

Poder e influencia de la Iglesia en la historia dominicana¹

Notas para una reescritura “presentista estratégica”

Pablo Mella²

RESUMEN:

Este artículo analiza en líneas generales cómo, independientemente de la posición ideológica, los textos historiográficos conceden mucho poder e influencia a “la Iglesia” en la historia dominicana. Sin embargo, este poder y esta influencia se verán evaluados de manera diferente en consonancia con las nociones de iglesia, de poder y de Estado que se manejen, así como de la epistemología que subyazga en el momento de componer la escritura de la historia. En el mismo se presentan críticamente cuatro modos básicos

¹ Texto presentado en el panel “Estado, Iglesia y sociedad”, organizado por el Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD); Santo Domingo, 14 de mayo de 2014.

² Pablo Mella. Sacerdote jesuita. Doctor en filosofía política contemporánea por la Universidad de Lovaina, Bélgica, y licenciado en teología por el Centro de Estudios Superiores de la Compañía de Jesús, Belo Horizonte, Brasil. Profesor de filosofía en el Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Recientemente publicó su primer libro *Los espejos de Duarte*.

de historiografía eclesial buscando una reescritura de la historia de la Iglesia dominicana.

Palabras claves: iglesia dominicana, clero, poder, influencia, reescritura, eclesial moderno.

Abstract: Power and influence of the church in the Dominican history. Notes for a rewrite “presentist strategy”. This article analyzes in general, as regardless of the ideological position, the historiographical texts that grant much power and influence to “the Church” in the Dominican history. However, this power and this influence will be evaluated differently in accordance with the notions of church, power, and State that are handled, as well as the epistemology that underlies at the time of composing the writing of history.

It also presents critically four basic modes of ecclesial historiography looking for a rewriting of the history of the Dominican Church.

Keywords: Dominican church, clergy, power, influence, rewrite, modern church.

Los títulos de los escritos socio-históricos se prestan al engaño de la univocidad. Contrariamente a la conciencia epistemológica tranquila que muchos de estos títulos reflejan, habría que definir en este caso qué se entiende por “poder”, por “influencia”, por “iglesia” y por “historia dominicana”. Me gustaría comenzar por esto último.

En este escrito se entenderá por “historia dominicana” la producción historiográfica a través de la cual los actores contemporáneos de República Dominicana pueden representar su pasado nacional o estatal con vistas a posicionarse sociopolíticamente. Como se verá en el primer apartado de esta reflexión, las diversas textualizaciones historiográficas dominicanas determinan la forma de entender el tema que aparentemente anuncia sin equívocos el título de esta ponencia.

En líneas generales, independientemente de la posición ideológica, los textos historiográficos conceden mucho poder e influencia a “la Iglesia” en la historia dominicana. Sin embargo, este poder y esta influencia se verán evaluados de manera diferente en consonancia con las nociones de iglesia, de poder y de Estado que se manejen, así como de la epistemología que subyazga en el momento de componer la escritura de la historia.

Pasemos al término “Iglesia”. En la manera de hablar y escribir en República Dominicana, cuando se dice “Iglesia” en singular y mayúscula, se sobreentiende que se habla o se escribe sobre la Iglesia católica. Y cuando se habla específicamente de su presencia en la vida política, entonces se reduce el foco de atención a uno de sus actores, el más visible y hegemónico, el clero, compuesto por los obispos, los sacerdotes nacionales, los sacerdotes religiosos no nacionales, los nuncios apostólicos y el Papa con su corte de monseñores de la Curia romana. Los fieles laicos y otras iglesias y creencias son prácticamente invisibilizados por esta concepción clerical (pretendida o no, poco importa a fines pragmático-lingüísticos), y por tanto androcéntrica, de la historia de la Iglesia católica.

Por último, conviene también resaltar que, al utilizar los términos “poder” e “influencia” de manera singular, la escritura histórica parece referirse específicamente a la capacidad que tiene la organización jerárquica católica de controlar eficientemente las instancias estatales. La pregunta que se impone subrepticamente sería, entonces: ¿cuánto control ha tenido realmente la jerarquía católica en la organización de los poderes del Estado en los distintos momentos de la vida republicana de la sociedad dominicana?

Esta pregunta permite, al menos, establecer un corte temporal, y no hacer remontar linealmente la indagación histórica hasta los tiempos coloniales sin mediaciones analíticas prudentes que sirvan de filtro. La ausencia de estas mediaciones analíticas hace que muchas veces se hable de la “Iglesia dominicana”

como si existiese desde 1492 o desde 1511 (García Lluberés, 1933; Sáez, 2007a; 2007b).

En epistemología de la historia se llama “presentismo” a la proyección indebida y acrítica del presente en el pasado que se disecciona como objeto de estudio. Para tomar en cuenta los efectos coloniales en la vida eclesial dominicana desde una perspectiva “descolonizadora” (Escobar, 2003; Maldonado Torres, 2009; Castro Gómez, 2011, pp. 150-174), y con el deseo de evitar “presentismos” poco productivos, en la presente reflexión se propone asumir lo que la investigadora y educadora de Michigan State University, Lynn Fendler (2009), ha denominado “presentismo estratégico”.

Antes de pasar a presentar críticamente cuatro modos básicos de historiografía eclesial buscando una reescritura de la historia de la Iglesia dominicana, conviene señalar para fines sistemáticos las características fundamentales del “presentismo estratégico” propuesto por Fendler.

- a) Se admite que siempre interpretamos el pasado desde el presente. (Así, se sobreentiende que un texto historiográfico habla más de la enunciación ideológica de su autor y de la plataforma institucional desde la que escribe, que de lo que sucedió en el pasado).
- b) Epistemológicamente, se admite que el presente pueda ser similar y/o diferente del pasado;
- c) Metodológicamente, se permite tanto la continuidad como la discontinuidad en la historia, propiciando una perspectiva crítica frente a hipótesis explicativas extra-históricas tales como la causalidad, la linealidad y la circularidad;
- d) Pedagógicamente, se reconocen los aportes y límites de múltiples interpretaciones de la realidad social, tanto en el pasado como en el presente.

1) CUATRO MODOS DE HISTORIOGRAFIAR LAS RELACIONES IGLESIA Y ESTADO EN LA HISTORIA DOMINICANA

A continuación se presenta una tipología de “modos de historiografiar” las relaciones entre Iglesia católica y el Estado en República Dominicana. Esta tipología no pretende ser exhaustiva, sino meramente indicativa, con vistas a posibles investigaciones futuras. La exposición de cada tipo historiográfico parte de una cita de una obra conocida y, hasta cierto punto, emblemática, sobre la temática que nos ocupa. (Las citas transcritas se toman a modo de una “muestra de sangre”, con vistas a indagar los síntomas manifiestos de los discursos de los autores referidos. Las citas no pretenden constituir una plataforma para juzgar las obras referidas en su conjunto, sino evidenciar algunas opciones epistemológicas y discursivas de la textualización). Después se hace un comentario sobre el texto citado para, en último lugar, pasar balance sobre sus límites y aportes teniendo en mientes la reescritura de la historia eclesial en clave “presentista estratégica”.

Los cuatro modos han sido denominados así: 1) tradicional tridentino; 2) eclesial moderno; 3) crítico-moderno y 4) posmoderno. En el desarrollo de cada modelo se explicitará cada una de estas denominaciones.

1.1. Tradicional tridentino

Por la referencia que se hará en la segunda parte de este escrito a la institución del Regio Patronato, se elige como primer ejemplo la siguiente cita extraída de un texto que puede tenerse como un clásico sobre la historia de la Iglesia católica dominicana y su relación con el Estado: *El derecho de Patronato en la República Dominicana*, de Vetilio Alfau Durán.

Es bien sabido que, en los primeros siglos del cristianismo, aun después que le fue permitido a la Iglesia salir del seno de las Catacumbas, los fieles en general participaban activamente

en la elección de los obispos. Pero esa intervención popular era ejercida tumultuosamente, lo que provocó su caducidad. Privada la feligresía de esa función electiva, es claro que los príncipes se aprovecharon de ese cambio y se arrogaron ese derecho, mediante prevaecientes influencias en las elecciones prelaticias. En posesión, pues, los príncipes católicos del derecho de presentación, acaso el más importante políticamente entre las extensas prerrogativas patronales, su ejercicio se fue consolidando y afianzando por medio de concesiones expresas o también por la aquiescencia de la Iglesia en la mayoría de los casos.

Cuando en 1492 don Cristóbal Colón realiza su portentosa empresa, ya el derecho de patronazgo era en España realmente una regalía de la Corona, pero por concesión de los Romanos Pontífices. Las famosas Bulas Alejandrinas habían legitimado el derecho de los Reyes de España sobre “todas aquellas islas y tierras” descubiertas; y un año más tarde, en julio de 1493, el mismo Pontífice Alejandro VI otorgó a los católicos monarcas el patronato eclesiástico sobre el reino de Granada, último girón peninsular arrancado a los hijos de la Media Luna (Alfau Durán, 1975, p. 8)

Sobre esta cita, cabe señalar los siguientes recursos de textualización discursiva:

—Se maneja intertextualmente una “historia oficial” de la Iglesia católica como “algo sabido” (por ejemplo, existe un amplio consenso en las investigaciones contemporáneas de que las referencias apologéticas a “lo sabido” de las Catacumbas no corresponden con las investigaciones arqueológicas y documentales sobre el enterramiento de cristianos-as en la Roma imperial; esta discordancia no es problematizada en la cita de Alfau Durán).

—Se reconoce el carácter eminentemente popular de la Iglesia, pero se señala esencialmente el peligro de desorden de una participación del pueblo fiel en la elección de los obispos. Se señala que este intersticio intra-ecclesial es hábilmente tomado por “los príncipes católicos” y esta extralimitación crea fricciones con las verdaderas autoridades eclesiásticas; pero en el fondo, se cree que son dichas autoridades eclesiásticas quienes

realmente, y a final de cuentas, tienen la potestad sobre la historia social y política. Esto se expresa claramente en la concesión de las “regalías” por parte de la Santa Sede.

—Los actores eclesiales principales son los Romanos Pontífices y los obispos en su esfuerzo legítimo de someter a los reyes o sectores poderosos para que sirvan a la actividad misionera o evangelizadora. Es un discurso eminentemente centralizador y uniformador (razón por la cual puede llamarse “tridentino”; podría llamarse también “antimodernista”).

—Las demás religiones son representadas despectivamente como enemigas. (Se habla de la acción política de los monarcas españoles en Granada como un “arrancar” a “los hijos de la Media Luna” el territorio... por tanto, el lector debe inferir que los Reyes Católicos dieron una respuesta legítimamente violenta contra una acción originariamente ilegítima de un colectivo extraño. Esta legitimidad es consonante con las regalías recibidas de la Santa Sede y a ella pertenece la historia de la República Dominicana, como sugiere paratextualmente el título de la obra).

En este modo de narrar queda teológicamente legitimada toda tentativa de la jerarquía eclesial de controlar el poder político y se constituyen discursivamente como los auténticos actores históricos decisivos a las élites. El relato histórico se organiza en consecuencia como el registro de las grandes hazañas o acontecimientos liderados por las altas jerarquías de la Iglesia católica, en el marco característico del ideal epistemológico positivista (la denominada *histoire évènementielle*).

La ventaja de esta manera de hacer historia es que, desde una perspectiva presentista estratégica, se pueden recuperar las contradicciones históricas de los actores y las instituciones (ver Sánchez Cuervo, 2007).

1.2. Eclesial moderno

Como ejemplo de este modelo puede tenerse el libro histórico más completo que cuenta la bibliografía dominicana en el

tema de las relaciones Estado-sociedad-Iglesia católica. Se trata de *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700-1853)* de Fernando Pérez Memén. Puede considerarse un clásico, como el de Vetilio Alfau Durán. Como “muestra de sangre” y para los fines hermenéuticos de este apartado, extraigo una explicación conceptual del autor sobre la función de la Iglesia católica dentro del proyecto colonial:

Fruto de la referida política [monárquica absolutista anti-feudal de la colonización española] fue la configuración de un tipo de sociedad con ciertas características de lo que Max Weber denomina una sociedad patrimonial descentralizada con un número de grupos privilegiados como retenedores patrimoniales. La América Hispana cae en la categoría que define como sociedad patrimonial descentralizada (...)

(El clero) era uno de los grupos corporativos más poderosos. Desde la Edad Media gozaba de privilegios e inmunidades concedidas por reyes y príncipes que con el devenir del tiempo llegaron a preocuparlos por el poderoso influjo social que habían alcanzado, y que por ello logró trazarle límites al poder real. En América, la Corona lo utilizó como un útil instrumento que complementaba el uso de la espada en la conquista y colonización. Y así, mientras el conquistador alzaba la espada, la palabra en labios del sacerdote, persuadía y convencía a las azotadas masas de indios y a los negros africanos trasplantados al Nuevo Mundo.

En Santo Domingo, el clero ejercía una poderosa influencia que se manifestaba en todos los órdenes de la vida social. En la actividad económica, en la política y en las ideas y actitudes de las gentes en el marco social de su existencia. La Iglesia vestía de sacralidad casi todos los eventos: el nacimiento, el matrimonio, la defunción. (Pérez Memén, 1984, pp. 40-41).

A diferencia del primer modelo de escritura historiográfica sobre las relaciones Iglesia-Estado, que es de tipo positivista, este se vale de categorías analíticas de la sociología comprensiva de inspiración weberiana. En ese marco epistemológico, los actores estatales y los actores eclesiales aparecen en un mismo

campo de acción construyendo sentido social. Con otras palabras, el recurso epistemológico a categorías sociológicas comprensivas de cuño weberiano permite la articulación de un discurso desacralizador con respecto a la praxis histórica eclesial, la cual aparece formando un todo con el accionar sociopolítico (ver en ese sentido, Gauchet, 2005). Como consecuencia lógica, la sociología comprensiva permite poner de manifiesto la intencionalidad de los actores eclesiales interactuando con las estructuras sociales y políticas. Esta estrategia heurística abre la posibilidad de acompañar actividades cotidianas de la fe, asociadas a la reproducción simbólica de la vida, las que pueden considerarse no-políticas, porque pertenecen a la esfera privada. Sin embargo, a las mismas se les reconocen un alto significado social, como fácilmente puede inferirse del texto citado. Muchas de estas prácticas estarían progresivamente afectadas por una “racionalización de la vida” que “desencanta” la visión de la misma religión, especialmente de la religión cristiana eclesialmente organizada (Gauchet, 2005, pp. 186-205).

Cabe señalar, en otro orden, que en este modelo permanecen como sujetos principales de la historia colonial de Santo Domingo el clero y la Corona. El resto de la población aparece como objeto pasivo de las acciones de estos sujetos protagónicos. En relación al presente (es decir, atendiendo a la dimensión pragmática o performativa) es un discurso esencialmente desempoderador de la praxis política de los sectores populares y de los colectivos excluidos que conforman las mayorías actuales de República Dominicana.

Como balance, se puede resaltar lo siguiente. Si en el nivel social, la sociología comprensiva visualiza a la Iglesia católica básicamente como un elemento de legitimación social, en el nivel de la acción (o micro) abre espacio para disculpar la función legitimadora explicando las acciones caritativas de los ministros ordenados o de las congregaciones religiosas como prácticas más racionales en un Estado desorganizado o dividido por la monotonía y las banderías políticas. En este sentido, si se

la considera desde el punto de vista pragmático-lingüístico, una historiografía eclesial de este estilo cumple con una sutil función apologética, acercándose a la primera modalidad historiográfica. De todos modos, abre la posibilidad de no reducir el fenómeno eclesial a su dimensión estructural o de legitimación³.

1.3 Crítico-moderno

El modelo crítico-moderno se caracteriza, justamente, por poner el acento de manera un tanto unilateral sobre la dimensión legitimadora de la Iglesia. Como ejemplo para la crítica presentista estratégica puede citarse la introducción del libro de Emelio Betances, *La Iglesia Católica y la política del poder en América Latina*. El caso dominicano en perspectiva comparada:

La Iglesia Católica es uno de los pilares más importantes de las sociedades latinoamericanas. Sus templos e impronta cultural se localizan en los sitios y lugares más remotos del subcontinente. La cultura latinoamericana ha adoptado muchos de los símbolos y tradiciones del catolicismo, y es imposible de separar lo uno de lo otro. Las transformaciones producidas por el capitalismo, las dictaduras militares y los procesos democráticos en la segunda mitad del siglo XX no han disminuido el poder simbólico y real del clero en el campo social, político y cultural. De hecho, cuando los latinoamericanos se convierten a otra fe religiosa o sostienen que no tienen creencia religiosa alguna, retienen las tradiciones culturales básicas del catolicismo. Similarmente, la influencia cultural del catolicismo abrazó la política de una manera que transformó a la Iglesia en un factor sociopolítico que atraviesa a toda la sociedad.

La relación política entre la Iglesia y los Estados latinoamericanos comenzó en los primeros años de la conquista y la

³ Entiendo que a este modo de historiografía pertenecen los trabajos de los principales historiadores de la Iglesia católica dominicana del momento: Antonio Lluberés (1998; 2008) y José Luis Sáez (2007a; 2007b).

colonización de América Latina, emprendida por los reinos de España y Portugal. Estos imperios suministraron los recursos financieros para que la Iglesia llevara adelante su misión evangelizadora; a cambio, esperaban su apoyo político y su bendición. Esta relación se mantuvo luego de la independencia del siglo XIX y, a pesar de las interrupciones producidas en algunos países, continuó durante el siglo XX hasta la actualidad (Betances, 2009, p. 25).

El modelo crítico-moderno de historiografía sociopolíticamente la Iglesia se caracteriza por su tono respetuoso y por su complejidad. En la cita, la perspectiva weberiana se ve enriquecida intertextualmente con el pensamiento de Gramsci (teoría de la hegemonía cultural) y de Bourdieu (teoría de los campos y del capital simbólico). Sin embargo, dado su cuidado por mantener la “neutralidad valorativa” típica de la ciencia moderna y reforzada por la sociología weberiana, no cae en la apología; pero tampoco cae en la denostación unilateral.

Su tendencia, pues, como la del modelo anterior, es ponderar la capacidad eclesial de legitimación del orden sociopolítico. Pero a diferencia del primer y del segundo modelo, tiende a centrar su análisis en los efectos que tiene el accionar de la sociedad y el Estado sobre las fuerzas de incidencia de la Iglesia, no viceversa. Como consecuencia de esta opción, se descuida en el momento de manejar las tecnicidades propias del derecho canónico y de la teología dogmática. Y dada su orientación crítico-científica que procura estudiar a la Iglesia como institución social expurgando la subjetividad del juicio personal, tiende a adoptar una actitud presentista no-estratégica más decidida que la de los dos modelos anteriormente expuestos⁴.

⁴ En una posición extrema del modelo de historia “crítica-moderna” se encuentran los escritos de un sub-modelo que podría llamarse “laicista radical”. Estos escritos descalifican de manera unilateral a la Iglesia católica, achacándole prácticamente todo lo malo de lo que ha sucedido en la historia dominicana, por constituir la principal fuente de legitimación del Estado autoritario. Por eso, su lenguaje tiende a ser menos aséptico,

Su gran valor para fines presentistas-estratégicos es que permite vislumbrar a la Iglesia como un cuerpo complejo dentro de sí misma. Permite además visibilizar más actores eclesiales, aunque no deja de reservar un lugar especial a la jerarquía clerical. Y en ese sentido, también permite vislumbrar una pluralidad de respuestas eclesiales en la esfera de la política. En pocas palabras, el gran aporte de esta perspectiva es que cultiva una mirada plural y compleja sobre el fenómeno eclesial como parte de la realidad sociopolítica⁵.

1.4 Posmoderno

Este modelo tiene como referencia sobre todo el pensamiento posestructuralista de Michel Foucault. Central en este modo de escribir historia es la noción epistemológica de “dispositivo”. Aunque el filósofo francés nunca dio una definición sistemática de la misma, se refirió a ella en una entrevista con estas palabras:

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado,

involucrando de manera más clara la subjetividad y exacerbando la linealidad de la interpretación de los acontecimientos de acuerdo a un presentismo no-estratégico, desdiciendo en su enunciación la laicidad que pretende defender. Ver Tejada Yangüela (2010).

⁵ A este modo de historiar la Iglesia pertenece la obra también clásica de William Wipfler (1980), *Poder, influencia e impotencia. La Iglesia como factor socio-político en la República Dominicana*. Esta obra debe mucho al paradigmático artículo de José Luis Alemán (1974), “Religión y sociedad dominicana en los años mil novecientos sesenta”, que puede ser incluido en esta perspectiva historiográfica.

ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos (Foucault, *Dits et écrits*, vol. iii, pp. 229 y ss. Citado por Agamben, 2011, p. 250).

Agamben resume las intervenciones de Foucault sobre su noción de dispositivo en tres pasos: “1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos. 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder. 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber”. (Agamben, 2011, p. 250).

En el tema que nos ocupa, una obra de Miguel D. Mena (2007) ha sido la pionera. Lleva como título *Iglesia, espacio y poder: Santo Domingo (1498-1521)*. La tesis central de Mena es la siguiente:

El presente estudio es una valoración sociológica de hechos históricos, dentro de una perspectiva multidisciplinaria. Estudiamos los discursos y prácticas que se producen alrededor de la constitución de sujetos y espacios coloniales. Al determinar la formación urbana acentuaremos el papel que tuvo su fuerza más determinante, la localizable dentro de las estructuras eclesíásticas. Antes de comenzar con nuestra explicación, será pertinente realizar algunas consideraciones de orden teórico-metodológico alrededor de los conceptos –poder, ciudad, territorio–, y de los

sujetos a tratar: el conquistador-colonizador, la Iglesia y la Corona (Mena, 2007, p. 21).

Esta perspectiva presenta varias dificultades. La primera de ella es su gran pretensión multidisciplinar. La misma lleva a que el investigador solitario cometa excesos o imprecisiones al pasearse entre disciplinas o discursos epistémicos tan diversos. La tarea de elucidar un dispositivo es para un equipo, no para un investigador solitario. El otro punto flaco es considerar la acción eclesial solamente bajo el aspecto del poder y la consideración del sujeto como mera creación de la estructura del dispositivo. En este sentido, se encuentra en el extremo opuesto de la perspectiva moderna-eclesial.

Tres son sus grandes aportes para el presentismo estratégico. El primero es problematizar el propio discurso y mostrar las vinculaciones internas que existen entre poder y saber. El segundo es considerar la influencia de la acción eclesial desde un punto de vista altamente complejo y decididamente concreto, rompiendo con la linealidad que predomina en la interpretación historiográfica de los modelos anteriores. El tercero, como corolario de lo anterior, es mostrar el carácter limitado y efímero de cualquier episteme o visión del mundo asociada a una red de poder históricamente localizada.

2. NOTAS PROSPECTIVAS PARA HABLAR SOBRE IGLESIA CATÓLICA E HISTORIA DOMINICANA DESDE UN “PRESENTISMO ESTRATÉGICO”

Ciertamente, el estudio de la relación de la Iglesia católica con el poder político en la historia de República Dominicana debe tomar en cuenta las relaciones coloniales que perviven en el ethos político dominicano hasta el presente y que se ven radicalmente cuestionadas por los cambios de modernización cultural y globalización capitalista. Sin embargo, el trabajo historiográfico eclesial no debe acometer su tarea de manera lineal, sino de manera “heterológica” (Certeau, 2007, pp. 115-123); es

decir, ha de evitar “rellenar con la propia doctrina” el vacío dejado por los actores ya fallecidos, arrogándose la autoridad de hablar en nombre de ellos.

La indagación heterológica puede entenderse, desde el punto de vista socio-eclesial, como el deseo de salir de la “cristiandad colonial” hacia un “cristianismo radical dialógico”. Pero, ¿cuál es la situación actual del catolicismo dominicano en semejante dinámica?

De acuerdo a un esquema típico ideal que se explicará a continuación, el catolicismo dominicano estaría pasando en estos momentos por una etapa de “neocristiandad colonial”, bajo los impulsos de la teología vehiculada por los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Todavía los discursos doctrinales del papa Francisco no logran perforar del todo esta estructura, por estar vinculados básicamente a la “sociedad del espectáculo” (Mella, 2013b), no a cambios de fondo en la estructura eclesial operante. Los rasgos característicos de dicha “neocristiandad colonial” se describirán a seguidas. Pero antes cabe un aclarando sobre otras formas de práctica católica relativamente invisibilizadas por las historias dominicanas de la iglesia. La “neocristiandad colonial” dominante se enfrenta, por un lado, con formas de “cristianismo moderno secular” muy residuales en la realidad social dominicana y, por otro lado, con formas de “cristianismo moderno no-secular” de inspiración pentecostal que están en ascenso.

Estas posiciones básicas (y típico-ideales) del catolicismo actual dominicano pueden explicitarse, con pertinentes aplicaciones, a partir de este cuadro tipológico elaborado por el teólogo español Daniel Izuzquiza (2008, p. 154):

Concepción dualista	Concepción unificada
Respeto autonomía secular (I)	
Moderno	
Cristianismo secular (II)	
“Meta-moderno”	

Cristianismo radical
Rechaza autonomía secular (III)
Anti-moderno
Neo-cristiandad (IV)
Pre-moderno
Cristiandad

Este cuadro se puede utilizar de la siguiente manera. Se debe tomar como un constructo heurístico que recompone el posicionamiento de la Iglesia católica con respecto al Estado y la sociedad a través de los casi 2000 años de su existencia. Se organiza a partir de cruces entre las posiciones descritas en las filas y las columnas. Sin embargo, su esquematismo demanda esbozar posiciones de transición o posiciones que muy posiblemente no se encuentran en el cuadro.

La categoría típico-ideal “neo-cristiandad” corresponde a la práctica eclesial católica predominante en las últimas décadas a escala planetaria. Consiste en un posicionamiento dualista de la Iglesia católica con relación a la realidad secular, al tiempo que no reconoce su autonomía moral. Es un fenómeno que se ha verificado en contexto de modernidad (Ratzinger, 2005, p. 253-254). En ese sentido, lo que los historiadores de la Iglesia en América Latina llaman “cristiandad colonial” (Dussel, 1974, pp. 79-128; Lluberes, 1998, pp. 18-23) puede entenderse como el primer retoño de la “neo-cristiandad” dominicana actual, teniendo en el Regio Patronato su clara expresión ejemplar (ver en ese sentido la argumentación de Pérez Memén, 1984b).

Un paseo por la historia de la Iglesia dominicana, llena de fragilidades institucionales internas, mostrará cómo el Estado ha podido dominarla políticamente en momentos claves, utilizando estrategias similares a los del Patronato Regio, pero al mismo tiempo “reconociendo su superioridad moral” para normar las costumbres de toda la sociedad. En efecto, en más de una ocasión, sobre todo en la Era de Trujillo, la Iglesia católica dominicana ha estado sometida a las políticas de Estado con

finés de control social, pero el Estado le reconocía un papel hegemónico para moralizar a la población en términos exclusivamente religiosos (Sáez, 2008; Alemán, 1974, pp. 120 ss.; Wipfler, 1980, pp. 84-107).

A diferencia de la cristiandad, la neo-cristiandad asume la distinción ontológica entre lo religioso y lo político-social. Para ella, cada una de estas esferas humanas tiene su lógica propia y debe ser identificada y reconocida en su especificidad. Con otras palabras, el César se ocupa de un terreno diferenciado del correspondiente a los servidores sagrados de Dios. Sin embargo, la neo-cristiandad defiende el derecho de la Iglesia católica a ejercer una influencia moral y espiritual sobre todo el cuerpo social moderno, con el objetivo de que la lógica secular se someta a los principios cristianos que son tenidos como los únicos verdaderos porque corresponden a la revelación divina. En esta visión particular, dualista pero negadora de la autonomía moral de la sociedad, la Iglesia no desea verse fusionada institucionalmente con lo político (a diferencia del cesaropapismo de la cristiandad medieval), sino que los gobernantes sigan las enseñanzas de la jerarquía católica en sus decisiones políticas y pidan su bendición para poder cumplir bien con su tarea. En el caso dominicano, la neo-cristiandad puede llamarse “colonial” porque asocia la identidad del Estado nación llamado República Dominicana a “su pasado español y católico” (García Llube- res, 1933).

Esta aspiración de guarda espiritual de la totalidad social por parte de la jerarquía católica implica además un juicio moral fundamentalmente negativo en contra de la modernidad. Según el posicionamiento de neo-cristiandad, la modernidad ha perdido el verdadero sentido de lo humano porque ha eliminado a Dios de su horizonte, basándose erróneamente en un concepto autosuficiente de la razón (Ratzinger, 2005, p. 254). La misión de la Iglesia católica consistiría en algo así como “insuflar alma y espíritu” a la realidad histórica moderna entregada ciegamente a sus propias fuerzas instrumentales. Según

la propuesta “presentista estratégica” que aquí proponemos, la relectura de la identidad histórica dominicana realizada por el Episcopado dominicano en los últimos años corresponde a este enfoque de neo-cristiandad, pero con los rasgos de colonialidad señalados en el párrafo anterior (Mella, 2013a).

El Papa emérito Ratzinger ha sido quizá el mejor representante teológico de esta postura eclesiológica de neo-cristiandad. Lo ha expresado con muchos matices en sus reflexiones teológicas, valiéndose implícitamente del teologúmeno tomista (de orígenes aristotélicos) de la *societas perfecta*:

La eficacia política positiva del cristianismo no está garantizada automáticamente. Esta promesa no le ha sido hecha, cosa que los hombres de la Iglesia deben tener siempre en cuenta en sus actuaciones políticas. De todas maneras, es cierto, sin embargo, que el Estado es una *societas imperfecta*, que tiene que acudir a aquella otra sociedad que puede complementarla y proporcionarle las energías morales que él no puede aportar por sí mismo (Ratzinger, 2005, pp. 234-235).

La finura de Ratzinger le lleva a renunciar a una solución “precristiana” en lo referente a la falta de moral en el Estado moderno (Ratzinger, 2005, pp. 232-236), es decir, a una solución netamente de cristiandad. Sin embargo, dado que en sus reflexiones teológicas “el esplendor de la Verdad” está asociado a una razón abierta a Dios, esboza la siguiente solución ética política para el Estado moderno: “El valor de la racionalidad, que es el valor de aceptar lo imperfecto, tiene necesidad de la promesa cristiana para poder ejercer su propio puesto de gobierno. Esta promesa protege del mito, del entusiasmo y de sus promesas aparentemente racionales” (Ratzinger, 2005, p. 237). Por eso, recalca que “la fe cristiana despierta la conciencia y fundamenta el ethos. (...) El ethos, sin embargo, no se fundamenta por sí mismo. El ethos del racionalismo ilustrado, que mantiene vinculado a nuestros Estados, vive de la influencia póstuma del cristianismo, que le transmitió los fundamentos de su racionalidad y de su estructura interna” (Ratzinger, 2005, pp. 238-239).

En ese tenor, de acuerdo al modelo de neo-cristiandad, solo la Iglesia católica institucional puede considerarse lo más parecido a una *societas perfecta*, a diferencia de lo que se pensaba en la misma Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Por ejemplo, las enseñanzas de León XIII (encíclicas *Inmortale Dei*, de 1885 y *Sapientiae Christiana*, de 1890) también consideraban al Estado como una “sociedad perfecta” junto a la Iglesia institución (para el caso dominicano, ver Sáez, 2005, pp. 100-102). Ya que este cambio de perspectiva teológica ha sido reciente, no puede descartarse que en unos años seamos testigos de otro ajuste en el modo en el que la jerarquía de la Iglesia católica entiende sus relaciones con la sociedad moderna y su organización estatal.

Por eso es posible postular, desde el presentismo estratégico, que algunos sectores de la Iglesia católica dominicana pueden evolucionar hacia una forma de “cristianismo radical” tipificado por Izuzquiza. El mismo se caracteriza por respetar la autonomía de la sociedad y el Estado, pero sin tomar una posición ontológica dualista que consideraría el compromiso político (en el sentido más noble del término) como algo sucio. Ciertamente, en este esquema, “la Iglesia es de este mundo”, pero no pretende imponerse a los demás, sino participar democrática y ecuménicamente desde su propia tradición en la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

Por el momento, como se ha explicado, parece predominar en el catolicismo dominicano la actitud de “neo-cristiandad colonial”, frente a pequeños bolsones, muy reducidos, de cristianismo secular y a crecientes manifestaciones de cristianismo no-secular de tipo pentecostal, que tienden a privatizar el compromiso religioso (ver Lluberes, 2008). La posición esbozada en el párrafo anterior como “cristianismo radical” está aún en sus principios germinales. La propuesta heterológica ayudaría a promover esta posición cristiana radical a través de la reconstrucción de la historiografía dominicana eclesial. Esto contribuiría a replantear la manera en que nos representamos el pasado dominicano y, al hacerlo, a reforzar un *ethos* democrático

laico postsecular (Mella, 2013b) en el conjunto de la sociedad dominicana, tanto en creyentes como en no-creyentes.

3. BREVES REFLEXIONES FINALES

La propuesta de reescribir constantemente la historia de la Iglesia como instancia de poder en el devenir dominicano está orientada a profundizar el ethos democrático del presente, en búsqueda de una auténtica laicidad (Müller, 2013; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 571-572) que no “expulsa la alteridad” (Escobar, 2003, p. 57). Con ese propósito en mente, la diversidad de actores políticos del presente dominicano puede adoptar el “presentismo estratégico” esbozado por Lynn Fendler.

Este presentismo corrige toda forma de “racionalismo histórico”, del cual los modelos historiográficos esbozados en este ensayo no logran salvarse del todo. El “racionalismo histórico” tiene las siguientes características:

- a) Formula interpretaciones a priori epistemológicamente impuestas sobre los fenómenos históricos, ya sea porque comprende el presente como repetición del pasado (modo presentista), o porque sostiene que el presente es totalmente diferente del pasado (modo historicista);
- b) Esencializa metodológicamente los conceptos en la historia (frecuentemente se manifiesta en la forma de asumir linealmente el progreso o la decadencia social);
- c) Construye pedagógicamente el presente como si fuera resultado de o determinado por el pasado. Es decir, a través de su textualización historiográfica promueve el determinismo de la acción y en esa medida conforma personalidades autoritarias y poco dialogantes.

El presentismo estratégico vela por lo que bellamente Hannah Arendt ha denominado fenomenológicamente la “pluralidad” y

la “natalidad”, como fruto de la “acción” política. Arendt piensa que actuar, “en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, [...] poner algo en movimiento” (Arendt, 1993, p. 201). Es decir, lo más característico de la acción radica en la capacidad de renovar las cosas del mundo, o si quisiéramos decirlo con términos físicos contemporáneos, de luchar recurrentemente contra las fuerzas entrópicas del universo. Esto implica toda una manera de entender la política como la capacidad de hacer renacer la vida humana constantemente. Esta fenomenología de la acción, comprometida con lo nuevo por crear, entiende el poder como el resultado de la concertación de la acción a través de la palabra y la acogida de los “recién llegados”, nunca de la imposición del más fuerte. En el horizonte arendtiano, el cultivo de la pluralidad (que no corresponde al mero pluralismo liberal) constituye el dique de contención contra toda forma de totalitarismo social, que se caracteriza paradójicamente por convertir al Estado nación en una forma secular de religión revelada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, 26.
- Alemán, J. L. (1974). “Religión y sociedad dominicana en los años mil novecientos sesenta”. En *Estudios Sociales* 27.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Betances, E. (2009). *La Iglesia Católica y la política del poder en América Latina. El caso dominicano en perspectiva comparada*. Santo Domingo: FUNGLODE.
- Castro Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Certeau, M. de (2007). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Conferencia del Episcopado Dominicano (2007a). *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1955-1990*. Santo Domingo: Banco de Reservas.
- Conferencia del Episcopado Dominicano (2007b). *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1991-1997*. Santo Domingo: Banco de Reservas.
- Conferencia del Episcopado Dominicano (2007c). *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1998-2006*. Santo Domingo: Banco de Reservas.
- Dussel, E. (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona: Nova Terra.
- Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tábula Rasa*, n.1.
- Fendler, L. (2009). “El lado positivo del presentismo. Profesorado”. *Currículum y Formación de Profesorado*, 13.
- García Lluberés, L. (1933). “Influencia de la Iglesia Católica en la formación de la nacionalidad y en la fundación de la República Dominicana”. *Clío*. Revista Bimestre de la Academia Dominicana de la Historia, fasc. 5.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Izuzquiza, D. (2008). *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical*. Santander: Sal Terrae.
- Jiménez, C. & Romero, M. (coords.) (2011). *Quinientos años de lucha por la justicia. Los dominicos y la UASD: juntando el derecho con el hecho*. Santo Domingo: Banco de Reservas.
- Lluberés, A. (1998). *Breve historia de la Iglesia dominicana, 1493-1997*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- . (2008). *Iglesia dominicana, de Meriño a nuestros días. Retos y progresos*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Maldonado Torres, N. (2009). El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. *Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 683-697). México, D. F.: Siglo XXI/CREFAL.

- Mella, Pablo. (2013a). El lenguaje de la conferencia del Episcopado Dominicano (2011-2012). Una propuesta de relectura de la identidad nacional dominicana y latinoamericana en clave de neocristiandad. En Ameigeiras, A. (comp). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO.
- . (2013b). “Catolicismo y esfera pública: revisitando el debate entre Habermas y Ratzinger”. *Temas*, n. 76, 19-25.
- Mena, Miguel D. (2007). *Iglesia, espacio y poder. Santo Domingo (1498-1521) experiencia fundacional del Nuevo Mundo*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- Müller, D. (2013). Un nouveau discours sur la religion est-il nécessaire pour le bien de la laïcité? Réflexions éthiques, théologiques et politiques. *Annali di studi religiosi*, 14, 13-24.
- Perelman, Ch, L.. & Olbrechts-Tyteca (1958/2006). *Tratado de la argumentación*. La nueva retórica. Madrid: Gredos.
- Pérez Memén, F. (1984a). *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700-1853)*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- . (1984b). *La iglesia católica en el pensamiento constitucional dominicano*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Ratzinger, J. (2005). *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sáez, J. L. (2005). “La Iglesia dominicana y el pensamiento liberal del siglo XIX”. *Estudios sociales*, 38 (139), 97-108.
- . (2007a). “Visión de la Iglesia dominicana durante la época colonial (1511-1795)”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 69 (117), 35-54.

- . (2007b). *El quehacer de la Iglesia dominicana (1511-2011). Historia y antología*. Santo Domingo: Dirección General de la Feria del Libro/Amigo del Hogar.
- . (2008). *La sumisión bien pagada. La Iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo, 1930-1961*. Tomo 1. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- Sánchez Cuervo, A. (2007). “El discurso de la igualdad ante los imperativos de la memoria. Aproximaciones desde América”. *Bajo Palabra*. Revista de filosofía, N. 2, 119-129.
- Tejada Yangüela, A. (2010). “Destrujillización inconclusa: el Estado confesional”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 35 (127), 99-162.
- Trigo, P. (2008). *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Miami: Convivium.
- Van Dijk, T. (1999). *El análisis crítico del discurso*. Barcelona, Anthropos.
- . (2009). *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- . (2010). *Estructuras y funciones del discurso y poder. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Wipfler, W. (1980). *Poder, influencia e impotencia. La Iglesia como factor socio-político en República Dominicana*. Santo Domingo: CEPAE.