Los obispos latinoamericanos continuaron la línea crítica de Medellín y la confirmaron al escoger la denominada "opción por los pobres" en la Conferencia Episcopal de Puebla, pero no cabe duda que con la ascensión de Juan Pablo II (1978) a jefe de la Iglesia Católica y con la celebración del Sínodo Extraordinario de 1985, una nueva élite eclesial se encargaba de la dirección de la Iglesia y muy pronto empezaría a dar marcha atrás a la apertura que se había iniciado con el Concilio Vaticano II. El nuevo Papa empezó por remplazar a los denominados obispos progresistas con obispos considerados conservadores, quienes a su vez, comenzaron a dismantelar las Comunidades Eclesiales de Base, que se percibían como organizaciones populares, y a fortalecer aquéllas que se concebían como instancias eclesiales, procurando que se alejaran de las organizaciones populares y que tuvieran una vocación más religiosa. Los casos de Cuernavaca en México, y Recife y Sao Paulo en Brasil son los más conocidos porque allí hubo obispos que se llegaron a conocer mundialmente por su papel de defensores de los derechos humanos (Levin, 1992:31-51). En la celebración de la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo (1992) se reflejaron estos cambios, pues en sus documentos no encontramos nada parecido a las críticas sociales y políticas que se formularon en Medellín y Puebla. Las referencias a la injusticia y la opción por los pobres aparecen en el documento, pero ya no tienen el mismo significado debido a que los obispos que estaban dispuestos a aplicarlas ya no están. Jon Sobrino, el reconocido teólogo, ha dicho que el significado político de la IV Conferencia del CELAM puede apreciarse por las reacciones de Estados Unidos. En 1968, el magnate Nelson Rockefeller se pronunció contra las Conclusiones de Medellín y los consejeros de Ronald Reagan lo hicieron contra las de Puebla. Estados Unidos no hizo ninguna declaración en relación a la Conferencia

de Santo Domingo en 1992, lo cual revela que las posiciones adoptadas allí no afectaban sus intereses (Sobrino, 1993:175).

Si bien es cierto que la jerarquía de la Iglesia Católica latinoamericana se ha hecho más conservadora, siguiendo los nuevos lineamientos del Vaticano, esto no quiere decir que se haya regresado a los tiempos de pre-Vaticano II. La Iglesia Católica obviamente reconoce que tiene que convivir acorde con la época moderna. En realidad, en el Sínodo de las Américas realizado en Roma en 1997 declara su postura ante desafíos concretos como narcotráfico, neoliberalismo, deuda externa, indígenas, opción por los pobres, migración, derechos humanos, etc. En relación al neoliberalismo, el documento señala que éste tiene una "concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto a las personas y los pueblos," y en relación a los indígenas apunta que "la Iglesia en América...debe dedicar una especial atención a aquellas etnias que todavía hoy son objeto de discriminaciones injustas" (Vera, 1999:26-28). Sin embargo, el Papa que avala estas afirmaciones en la práctica se ha caracterizado por su lucha incansable contra aquéllos que luchan al lado de los indígenas, como Mons. Samuel Ruiz de Chiapas, México. En todo caso, estos mensajes contradictorios son parte de la integración de la Iglesia a la modernidad y a los procesos de democratización, no necesariamente un retroceso a la época pre-moderna.

Este trabajo se concentra en la Iglesia Católica dominicana para analizar la evolución de su relación con la política dentro del contexto de Vaticano II y las últimas cuatro Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Este estudio se enfoca en la jerarquía eclesiástica y su relación con la política; no se analiza el conjunto de los miembros de la Iglesia, donde hay una gran diversidad de organizaciones e individuos jerarquizados. Tampoco se pretende hacer una breve historia de la Iglesia dominicana ofreciendo nuevos datos, sino más bien, proporcionar una interpretación sociológica que ayude a entender su función en la sociedad dominicana contemporánea. El objetivo es analizar el impacto político de la Iglesia en la sociedad dominicana, no su

misión evangelizadora. Sin embargo, estamos conscientes de que esta interpretación sólo es posible si se considera que la actividad política de la Iglesia está subordinada a su misión de propagación de la fe cristiana. La Iglesia participa en la política en la medida que sus objetivos de evangelización lo requieren y no con el fin de tomar el poder político; de ahí que se procura demostrar la tesis acerca de que la Iglesia Católica dominicana es formalmente neutral en la política partidista nacional, pero que se involucra en la política para mantener el orden y la estabilidad general de la sociedad. En este sentido, entonces, la Iglesia no es neutral en la política ya que procura mantener el statu quo.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA

En la amplia literatura que existe en las Ciencias Sociales sobre la religión y la política se pueden identificar dos grandes paradigmas teóricos que se han empleado para plantear las hipótesis fundamentales de investigación. Estos paradigmas son la Teoría de la Modernidad y la Teoría de la Economía-Mundo.² Según los teóricos de la modernidad, el cambio de la tradición a la modernidad tiende a desplazar la religión de la sociedad, lo que implica que los líderes políticos remplazan a las autoridades religiosas a medida que el todo social se seculariza y las doctrinas religiosas se preocupan por la felicidad en esta vida más bien que por asuntos del más allá (Berger, 1967:1-18). La teoría de la modernización se preocupa por la dirección de los grandes cambios e intenta explicar los efectos de estos cambios en la religión. No cabe duda de que estos cambios afectan a la relación entre religión y política debido a que el estado aumenta su control sobre la población e influye sobre su modo de pensar y sentir. Sin embargo, esta teoría ignora las cuestiones mitológicas y

²Entre estos paradigmas, Wuthnow también considera la Teoría Crítica, propuesta por Jurgen Habermas. Según esta teoría la época moderna se caracteriza por el pensamiento científico y técnico-racional y por el abandono de la religión. Consideramos que esta teoría, como la Teoría de la Modernidad, no nos proporciona suficientes elementos para analizar la relación entre religión y política.

simbólicas e incluso la necesidad humana de llevar una vida plena de sentido. Quizás a esto se deba que, a pesar de la creciente modernización de las sociedades latinoamericanas, la religión no deja de jugar un papel central en la vida de las personas. En realidad, lejos de secularizarse (indicación de que la religión juega un papel menos importante en la vida), las sociedades latinoamericanas asisten hoy día a una revitalización del catolicismo y las iglesias pentecostales que no tiene punto de comparación en la historia de América Latina. Las obras de Brian Smith (1982), Cleary and Steward-Gambino (1992), Phillip Berryman (1984) y Daniel Levin (1992) muestran el dinamismo tanto de la jerarquía católica como de las Comunidades Eclesiales de Base. Así que, contrario a lo esperado por los teóricos de la modernización y de la Teoría Crítica, la religión tiene tanta o más fuerza política que antes, lo cual exige un replanteamiento de su relación con la política.

La Teoría de la Economía-Mundo plantea que a partir de Siglo XVI se empieza a conformar una economía capitalista a escala mundial y que desde entonces a nuestros días las sociedades dejan de ser entidades aisladas y pasan a ser crecientemente interdependientes de un sistema mundial (Wallerstein, 1974 y 1979). Según esta teoría, el sistema económico mundial tiene efectos sustanciales sobre todos los aspectos de la sociedad y, por tanto, el cambio social debe estudiarse en el contexto de la dinámica introducida por el capitalismo moderno. Si bien es cierto que esta teoría tiende a sobrevalorar los aspectos económicos, no deja de proporcionar un planteamiento teórico sólido al exigir que la relación entre la religión y la política sea vista en un contexto amplio que incluya un análisis de los cambios abruptos y la naturaleza conflictiva de los cambios en la economía mundial. Algunos estudiosos que han empleado esta teoría para estudiar la religión y la política en América Latina reconocen que dicha teoría tiende a ignorar la cultura y los factores ideológicos o a presentarlos como elementos epifenoménicos. No obstante, ha habido intentos de corregir esta debilidad introduciendo el concepto de cultura en sus aspectos rituales, simbólicos y de visión del mundo. Vásquez, por ejemplo, estudia "las acciones de

individuos ubicados en situaciones concretas que deben manejarse con austeridad, cuyo conocimiento y control de su situación es limitado, pero que aun así deben construir micro-ambientes de existencia dentro de las restricciones de los procesos macro-sociales"(Vásquez, 1998:10). Vásquez concluye que bajo estas circunstancias los pobres de Brasil, para poder sobrevivir, tienen que reproducir las estructuras de poder existentes y que las estrategias contrahegemónicas de larga duración, propuestas por la Teología de la Liberación, no son viables dadas las demandas existenciales y las restricciones sociales que ellos confrontan a diario. Estas circunstancias ayudan a explicar parcialmente la crisis actual de participación y movilización de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil.

En general en las teorías antes mencionadas si bien ofrecen planteamientos globales sobre los grandes cambios no ofrecen elementos conceptuales para interpretar los eventos contemporáneos en función de las esperanzas y aspiraciones de los actores. A pesar del esfuerzo loable de Vásquez por corregir la exclusión de los factores culturales e ideológicos en la Teoría de la Economía-Mundo no se puede obviar que los cánones principales de esta teoría ignoran los factores subjetivos.

Las observaciones de Max Weber sobre la religión nos dan una mejor orientación para comprender a los actores religiosos en su relación con la política. Weber señala que cuando se estudia la religión,

"en general no tratamos la 'esencia' de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo - esto es, a partir del 'sentido'-, pues su curso externo es demasiado polimorfo"(Weber, 1981:328).

Esta perspectiva teórica se ha visto enriquecida por los estudios de Clifford Geertz sobre el Islam (Geertz, 1968 and 1973)

y por Daniel Levin en sus obras en torno a la Iglesia Católica en América Latina. Levin señala, por ejemplo, que cuando estudiamos los pronunciamientos de los obispos latinoamericanos debemos tener presente sus perspectivas para poder captar el significado real de sus palabras. En su estudio sobre la Iglesia Católica en Venezuela y Colombia, Daniel Levin señala que los "obispos no consideran los problemas estrictamente en términos sociales y políticos sino más bien formulan sus planteamientos en un lenguaje religioso y metafórico, el cual proviene de su entendimiento de los requisitos de la fe, su visión sobre la Iglesia como institución y sus conclusiones acerca de la relación de ésta con la sociedad y no de un análisis puramente social" (Levin, 1981:10). En última instancia no se puede perder de vista que los actores religiosos tienen un profundo compromiso con su visión religiosa del mundo, según la cual la sociedad es un mundo temporal visto desde una perspectiva transhistórica.

En realidad la Iglesia Católica misma se considera como una sociedad perfecta, es decir, cuenta con todos los elementos necesarios para su existencia y dotada de la autoridad adecuada para ese propósito. Una sociedad imperfecta depende de ayuda externa para cumplir sus funciones, como una familia, una tribu o una municipalidad. La Iglesia y el Estado son las dos únicas entidades perfectas, pues ambas tienen autoridad legislativa, judicial y ejecutiva suprema sobre sus miembros. Los fines de la Iglesia como sociedad perfecta o eclesial son distintos a los de la sociedad civil o comunidad pública (el Estado). Según la doctrina católica "esta sociedad eclesial aunque está compuesta por hombres, como la sociedad civil (*civilis comunitas*), sin embargo, por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para alcanzar este fin, es sobrenatural y espiritual, por lo tanto, es distinta y difiere de la sociedad política (*societate civili*)"(sic) (Blancarte, 1991:175-181). Esta distinción es importante ya que nos ayuda a comprender la concepción que la jerarquía católica tiene del funcionamiento de la sociedad civil y cómo debe participar en ella. La Iglesia tiene su propia misión y dinámica, pero tiene que realizarla junto a la sociedad civil, lo cual necesariamente implica una relación conflictiva pues el Estado tiene por función ordenar

la sociedad, controlar la población, ejercer la soberanía y ejecutar políticas que no siempre están de acuerdo con las consideraciones morales de la Iglesia.

Tradicionalmente los problemas entre la Iglesia y el Estado se veían en relación al interés de la Iglesia por mantener control sobre las escuelas, el matrimonio y los registros de nacimientos y cementerios, pero la modernización del Estado implicó una disputa por este control. Por otro lado, la Iglesia también puede proporcionar una fuente de radicalización política y ofrecer refugios a aquéllos que luchan contra regímenes autoritarios. Así que la extensión de la esferas de acción del Estado y de la Iglesia ha llevado a una ampliación del alcance de la política y de la religión (Levin, 1981:25-28). La política no se limita a asuntos del gobierno sino que incluye la amplia participación de partidos políticos de masas, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, etc. La actividad religiosa de la Iglesia tampoco se limita a cultos y rituales, sino que la acción pastoral tiene hoy día un sentido tanto religioso como político. Como veremos luego en el caso de la República Dominicana, las pastorales no sólo emiten un juicio moral sobre la sociedad y la política sino que en ellas se formulan críticas y se proponen vías de solución a los problemas nacionales.

LA IGLESIA Y EL ESTADO DURANTE EL TRUJILLATO (1930-1961)

La relación entre la Iglesia y el Estado dominicano empieza con la fundación misma del estado en 1844. La Iglesia había sufrido mucho como institución durante la ocupación haitiana (1822-1844) ya que se le había confiscado sus propiedades y no se le reconocieron privilegios.

La Iglesia apoyó la independencia de Haití y el Estado dominicano reconoció a la religión católica como la oficial, pero no pudo o no quiso regresarle las propiedades confiscadas durante el período de ocupación extranjera (Moya Pons, 1973:3-17; Martínez-Fernández, 1995:69-93).

La Iglesia dominicana que, de por sí era débil institucionalmente durante la época colonial, no gozó de grandes privilegios bajo el gobierno haitiano, pero recuperó un papel político durante los primeros dos gobiernos de Buenaventura Báez (1849-1853 y 1856-1858), aunque no se debió sino a la importancia que el gobernante veía en ella y al apoyo político del clero a su favor. Sin embargo, en términos institucionales la situación de la Iglesia seguiría siendo precaria hasta la década de 1930 cuando Rafael Trujillo se convirtió en su protector. En cierta forma la debilidad institucional de la Iglesia ocurrió paralelamente a la del Estado dominicano, pues la constitución de éste se caracterizó por su precariedad institucional e incapacidad de ordenar la sociedad, controlar la población nacional y ejercer la soberanía.

Cuando Trujillo sube al poder la Iglesia era tan débil institucionalmente que carecía de personalidad jurídica y su líder nacional Mons. Adolfo Nouel (1906-1931) se encontraba muy viejo y enfermo. Mons. Nouel había relevado a Mons. Fernando Arturo de Meriño, quien dirigió la Iglesia de 1885 a 1906, intentado desarrollar un clero dominicano, pero con poco éxito. Ante esta situación Mons. Nouel hizo traer sacerdotes extranjeros dificultando así la formación de un clero nacional. Sin embargo, a pesar de la fragilidad institucional de la Iglesia Mons. Meriño fue presidente de la República cuando era sacerdote y Mons. Nouel lo fue cuando era obispo. Este hecho nos indica que la debilidad institucional no equivale necesariamente a la irrelevancia, particularmente en una sociedad donde más de 98% de la población se consideraba católica. La Iglesia tenía una larga historia como legitimadora de los eventos políticos en el país desde la fundación del Estado dominicano y, Trujillo y sus asesores se dieron cuenta de este factor desde un principio, como lo demuestra el discurso del dictador pronunciado en Febrero de 1931 para darle la bienvenida a Monseñor José Fietta, primer nuncio apostólico nombrado en el país. El joven Trujillo expresó lo siguiente:

"Son verdaderamente imperecederos los nexos que unen a la República Dominicana y la Santa Sede, y en la obra de consolidación de esos nexos, estaré personal y vivamente

interesado mientras dure mi gestión al frente del Ejecutivo Nacional y confío asimismo, en que vuestros empeños en igual sentido han de alcanzar el mayor éxito posible al amparo de la cooperación que os brindará el Gobierno que presido.

Creo en la fuerza espiritual de nuestra religión y considero que ella será siempre para el pueblo dominicano, a la vez que una inextinguible fuente de consuelo, un elemento moral de poderosa influencia en el afianzamiento de nuestro progreso, de nuestro bienestar, de nuestra independencia y de nuestra definitiva estabilidad constitucional." (Castillo de Aza, 1961:216).

Trujillo y sus asesores tenían una amplia visión histórica del desenvolvimiento de la Iglesia en el país. Sabían que tenía presencia en el pueblo al mismo tiempo eran conscientes de que era muy débil institucionalmente y que estaba ansiosa por obtener su personalidad jurídica, así como de que necesitaba recursos para llevar a cabo su misión evangelizadora. En marzo de 1931 un proyecto de ley fue discutido y aprobado de urgencia por ambas cámaras para reconocer la personalidad jurídica de la Iglesia. Este privilegio sería extendido ampliamente en 1943, cuando mediante ley se declaraban "válidos y firmes y no atacables bajo la alegación de falta de personalidad jurídica, todos los actos jurídicos realizados por la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, aún cuando se hubieran efectuado con anterioridad al 20 de abril de 1931" (Pérez Memén, 1985:170).

Trujillo le ofrecía grandes privilegios a la Iglesia, pero también le exigía obediencia y no todos sus miembros estaban dispuestos a aceptar sus órdenes. El P. (padre) Rafael Castellanos fue una de esas voces que se levantaron contra Trujillo y mostró que no estaba dispuesto a rendirle reverencia al joven dictador, pero su gobierno eclesial (1932-1934) duró apenas dos años pues murió de un infarto. Aunque el Vaticano nombró al Can. Eliseo Pérez Sánchez administrador apostólico para sucederle, éste no fue escogido por el Vaticano para ser arzobispo y líder de la Iglesia. Dicho nombramiento recayó en el P. Ricardo Pittini, un italiano de la Orden Salesiana que había sido misionero en Uruguay, Paraguay y Estados Unidos. Con este nombramiento había quedado interrumpida la sucesión de preladados dominicanos, pero se

están bajo la autoridad de un obispo. Sin embargo, la mayoría de los sacerdotes de la Iglesia dominicana son religiosos y no diocesanos (cuadro número 2). En la evolución del clero observamos que los dominicanos son la mayoría entre los diocesanos y que los extranjeros son una minoría en esta categoría. Sin embargo, los sacerdotes religiosos son extranjeros en su mayoría y sólo un pequeño número de sacerdotes dominicanos está compuesto por religiosos. Este dato es muy importante pues revela que históricamente la Iglesia dominicana depende del clero religioso extranjero. Los Directorios Católicos para 1985 y 1993 no proporcionan datos sobre la nacionalidad del clero y lamentablemente los datos elaborados para 1996 tampoco contienen esta información, lo cual nos impide saber cuál es la situación actual. No obstante, el cuadro número 2 establece claramente que hasta 1976 los sacerdotes religiosos eran una mayoría y aunque no tenemos evidencia a mano, entre los entendidos en la materia, se da como un hecho que los sacerdotes diocesanos siguen siendo una minoría.

La dependencia de la Iglesia dominicana del clero extranjero se puede observar de dos maneras: comparando la proporción de sacerdotes diocesanos/religiosos por diócesis, donde se aprecia que los religiosos están concentrados en Santo Domingo, Santiago y La Vega, ciudades que concentran la mayor parte de los recursos económicos y sociales del país y observando su presencia a nivel de las parroquias. En las diócesis de reciente fundación, la relación entre diocesano/religioso no es significativa (ver cuadro número 3), pero cuando se observa el número de parroquias de religiosos por diócesis en relación al total de religiosos y parroquias se nota que los religiosos son indispensables para llevar a cabo el trabajo eclesial ya que tienen nombramientos en 123 parroquias de las 285 que existían en 1993 (cuadro número 4). Las autoridades eclesísticas dominicanas han estado conscientes de esta deficiencia desde el siglo pasado y, tanto Mons. Pittini como sus sucesores, han propuesto planes para corregir la situación.

Los desarrollos más importantes en la Iglesia dominicana se pueden observar en el área educativa y asistencial. Los seminarios

han ampliado significativa y concomitantemente el número de seminaristas, tanto así que, en 1998 había 400 seminaristas distribuidos en las distintas diócesis. Este fenómeno es novedoso e importante para la consolidación de la Iglesia ya que una gran parte de estos seminaristas son dominicanos y, en potencia, candidatos a sacerdotes diocesanos, lo cual implicaría la ampliación del número de estos sacerdotes en el país y una posible disminución de la dependencia del clero religioso extranjero.

CUADRO NÚMERO 4:

PARROQUIAS EN MANOS DE RELIGIOSOS POR DIÓCESIS EN RELACIÓN AL TOTAL DE RELIGIOSOS Y PARROQUIAS EN 1993

Diócesis	Total Parroq.	Total Religs.	Parroq. Religs.
Arq. de Santo Domingo	116	196	68
Arq. de Santiago	37	46	12
Diócesis de La Vega	33	42	9
S. Juan de la Maguana	19	9	2
Altagracia (Higüey)	20	12	6
Barahona	12	14	7
S. Francisco de Macorís	21	11	6
Mao-Montecristi	13	13	6
Baní	14	28	7
TOTALES	285	371	123

Fuente: Directorio Católico Dominicano, 1993.

Datos elaborados por José Luis Sáez, S.J.

El trabajo de la Iglesia en el área de la salud no es menos importante. El personal eclesial está presente en los hospitales nacionales desde 1936. En el cuadro número 5 se puede observar que esta labor se ha ampliado significativamente y, por otro lado,

los dispensarios médicos que en 1971 eran sólo 13, en 1993 llegan a 120. En todo caso, como en la educación, en el área de la salud, la Iglesia juega un papel clave proporcionando servicios básicos que el Estado no es capaz de suplir.

La Iglesia ha avanzado significativamente en el desarrollo de una infraestructura técnica significativa para hacer llegar su mensaje a la población. Esta difusión se hace por radio, periódicos, revistas e incluso recientemente por una estación de televisión. Este trabajo de difusión empezó en 1956 con la fundación de Radio Santa María en La Vega, muy conocida por sus campañas de alfabetización en la región del Cibao, la cual es hoy complementada por 5 emisoras de radio (ver cuadro número 6). Asimismo el trabajo de la Iglesia se ha ampliado con el trabajo de las religiosas y los religiosos no sacerdotes, así como también con la proliferación de casas de congregaciones religiosas y con la formación de institutos masculinos y femeninos. Sin embargo, la diferencia entre el número de hombres y mujeres dedicadas a una vida religiosa es muy notable. Observando el cuadro número 6 se puede notar que en 1996 había 57 hermanos religiosos no sacerdotes mientras que había 1,545 hermanas religiosas. Este es un patrón que se viene observando desde 1936 y, todo parece indicar, que la situación no fue diferente en épocas anteriores. En todo caso, esto indica que las mujeres dominicanas son más propensas a la vida religiosa que los hombres.

El aumento del personal eclesial ha tenido como resultado la ampliación del número de parroquias en el país. En el cuadro número 5 y en las gráficas 1, 2 y 3 se puede observar un crecimiento sostenido desde los años cincuenta, pero en la década de 1990 se nota un aumento cuantitativo enorme. Recordemos que en 1993 había 194 parroquias y que esta cifra subió a 300 en 1996. Este incremento no se explica sólo por el aumento natural de la población que en 1960 era de menos de 3 millones y de casi 8 millones a fines de los noventas, sino más bien por una política encaminada a consolidar a la Iglesia como institución. A nuestro juicio, esta política incluye la división del país en dos provincias eclesiales: la Arquidiócesis de Santo Domingo y la Arquidiócesis de Santiago, fundada en 1994. Como resultado de este cambio la

Arquidiócesis de Santo Domingo ahora sólo tiene como sufragáneas a las diócesis de San Juan de la Maguana, La Altagracia, Barahona, Baní y la de San Pedro de Macoris mientras que la Arquidiócesis de Santiago tiene a las de San Francisco de Macoris, La Vega, Mao-Montecristi y Puerto Plata. Esta nueva distribución ha sentado las bases para el desarrollo de la Iglesia en los próximos 20 años (ver cuadro 3).

Este proceso de desarrollo institucional fue fortalecido por la llegada al país en los ochenta de veinte y cinco congregaciones religiosas (cuatro de ellas masculinas) y por la fundación de tres congregaciones femeninas (Lluberes, 1998:180). Todo este personal eclesial se convertirá en uno de los pilares fundamentales para ejecutar tanto el trabajo asistencial como las pastorales especializadas, entre las cuales se encuentra la educativa, vocacional, social, familiar, juvenil, carcelaria, haitiana y la de la movilidad humana.

En conclusión, el desarrollo del aparato institucional de la Iglesia dominicana la convierte en uno de los principales poderes en el país con capacidad para responder a las crisis sociales en áreas que el Estado ha mostrado su incapacidad para dotar a la sociedad de sus necesidades básicas. Además, las pastorales especializadas suplen, en gran medida, una serie de servicios sociales que el Estado no está en capacidad de ofrecer, lo cual da a la Iglesia una legitimidad ante la población que le permite actuar por encima de los poderes políticos y económicos. De esta manera la Iglesia Católica está en una posición en que puede legitimar o deslegitimar los cambios y eventos políticos nacionales sin perder su prestigio de institución sin filiación partidista, y le da la autoridad moral para mediar en los conflictos políticos del país como a ninguna otra institución nacional.

LA IGLESIA, LA DEMOCRACIA Y LA MEDIACIÓN POLITICA

La mediación política es una de las sendas a través de las cuales la Iglesia Católica dominicana se incorpora a la modernidad. Este papel, que había ejercido tíbiamente durante los doce años

de Balaguer (1966-1978), la convertirá durante las décadas de los ochenta y noventa, en la institución por excelencia para mediar en los conflictos entre los partidos políticos, entre el gobierno y los empresarios, entre los sindicatos y el gobierno, entre las organizaciones populares y campesinas y el gobierno, y entre los empresarios y los sindicatos. La fragilidad institucional del Estado dominicano hace que la participación de la Iglesia sea necesaria para resolver crisis políticas y así evitar la recurrente inestabilidad.

Los acontecimientos políticos dominicanos evolucionaron rápidamente a partir de mediados de 1975 cuando el régimen de Balaguer empezaba a dar signos de agotamiento debido, en parte, a que se habían desplomado los precios de los productos de exportación dominicanos, la sociedad había alcanzado nuevos niveles de modernización, la clase media se había ampliado y, como consecuencia, el PRD había ampliado su base de votantes, mostrándose como contrincante fuerte de Balaguer y su Partido Reformista. En un artículo publicado en mayo de 1978 Mons. Juan F. Pepén da señales de que se rompía la unidad de la Conferencia Episcopal Dominicana. Mons. Pepén señala que la Iglesia no quiere ser en modo alguno un poder de dominación entre los hombres, porque así queda desnaturalizada. No quiere ser legitimadora de poderes políticos que quieren apoyarse en ella para establecer formas de dominio sobre los pueblos. No quiere ser la tutora de clases dominantes y opresoras, que han llegado a sacrificar su condición, creando una especie de "destino manifiesto" como justificación de su pretendida superioridad (Luberes, Doc. 133, 1998:605).

Esta señal era, además, un signo de que un sector de la jerarquía no quería identificarse con el gobierno y las fuerzas conservadoras, sino más bien, jugar un papel de neutralidad formal en la política nacional, lo cual si bien implica una posición sin filiación partidista no quiere decir que la Iglesia no estuviera interesada en el orden y la estabilidad. Pensamos que esta actitud empieza a desarrollarse a partir de 1978 ya que, a juzgar por la posición expuesta por Pepén y otros obispos, la Iglesia parece estar dispuesta a entrar de lleno en la modernidad a través de la mediación política. Una posición en la que no es un contrincante

más que aspira al poder, aunque tenga sus preferencias por un grupo o por el otro, pero todo el mundo le reconoce como que no es un participante interesado personalmente en el poder. Sin duda, esta es una posición que a la Iglesia le resulta atractiva ya que le da poder sin ponerla como una pieza más en el juego, sino reconociéndola como una pieza diferente que tiene capacidad de ofrecer una visión sobre el hombre y la sociedad.

La participación de la Iglesia en el proceso de mediación tomó un rumbo claro y definitivo a partir de la Carta Pastoral del Episcopado Dominicano publicada en enero de 1985. Esta carta contiene las reflexiones del Episcopado sobre la situación nacional y se escribió bajo el impacto de los acontecimientos de abril de 1984, cuando se produjo una fuerte oleada de manifestaciones populares en contra de las medidas económicas anunciadas por el gobierno de Salvador Jorge Blanco, a raíz de un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional. Los reportes oficiales estiman que hubo miles de manifestantes arrestados, cientos de heridos y 150 muertos. Esta gran oleada de manifestaciones inició un período de protestas que se extendería durante toda la década de los ochenta e inicios de los noventa motivando, en parte, la participación de la Iglesia en la mediación política. En su Mensaje de enero de 1985, los obispos se lamentaban del estado de descenso moral y del deterioro creciente de la convivencia nacional y describen un verdadero estado de anomia que, a su juicio, ponía en juego la integración social ya que los grupos sociales y políticos se mostraban incapaces de llegar a acuerdos básicos para mantener la convivencia nacional. Recordaban que a los pobres, la gran mayoría de los dominicanos, les asistía la razón cuando querían expresar su desesperanza ante el empeoramiento de la situación económica nacional. El Mensaje propone el diálogo como la fórmula clave para resolver los grandes problemas nacionales y propone una serie de normas para que las partes en conflicto se pongan de acuerdo sobre una serie de problemas nacionales (Doc. Conf. del Episc. Dominicano, 1990:507-517).

Este Mensaje dio pie al inicio de un proceso de diálogo encabezado por Mons. Agripino Núñez Collado, Rector de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), el cual

se pondría a prueba durante las elecciones de 1986 y en 1994, cuando la Junta Central Electoral se mostró incapaz de resolver la crisis que se creó debido a acusaciones de fraude hechas por el PRD. En 1986, la jerarquía eclesiástica, representada por Mons. López Rodríguez, dirigió una Comisión de Asesores Electorales que prácticamente asumió la dirección de la Junta Central Electoral. En medio de una gran confusión esta Comisión proclamó al Dr. Joaquín Balaguer como ganador de las elecciones. Muchos pensaron que la Comisión había favorecido a dicho candidato en vista de que Mons. López Rodríguez, al hacer el anuncio del ganador sentenció, "el pueblo dominicano ha hablado," lo cual, en apariencia, sólo quería decir que Balaguer era el ganador. Ahora bien en el contexto de tensión política del momento, el anuncio de Mons. López Rodríguez se interpretó favorable a Balaguer ya que el proceso de verificación de la votación no había satisfecho a una parte significativa de la dirigencia del PRD. La jerarquía se vio precisada a aclarar que Mons. López Rodríguez hablaba en nombre de la Comisión y que no era su misión declarar ningún candidato como ganador (Núñez Collado, 1996:73-76). En todo caso, la participación de la jerarquía en este proceso de mediación estuvo matizada por la creencia de muchos miembros prominentes del PRD de que ésta se había parcializado.

Las elecciones de 1990 y las de 1994 estuvieron colmadas de irregularidades, pero fue en las de 1994 cuando la jerarquía eclesiástica, representada por Mons. Núñez Collado y Mons. López Rodríguez, participa directamente en los esfuerzos de mediación. En esta ocasión la Junta Central Electoral reconoció a través de un informe de su propia Comisión de Verificación que la "lista o padrón electoral que fue remitida por la Junta Central Electoral a las mesas electorales para las elecciones generales del 16 de mayo del año en curso, no coincide en todas las mesas con el listado de electores entregado a los partidos políticos" (Informe de la Comisión de Verificación, JCE, 1994:31-32). El Informe reconoce que hubo irregularidades y era necesario contar de nuevo los votos emitidos. La jerarquía eclesiástica representada por Mons. López Rodríguez y Mons. Núñez Collado,

jugó un papel importante al mediar para que las partes en conflicto se pusieran de acuerdo respecto al denominado Pacto por la Democracia, a través del cual se reconocía que Balaguer había ganado las elecciones, pero se le acortaba su período presidencial a dos años, se separaban las elecciones presidenciales de las parlamentarias y se eliminaba la reelección presidencial.

Diversos sectores de la Iglesia se pronunciaron contra el fraude electoral y varios obispos pudieron verificar la alteración del padrón electoral, pero la Conferencia del Episcopado Dominicano evitó pronunciarse, emitiendo únicamente tres comunicados, pero sólo después de que Balaguer fue proclamado ganador denunció el dolo y el fraude. Este comportamiento hizo que varios analistas de la política nacional leyeran en este silencio un apoyo tácito al partido oficial, mientras que los niveles medios y bases de la Iglesia se pronunciaron desde un principio contra el fraude electoral (Díaz Santana, 1996:241-247). Así pues, como en 1986, los esfuerzos de mediación de la jerarquía eran observados, por una gran mayoría de personas activas en la política, como parcializados porque ésta, aparentemente, se comportaba como juez y parte.

La participación de la Iglesia en la mediación no se ha limitado a los grandes procesos electorales, sino más bien, ha estado centrada en la resolución de conflictos entre los sindicatos y los patronos, las organizaciones barriales y campesinas y el gobierno, los patronos y el gobierno, los partidos políticos, la Junta Central Electoral, etc. La cabeza visible en estas mediaciones ha sido Mons. Agripino Núñez Collado, académico de gran olfato político y excelente negociador, que se ha convertido en una especie de "presidente de las mediaciones políticas" que se encarga de coordinar los intentos por acercar a los actores políticos y sociales en disputa. La imagen de este actor religioso/político es ya muy familiar para la mayoría de los dominicanos pues se le ve en numerosos programas de televisión y dictando conferencias públicas para promover el diálogo y la convivencia nacional. Mons. Núñez Collado ha publicado dos volúmenes (1993, 1998) donde se transcriben sus participaciones en las mesas de diálogo y en las reuniones promovidas por la PUCMM para reflexionar sobre la vida política nacional y la democracia.

Sin embargo, en nuestras observaciones sobre los procesos de mediación y diálogo promovidos en los ochenta y noventa notamos un patrón de comportamiento. La fórmula del diálogo siempre aparece en momentos de crisis ya sea ésta de carácter electoral, laboral, partidaria, patronal o de lucha popular. Muchos críticos empiezan a ver el papel de Mons. Núñez Collado como el del bombero que apaga el fuego ya que siempre aparece en momentos de crisis. Además, se señala que si bien es cierto que el diálogo ha logrado evitar enfrentamientos trágicos y que los actores políticos y sociales se acerquen, los resultados concretos han sido limitados. La jerarquía misma empieza a darse cuenta de estas limitaciones, como se aprecia en su Mensaje del 23 de junio 1998, donde señala que durante el Diálogo Nacional, celebrado en ese año, se llegó a consensos fundamentales pero que "la impresión que tienen muchos es que ahí ha concluido todo el proceso del Diálogo. Sin embargo, la esperanza del pueblo dominicano era que el Gobierno estudiaría las prioridades, los recursos posibles y el tiempo disponible y estructuraría entonces un plan armónico con proyectos concretos que respondiesen a los consensos obtenidos" (Mensaje de la Conf. del Episc. Dominicano, 23 de junio de 1998).

¿A qué se debe que los resultados de la mediación y el diálogo promovido por la Iglesia sean tan limitados? Diversos factores políticos y estructurales dificultan el desarrollo de la cultura del diálogo y consecuentemente el desarrollo institucional del país. Los grandes líderes de la sociedad política dominicana contemporánea, Joaquín Balaguer, Juan Bosch y José Francisco Peña Gómez (fenecido en 1998) no han dejado instituciones: Balaguer se ha caracterizado por su desprecio a la vida institucional y democrática, teniendo como resultado que después de haber gobernado por 22 años, el Estado dominicano es una verdadera entelequia. Su partido, el PRSC, siempre existió para promover sus reelecciones y otras aspiraciones políticas. Bosch fundó el PRD y el PLD, pero en ambos dejó una trayectoria autoritaria y elitista que nadie se ha planteado erradicar. Peña Gómez nunca pudo eliminar las luchas de tendencias dentro de su partido, teniendo como consecuencia la incapacidad del PRD

de ejercer una oposición responsable que fortalezca la vida institucional nacional. Los herederos del PLD han renunciado a los ideales sociales y nacionales de Bosch para aliarse a Balaguer y así dar continuidad a un proyecto autoritario que socava el desarrollo institucional. En general, la cultura de la desconfianza permea todo el tejido social y político nacional, lo cual hace sumamente difícil cumplir los acuerdos que periódicamente se logran a través de la mediación de la Iglesia. Por otro lado, no podemos obviar que la jerarquía eclesiástica dominicana también es producto de la sociedad dominicana y que, a pesar de las proclamadas buenas intenciones de Mons. Núñez Collado y del Cardenal López Rodríguez, promueve una democracia liberal autoritaria. Los promotores de este tipo de democracia, que incluye a casi todos los partidos políticos, rehuyen a cualquier alternativa de integración de las organizaciones populares al Estado como entidades con demandas y posiciones políticas propias. El dilema de la exclusión/inclusión de los sectores populares está en el centro de la problemática política nacional y, como tal, condiciona el proceso de desarrollo de la democracia. Finalmente, la debilidad institucional del Estado Dominicano es lo que hace posible que la Iglesia se convierta en un factor de estabilización socio-política y que permita que, en ciertos momentos, la jerarquía aparezca como una institución que está por encima del Estado mismo y, quizás, la única capaz de acercarse a los líderes políticos nacionales.

Bajo estas circunstancias ¿puede la Iglesia jugar un papel neutral en la política nacional? Recordemos que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada cual con sus propias atribuciones, pero operando en la misma sociedad. Sin embargo, sociológicamente no podemos separar la comunidad política y la Iglesia pues están entrecruzadas y se apoyan mutuamente. Junto a la relación política aparece el aspecto social donde la Iglesia se relaciona con la élite social y económica, convive con ella y, en muchas ocasiones, asume sus posiciones políticas. Esta afirmación no es válida obviamente para el conjunto de la Iglesia sino fundamentalmente para la jerarquía eclesiástica.

No podemos obviar que cada obispo es un poder socio-político en la región donde se ubica su diócesis y que es socialmente

parte de la élite regional y nacional. Este tipo de relación social complementa la relación política haciendo que la neutralidad política sea pura ficción. Recordemos, además, el Concordato de 1954 mediante el cual la Iglesia goza de grandes privilegios otorgados por el Estado dominicano. Al igual que en los tiempos de Trujillo, la Iglesia recibe grandes beneficios del Estado. Entre 1986 y 1994 el gobierno invirtió \$574,782,941 en obras para la Iglesia Católica que incluían desde la construcción de templos y centros parroquiales hasta la remodelación de catedrales y la residencia del Arzobispo y Cardenal de Santo Domingo (Adames, 1994:8-15). Obviamente estamos frente a un patrón de comportamiento en la relación entre la Iglesia y el estado, el cual continúa hoy día con la misma fuerza durante la gestión de Leonel Fernández.

Lo rescatable de esta relación es que la Iglesia es un poder "sui generis" distinto a los poderes económicos, políticos y sociales. La Iglesia dominicana es parte de una institución universal que goza de una gran estabilidad mientras que el Estado dominicano adolece de una situación institucional de suma precariedad. El Estado necesita de la Iglesia para mantener el orden y la estabilidad y la Iglesia necesita del Estado para llevar a cabo su misión evangelizadora.

Las dos instancias institucionales son pilares fundamentales para mantener la integración social; ambas se muestran dispuestas a luchar contra la inestabilidad política que constantemente amenaza a la sociedad, polarizada social y económicamente.

CONCLUSIONES

El papel desempeñado por la Iglesia Católica en el proceso de democratización en América Latina y, particularmente en la República Dominicana muestra que la Teoría de la Modernización no tiene mayor valor explicativo ya que la religión continúa jugando un papel significativo en la vida de las personas y su relación con

la política se hace cada vez más compleja. Por otro lado, si bien es cierto que la Teoría de la Economía Mundo no fue pensada para analizar la relación entre la religión y la política, tiene mayor utilidad para plantear el problema de manera global y ubicar el contexto en que se desenvuelve la Iglesia como un poder socio-político. Es innegable que los cambios económicos, sociales y políticos que transformaron la sociedad dominicana en los últimos cuarenta años también hicieron que la Iglesia cambiara y se viera en la necesidad de adaptarse a la modernidad. Estos cambios determinaron el tipo de incorporación de la Iglesia a la modernidad y el tipo de relación entre religión y política.

La realidad histórica y social dominicana fue un factor clave para entender el proceso de incorporación de la Iglesia a la modernidad. Las reflexiones motivadas por el Concilio Vaticano II y la nueva lectura que algunos obispos dominicanos hicieron de la realidad dominicana fue importantísima para entender la transición de la etapa premoderna a la moderna. Asimismo, la participación activa del Vaticano a mediados de los sesenta, promoviendo a aquellos obispos y sacerdotes que mostraban mayor apertura a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, también contribuyó de manera decisiva para que la Iglesia nacional empezara a abandonar su identificación con el Estado durante la Era de Trujillo y los Doce Años de Balaguer.

Estos procesos son sumamente complejos pues los factores pre-modernos dominicanos, que co-existen con los modernos emergentes, están condicionados por las acciones y orientaciones del Vaticano. El Vaticano animó a un grupo de obispos dominicanos para que trabajara con el campesino dominicano como grupo social preferido, pero poco después, echó marcha atrás, reincorporando a Mons. Beras Rojas como dirigente de la Iglesia. Mons. Beras Rojas simboliza lo premoderno en la Iglesia dominicana y su reincorporación parece haber inhibido el proceso de acercamiento entre la Iglesia y el campesinado.

El estudio sobre el comportamiento político de la Iglesia Católica dominicana desde una perspectiva subjetivista weberiana que "parte de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo" nos permite entender las posiciones asumidas por

la jerarquía eclesiástica nacional ante la política nacional e internacional. Esto es particularmente importante en el contexto latinoamericano, donde el ambiente político está constantemente lleno de tensiones, lo que hace sumamente difícil la labor de mediación. La Iglesia dominicana, como algunas de América Latina, se encuentra en una encrucijada permanente ya que es un poder socio-político terrenal y, a la vez, un poder transhistórico en misión de evangelización. En este sentido la perspectiva subjetivista weberiana nos da una interpretación teórica correcta para entender la relación entre la jerarquía eclesiástica y la política.

Por otro lado, esta perspectiva deja una serie de problemas sin resolver que no se pudieron analizar en esta investigación. La jerarquía eclesiástica es parte de las élites sociales y, en cierta medida, comparte su visión del mundo y de la sociedad dominicana. Un obispo es un poder regional y nacional y, como tal, es parte de la élite del poder. La teoría de referencia no toma en cuenta el problema del poder a la hora de analizar la relación de la religión y la política. Este es un problema capital y los estudios de casos diferentes nos podrán ayudar a entender la variabilidad regional a través de perspectivas comparadas. Asimismo, es necesario que se examinen las influencias del entorno político sobre la jerarquía y en qué medida miembros prominentes de ésta se comportan como políticos, que si bien no apoyan un partido determinado, sí promueven un tipo particular de democracia.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, José Luis, S.J. (1982). "Religión y Sociedad Dominicana en los Años Mil Novecientos Sesenta" en *27 Ensayos sobre la Economía y Sociedad Dominicanas*. Santo Domingo, Editora de la Universidad Católica Madre y Maestra, 1982.

Rosario, Fausto Adames. (1994). "La Iglesia en la danza de las construcciones." *Rumbo*, 27 de julio/2 de agosto de 1994.

- Arnaiz, Francisco José, S.J.. (1998). Entrevista con el autor, 26 de junio de 1998.
- . (Compilador). (1990). *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano (1955-1990)*. Santo Domingo: Editorial Amigo del Hogar.
- . (Compilador). (1998). *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano (1991-1997)*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- Báez Evertsz, Francisco. (1994). *Las Migraciones Internacionales en la República Dominicana*. Santo Domingo: sin editorial.
- Blancarte, Roberto. (1991). *El Poder Salinismo e Iglesia Católica. (Una Nueva Convivencia?)*. México, D.F.: Grijalbo.
- Belza, Juan Esteban. (1976). *El Pastor de los Pobres y su Mitra de Plomo*. Santo Domingo: Talleres Gráficos de ITESA.
- Berger, Peter. (1967). "A Sociological View of the Secularization of Theology," en el *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6.
- Berryman, Phillip.(1984). *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Bosch, Juan. (1964). *Crisis de la Democracia de América en la República Dominicana*. México: Centro de Estudios y Documentación, A.C.
- Castillo de Aza, Zenón. (1961). *Trujillo y Otros Benefactores de la Iglesia*. Ciudad Trujillo: Editora Handicap, C. por. A.
- Cela, Jorge, S.J. (1998). Entrevista con el autor, 11 de junio de 1998.

- Clark, James. (1967). *The Church and the Crisis in the Dominican Republic*. Westminster, MD.: Newman Press.
- Cleary, Edward L. O.P. (1985). *Crisis and Change in the Church in Latin America Today*. Mary Knoll, N.Y.: Orbis Books.
- Cleary, Edward L., O. P. y Stewart-Gambino, Hannah. (1992). *Conflict and Competition. The Latin America Church in a Changing Environment*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Conferencia del Episcopado Dominicano. (1998). *Mensaje*. 23 de julio.
- Díaz Santana, Juan. (1996). *Trauma del Fraude*, 2d. Edición. Santo Domingo: MOGRAF, Taller Gráfico Editorial.
- Directorio Católico Dominicano. Años: 1953, 1977, 1985, 1993.
- Geertz, Clifford. (1968). "Religion as a Cultural System." En Banton, M. (Ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- . *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guerrero, Miguel. (1993). *El Golpe de Estado. Historia del Derrocamiento de Juan Bosch*. Santo Domingo: Editora Corripio.
- Gutiérrez, Gustavo. (1971). *Teología de la Liberación*. Lima: CEP.
- Junta Central Electoral. (1994). *Proceso Electoral. Informe de la Comisión de Verificación*. Santo Domingo: documento.
- Levin, Daniel. (1981). *Religion and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- , "From Church and State to Religion and Politics and Back Again." En Camp, Roderic, Ai. *Democracy in Latin America. Patterns and Cycles*. Wilmington, Delaware: A Scholarly Resources Inc.
- , (1992). *Popular Voices in Latin America Catholicism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Labbe, Ivan, M.SC. (1976). *El Clero y las Vocaciones Sacerdotales en la República Dominicana*. Santo Domingo: sin editorial.
- Lluberes, Antonio, S.J. (1998). *Breve Historia de la Iglesia Dominicana, 1493-1997*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- López Rodríguez, Nicolas de Jesús. (1996). *Algo Más de lo que he dicho... 1986-1995*, 3 tomos. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- Mainwaring, Scott y Wilde, Alexander (editores). (1989). *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Martínez-Fernández, Luis. (1995). "The Sword and the Crucifix: Church-State Relations and Nationality in the Nineteenth Century Dominican Republic." *Latin American Research Review*, Vol. 30, Número 1.
- Moya Pons, Frank. (1973). "Notas para una Historia de la Iglesia Católica en Santo Domingo. *Eme-Eme, estudios sociales.*, Vol. 1, Número 6.
- Núñez Collado, Agripino. (1993). *Concertación: La Cultura del Diálogo*. Santiago: Departamento Editorial de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

- . *La Cultura del Diálogo y la Concertación en República Dominicana, 1985-1997*. Santiago: Departamento Editorial de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.
- . *Testigo de una Crisis...Diez Años Después*. (1996). Santo Domingo: Editora Taller.
- Pérez Memén, Fernando. (1985). *El Arzobispo Fernando Caravajal y Rivera. Un Crítico de la Política Colonial Española (y otros ensayos históricos)*. Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- Rodríguez Núñez, José Carlos. (1991). *La Diócesis de Santiago de los Caballeros. Apuntes para su Historia*. Santo Domingo: Editora Corripio.
- Sáez, José Luis, S.J. (1998). Entrevista con el autor, 9 de junio de 1998.
- Sobrinho, Jon, S.J. (1993). "The Winds in Santo Domingo and the Evangelization of Culture." En Alfred T. Henneley, S.J. (Editor). *Santo Domingo and Beyond. Documents and Commentaries of the Latin American Bishops' Conference*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Soto, Guillermo. (1985). "Análisis Institucional de la Iglesia." *Estudios Sociales*, Octubre-Diciembre.
- Smith, Brian. (1979). "Churches and Human Rights in Latin America. Recent Trends in the Subcontinent." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 21.
- Vásquez, Manuel L. (1998). *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Melbourne, Australia: Cambridge University Press.

- Vásquez, José Miguel, M.S.C., (1996). "Iglesia Católica Romana," en *El Campo Religioso Dominicano en la Década de los 90: Diversidad y Expansión*. DESyR, Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, 3 y 4. Santo Domingo: sin editorial.
- Vera, Rodrigo. (1999). "Juan Pablo II reivindica derechos 'divinos' y cuestiona su transgresión, aun en nombre del pluralismo o la democracia," en *Proceso*, Número 1161, 31 de enero.
- Villela G., Hugo. (1979). "The Church and the Process of Democratization in Latin America," *Social Compass*, Vol. 26, Número 2-3.
- Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World System, Vol. 1*. New York: Academic Press.
- (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. (1981). *Economía y Sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wiarda, Howard. (1965). "The Changing Political Orientation of the Catholic Church in the Dominican Republic," en *A Journal of Church and State*, Vol. 8, Número 2.
- Wipfler, William L. (1980). *Poder, Influencia e Impotencia: la Iglesia como Factor Socio-Político en la República Dominicana*. Santo Domingo: Ediciones CEPAE.
- Wuthnow, Robert. (1991). "Understanding Religion and Politics" en *Daedalus*, Vol. 20, Número 3.