

La Iglesia católica y la política del
poder en América Latina

**FUNDACIÓN GLOBAL
DEMOCRACIA Y DESARROLLO**

Institución privada sin fines de lucro dedicada a formular propuestas innovadoras de naturaleza estratégica sobre temas de interés nacional, elevar la calidad del debate nacional y elaborar políticas públicas para la gobernabilidad y el desarrollo económico y social del país.

DEMOCRACIA

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA POLÍTICA DEL PODER EN AMÉRICA LATINA

EL CASO DOMINICANO EN PERSPECTIVA COMPARADA

Emelio Betances

E
Editorial
FUNGLÓDE

Betances, Emelio.

La Iglesia Católica y la política del poder en América Latina: el caso dominicano en perspectiva comparada / Emelio Betances. -- Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo — FUNGLODE, 2009.

430 p.

ISBN: 978-9945-590-64-7

1. Iglesia Católica-República Dominicana-Historia. -- 2. Iglesia y Estado-República Dominicana. -- 3. Iglesia católica-República Dominicana.

LC BX 1459 B562i 2009

Dewey 282/.72930904

© Primera edición en inglés, 2007, Rowman and Littlefield

© Primera edición en español, abril de 2009, Fundación Global Democracia y Desarrollo

© Segunda edición, Editorial Funglode, Fundación Global Democracia y Desarrollo, Av. César Nicolás Penson, 141, La Esperilla, Santo Domingo, República Dominicana
Teléfonos: 809 685 9966 exts. 2803 y 2809

www.editorialfunglode.com

Junio de 2017

Título original en inglés: *The Catholic Church and Power Politics in Latin America: The Dominican Case in Comparative Perspective.*

Autor: Emelio Betances

Traducción: Esteban Moore

Ilustración de portada: Miguel Villanueva

Impresión: Serigraf

Impreso en la República Dominicana

*A mi esposa Leticia Aldana de Betances;
a mis hijas Gabrielle y Gisele,
con mucho amor*

Contenido

Lista de cuadros y gráficos	13
Abreviaciones	15
Agradecimientos	19
Prólogo a la primera edición	23
Prólogo a la segunda edición.....	29
Introducción	37
Investigaciones históricas y de las ciencias sociales sobre la Iglesia católica dominicana y el movimiento evangélico.....	41
Perspectivas teóricas sobre religión y política	44
Sumario de los capítulos	56
Capítulo I: Desarrollo de la Iglesia católica dominicana: una perspectiva comparada.....	59
La Iglesia latinoamericana y la política	60
Rupturas Iglesia-Estado.....	62
La Iglesia y la integración con el Estado.....	63
Subordinación de la Iglesia al Estado	64
La Iglesia dominicana bajo la autoridad colonial	65
La Iglesia dominicana bajo la ocupación haitiana, 1822-1844	67
Portes y la construcción de una Iglesia nacional, 1844-1858.....	69
Del gobierno colonial a la crisis institucional, 1861-1884.....	72
Meriño y el desarrollo de un clero dominicano, 1885-1906	75
Nouel y el desarrollo de una Iglesia dependiente, 1906-1931	78
La Iglesia y la dictadura de Trujillo.....	81
El concordato y el fin de la dictadura de Trujillo.....	88
El conflicto entre la Iglesia y Trujillo.....	90
Conclusiones.....	97
Capítulo II: Iglesia y política en cuatro naciones latinoamericanas...	101
La Iglesia y la política en América Latina después del Concilio Vaticano II	102

El papa Juan Pablo II y el giro conservador en la misión de la Iglesia ...	109
Cuatro estudios de la Iglesia católica latinoamericana y la política ...	113
Bolivia	113
Desarrollo y consolidación de la Iglesia en Bolivia	115
La Iglesia boliviana y la política	118
El papel de la Iglesia popular	120
La jerarquía eclesiástica y su papel mediador	125
Guatemala	130
Expansión y consolidación de la Iglesia en Guatemala.....	134
Los sacerdotes de las órdenes religiosas y su trabajo pastoral con los indígenas.....	137
Casariego Acevedo y la división política de la jerarquía eclesiástica.....	140
El resurgimiento y la mediación de la Iglesia en Guatemala.....	141
Nicaragua.....	145
La Iglesia católica y Somoza García.....	147
Expansión institucional de la Iglesia nicaragüense	148
El surgimiento de la Iglesia popular en Nicaragua.....	149
Relaciones Iglesia-Estado: del conflicto a la mediación	152
El Salvador	158
El crecimiento de la Iglesia católica en El Salvador.....	161
La mediación de la Iglesia en política.....	165
Conclusiones.....	169
Capítulo III: En busca de un nuevo papel en la sociedad	173
La Iglesia dominicana y la sociedad postrojillista, 1961-1966	174
La Iglesia y la gestión de Bosch	176
La Revolución dominicana y la intervención estadounidense ..	179
La Iglesia y la Revolución.....	182
Clarizio, la Revolución y la mediación política.....	185
El surgimiento de la Iglesia popular	188
Las monjas católicas y la Revolución	190
La Iglesia y la sociedad posrevolucionaria, 1966-1978.....	192
El régimen de Balaguer, 1966-1978.....	193
La Iglesia y Balaguer	198
La mediación política de Polanco Brito.....	203

El papel de la Iglesia popular	219
Un enfoque distinto de la vida y la política	219
Las comunidades eclesiales de base.....	226
Conclusiones.....	230
Capítulo IV: El mediador por excelencia	233
La transición dominicana a la democracia	234
Cambios económicos en las décadas de 1980 y 1990	236
De la agroexportación a la economía de servicios.....	236
Zonas francas de libre comercio.....	238
Remesas.....	239
El proceso de inclusión/exclusión y las presiones externas sobre el Estado	240
Expansión institucional de la Iglesia nacional	243
La consolidación de la Iglesia nacional.....	244
Programas de educación y bienestar social	250
Educación religiosa.....	250
Educación general	251
Iglesia, partidos políticos en el poder y recursos económicos.....	254
El surgimiento de la Iglesia como mediadora por excelencia.....	261
La Iglesia y la mediación en la República Dominicana	263
Mediación en conflictos electorales	267
La reforma de la ley electoral y las elecciones de 1994.....	269
Conclusiones.....	276
Capítulo V: El desarrollo de una nueva relación con la sociedad....	279
Desarrollo de programas de pastoral social	281
Cáritas Dominicana y el trabajo de pastoral social.....	285
La diócesis de Mao-Montecristi.....	286
La diócesis de La Vega	290
La diócesis de Barahona.....	294
El Centro de Formación Diocesana de Cabral y Lemba	295
La diócesis de San Juan de la Maguana	300
El CEDAIL, trabajo de pastoral social y derechos humanos	306
El CEDAIL, niños indocumentados y construcción de capital social	308

El CEDAIL, inmigración haitiana y derechos humanos.....	312
Conclusiones.....	321

Capítulo VI: Los evangélicos y la política: Desafíos y

oportunidades.....	323
Cambios en el campo religioso en América Latina.....	324
La incorporación de los evangélicos a la política latinoamericana...	325
Los evangélicos y la política en la República Dominicana	327
El telón de fondo histórico del protestantismo dominicano.....	328
Cambios en el campo religioso dominicano	333
El ascenso del evangelismo.....	336
Medición del crecimiento de los evangélicos	338
La incorporación de los evangélicos a la política dominicana.....	345
La incorporación individual de los evangélicos a la política.....	346
Hacia la incorporación institucional de los evangélicos en la política nacional	350
Las instituciones eclesiásticas evangélicas y el proceso político	351
Los partidos políticos y los evangélicos	353
Los evangélicos y la mediación política	356
Los evangélicos y la búsqueda de influencia en la sociedad	357
Los evangélicos y la búsqueda de prerrogativas.....	360
Conclusiones.....	365
Conclusiones generales.....	367
Bibliografía.....	375

Lista de cuadros y gráficos

Cuadros

1.1	Desarrollo del clero en la República Dominicana.....	70
1.2	Fuerza de trabajo pastoral de la Iglesia en la República Dominicana	86
2.1	La jerarquía católica en cinco naciones latinoamericanas	117
2.2	Parroquias de la Iglesia católica en cinco naciones latinoamericanas.....	119
2.3	Instituciones educativas de la Iglesia católica en cinco naciones latinoamericanas.....	120
2.4	La fuerza de trabajo pastoral en cinco naciones latinoamericanas.....	120
4.1	Indicadores de ingresos del Estado por turismo, 1997-2003 (en dólares)	239
4.2	Zonas de libre comercio, remesas y turismo en la República Dominicana (en dólares).....	240
4.3	Clasificación del clero en diocesano/religioso y nacionalidad, 1936-1976	245
4.4	Sacerdotes diocesanos y religiosos por diócesis, 1993-2000 ...	247
4.5	Parroquias administradas por religiosos, 1993	248
4.6	Distribución de sacerdotes diocesanos/religiosos por diócesis y origen nacional en el 2000	249
4.7	Programas educativos y de asistencia social.....	252
4.8	Medios de comunicación y congregaciones religiosas	253
4.9	Construcción y restauración de instituciones católicas realizadas por el Estado dominicano, 1986-1994.....	257
4.10	Partidas presupuestarias del Estado para la Iglesia católica dominicana, 1979-2000 (en dólares).....	260
5.1	Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de Mao-Montecristi.....	289
5.2	Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de La Vega.....	292
5.3	Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de Barahona.....	300

5.4	Inversiones en la diócesis de San Juan de la Maguana, 1992-2001	302
5.5	Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de San Juan de la Maguana.....	304
5.6	Datos recogidos en visitas pastorales de monseñor José Grullón Estrella, diócesis de San Juan de la Maguana, 1997-2002	305
5.7	Programas educacionales y jurídicos del CEDAIL, 2001-2002	311
5.8	Las actividades del CEDAIL en los programas sociales pastorales, 2001-2002	312
5.9	Estimados de la población haitiana y extranjera residente en la República Dominicana, 1991, 1996 y 2003.....	317
6.1	Crecimiento de los evangélicos en la República Dominicana: 1974 y 1988.....	340
6.2	Los evangélicos y la población dominicana: 1974 y 1987.....	341
6.3	Evolución de las confesiones en tres encuestas	341
6.4	Distribución de la población de 15 años en adelante según religión, género y zonas de residencia en la República Dominicana, 2002	342
6.5	Partidas presupuestarias estatales para las instituciones evangélicas dominicanas, 1979-2000 (en dólares estadounidenses).....	362

Gráficos

4.1	Asistencia económica del Estado a la Iglesia católica, 1979-2000	256
5.1	Haitianos deportados de la República Dominicana, 1991-2003	317
6.1	El financiamiento del Estado dominicano a las iglesias evangélicas, 1979-2000.....	363

Abreviaciones

ARENA	Alianza Renovadora Nacional
ASC	Asamblea de la Sociedad Civil
ASC	Acción Social Católica
ASIMILE	Asociación de Ministros Evangélicos
BNV	Banco Nacional de la Vivienda
CEA	Comisión Asesora Electoral
CEA	Consejo Estatal del Azúcar
CEB	Comunidades Eclesiásticas de Base
CED	Conferencia del Episcopado Dominicano
CEDAIL	Centro Dominicano de Asesorías e Investigaciones Legales
CEDES	Conferencia Episcopal de El Salvador
CEG	Conferencia Episcopal de Guatemala
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEN	Conferencia Episcopal de Nicaragua
CFDC	Centro de Formación Diocesana de Cabral
CLAR	Conferencia Latinoamericana de Religiosos
COB	Confederación Obrera Boliviana
CODUE	Confraternidad de Unidad Evangélica
CONE	Consejo Nacional de Educación
CONEDO	Confraternidad Evangélica Dominicana
CONELA	Confraternidad Evangélica Latinoamericana
CONIN	Consejo Nacional de Iglesias Evangélicas
COSDEGUA	Conferencia de Sacerdotes Diocesanos en Guatemala
CPH	Centro de Promoción Humana
CR	Comando Revolucionario

CRS	Catholic Relief Services
CUA	Comando Unificado Antirreeleccionista
DEMOS	Encuesta Nacional de Cultura Política y Democrática
DGM	Dirección General de Migración
DR-CAFTA	Tratado de Libre Comercio para República Dominicana y Centroamérica
ENDESA	Encuesta Demográfica y de Salud
FDR	Frente Democrático Revolucionario
FIP	Fuerza Interamericana de Paz
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
FUNDASEP	Fundación de Desarrollo de Azua, San Juan y Elías Piña
FMI	Fondo Monetario Internacional
IFES	International Foundation for Electoral Systems
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
JCE	Junta Central Electoral
MCC	Movimiento de Cristianos Comprometidos
MNR	Movimiento Nacional Revolucionario
MPD	Movimiento Popular Dominicano
OCSHA	Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana
OEA	Organización de Estados Americanos
ONG	Organización no gubernamental
ORDEN	Organización Democrática Nacional
PPN	Planes pastorales nacionales
PLD	Partido de la Liberación Dominicana
PQD	Partido Quisqueyano Demócrata

PRD	Partido Revolucionario Dominicano
PRSC	Partido Revolucionario Social Cristiano
PUCMM	Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra
UCN	Unión Cívica Nacional
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
ZFLC	Zona Franca de Libre Comercio

Agradecimientos

Escribir un libro es una empresa colectiva en la que de diversa manera participan muchas personas. Muchos amigos y colegas me alentaron y me brindaron su apoyo para que pudiera finalizar este trabajo. José Luis Sáez, Franc Báez Evertsz (fallecido), Cyrus Veesser, Jorge Cela, Hobart Spalding, Barbara Heisler y Carole Bernard leyeron el manuscrito con un ojo crítico y me proporcionaron comentarios agudos que me permitieron realizar significativas mejoras a la versión original. José Luis Sáez, s. j., me dio su apoyo sin igual desde el principio al fin de esta investigación, suministrándome innumerables documentos, estadísticas y contactos en la Iglesia católica. Asimismo, leyó el manuscrito críticamente realizando oportunos e intuitivos comentarios que me ayudaron a desarrollar los aspectos históricos del texto. Mi agradecimiento a Noris Eusebio Pol y Clara Dobarro, quienes trabajaron con mucha dedicación en la elaboración de esta segunda edición.

Bienvenido Álvarez Vega y Adalberto Martínez me abrieron las puertas de la comunidad evangélica y me presentaron a los principales dirigentes de la comunidad y se aseguraron de que dirigentes clave me dieran entrevistas. Además, Álvarez Vega leyó la parte del libro relacionada con el movimiento evangélico, realizando comentarios perceptivos. De igual manera, Alfredo Ossers Vera me entregó una colección

de sus artículos publicados en la prensa dominicana y puso a mi alcance importantes contactos dentro de la comunidad evangélica.

Las conversaciones que mantuve con integrantes de la Iglesia y académicos en la República Dominicana y los Estados Unidos me estimularon a concluir esta investigación. En la República Dominicana deseo expresar mi agradecimiento a la Fundación Global Democracia y Desarrollo por la publicación de la edición dominicana de esta obra. Igualmente doy las gracias a monseñor José Grullón, monseñor Francisco José Arnáiz (fallecido), monseñor Rafael Felipe, monseñor Tomás Jerónimo Abreu y monseñor Antonio Camilo González. Asimismo, agradezco a Roberto Cassá, Rafael Durán, Bienvenido Silfa Cabrera, Mingo Ramírez, Orlando Inoa, Alejandro Jiménez, Margarita Ruiz, Antonio Lluberes, José Núñez, Pablo Mella, Regino Martínez, Pedro Ruquoy, Antonio Fernández, Abraham Apolinario, Tomás Marrero, José Luis Alemán (fallecido), Luisa Campo y Altagracia Contreras. En los Estados Unidos, mi gratitud va dirigida a Edward Brett, Edward Cleary (fallecido), Thomas McNamee (fallecido) y a Bruce Calder, quien leyó el capítulo sobre la Iglesia católica en Bolivia y Centroamérica, y me proporcionó valiosos comentarios que me ayudaron a afinar mi interpretación acerca del papel mediador de la jerarquía eclesiástica en esos países.

Deseo reconocer mi deuda con muchos laicos católicos y dirigentes evangélicos que me brindaron su apoyo durante las investigaciones realizadas en la República Dominicana. En particular le agradezco a Carlos Naveo, Felicia Fermín, Manuel Pérez, Juan Bolívar Díaz, Fausto Rosario Adames, Basilio Cruz, Noemí Méndez, Desiré del Rosario, Plinio Ubiera, Freddy Báez y Rafael Aníbal (Beti) Reyes. Asimismo, agradezco a quienes en la comunidad evangélica me brindaron su valioso tiempo y apoyo en el curso de esta investigación. Muchas gracias a Ezequiel Molina, Reynaldo Aquino, Andrés Rincón, Braulio Portes, Andrés Reyes, Silverio Manuel Bello y Manuel Estrella.

También mi aprecio por la generosidad de la Comisión de Desarrollo Académico del Gettysburg College, que financió mis muchos viajes a la República Dominicana para que pudiera realizar mis investigaciones y traducir esta obra al español. La investigación de campo en

la República Dominicana y Nicaragua me permitió incorporar documentación sustancial a mi texto y también comunicarme con muchas personas en la Iglesia católica y el movimiento evangélico. También agradezco a mis colegas del Departamento de Sociología y del Programa de Estudios Latinoamericanos del Gettysburg College por su generoso apoyo durante mi investigación.

Estoy en deuda con el personal de la Biblioteca del Gettysburg College. Le doy las gracias a Robin Wagner, Susan Roach, Catherine Downton, Lisa McNamee y Nancy Johnson. Mi reconocimiento a James Rutkowski, Kim S. Breighner, Sharon Birch, y Ray Miller, del departamento de tecnología. También agradezco profundamente al personal de la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, de la Universidad Tecnológica de Santo Domingo, de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra de Santiago, de la Universidad Católica Santo Domingo, del Archivo de la Arquidiócesis de Santo Domingo, del Archivo General de la Nación en Santo Domingo y de la Biblioteca de la Universidad Centroamericana en Managua, Nicaragua. Mi gratitud también para el personal del archivo de los siguientes diarios dominicanos: *Hoy*, *El Caribe*, *El Nacional*, *El Siglo* y *Listín Diario*.

Durante mi estadía en Santo Domingo, recibí el generoso apoyo de la familia Báez Rosario. Por lo tanto, mi agradecimiento a doña Olga Rosario de Báez, Dr. Frank Báez Evertsz, Frank Leonardo, Emmanuel, Joana, Rosa Vanessa y Vladimir Caraballo. Todos siempre estuvieron dispuestos a ayudarme durante alguno de los momentos más difíciles de mi trabajo de campo.

Finalmente, expreso mi más grande gratitud y aprecio a Leticia Aldana de Betances, mi esposa, quien me ayudó a ordenar la tediosa documentación estadística, necesaria para sostener mis argumentos. Ella también colaboró conmigo en la preparación del original y en todo momento lo leyó con una actitud crítica. Mi más profundo agradecimiento a mis hijas, Gabrielle Leticia Betances y Gisele Lucie Betances, quienes esperaron pacientemente a que terminara este libro. Por supuesto, tanto los errores como las omisiones son de mi exclusiva propiedad.

Prólogo a la primera edición

Siempre recuerdo como una de esas afirmaciones un poco categóricas –debe ser así para que no las olvidemos– la del famoso bacteriólogo catalán Dr. Jaume Ferran i Clua (1851-1929), que, hablando de la especialización e independencia ya cacareada entonces de las ciencias exactas, llegó a afirmar que «el médico que solo sabe de medicina, ni medicina sabe». Cien años después, al cumplirse en 1951 el primer centenario de su nacimiento, esa afirmación que leí una y otra vez, se podía aplicar a otras ciencias, incluso especulativas, y a la misma historia, y decir con sobrada razón que el historiador que solo sabe de historia, es de temer que ni historia sepa.

Y esa es una ventaja innegable que tiene el autor de este trabajo que hoy está usted a punto de leer. No es historiador, sino sociólogo, pero tiene una ventaja que muchos quisiéramos tener: el punto de vista social o el antropológico e incluso el psicológico, cuando se requiera para entender conflictos de personalidad en un trabajo biográfico. El trabajo del doctor Emelio Betances sobre la Iglesia católica y el poder político en América Latina es, ante todo, un estudio sociológico, pero con una conciencia envidiable de la dimensión histórica. Su recorrido crítico de casi veintidós páginas por el material bibliográfico de quienes han tratado de una manera u otra el papel de la Iglesia católica en la historia social dominicana demuestra esa preocupación suya como

estudioso e investigador de un fenómeno ineludible, y la dimensión que quiere dar a su estudio.

Aunque no pierde nunca por completo la conexión con otros países de América Latina, ante todo Bolivia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala, su interés es, como nos advierte el subtítulo, analizar ante todo el caso dominicano en perspectiva histórica y a modo de comparación. Aunque cada uno de ellos ostenta sus diferencias en el tiempo y en las circunstancias políticas en que ha tenido que sobrevivir, el denominador común de esas iglesias parece ser pasar de una débil posición más evidente en el caso de las dictaduras dinásticas o familiares, incluso con escasez de agentes pastorales, a la aparición de una Iglesia de mayor o menor identidad popular, y por fin a asumir un nuevo papel de mediación, avanzado ya el siglo xx.

Desde aquel dramático careo del 14 de marzo de 1853 en el Congreso Nacional del presidente Pedro Santana, ya con bien visibles ínfulas de dictador vitalicio, con el arzobispo don Tomás de Portes Infante, el autor nos lleva de la mano hasta los lamentables 12 años de la presidencia de Joaquín Balaguer, pasando por la inevitable fricción de aquel noviazgo imposible de la Iglesia con la tiranía familiar, principalmente en los dos años finales de Trujillo (1960-1961).

Es evidente que aquel enfrentamiento de poderes y la nueva relación que la Iglesia mantendría con el naciente Estado, tan propia además del siglo xix, no desaparecerían sin más del escenario social dominicano. Cada gobierno, sabiendo bien con quien tendría que lidiar sin remedio, asumió una u otra política más personal que ideológica. Conscientes de que no era fácil prescindir de su arraigo moral, unos mantendrían una distancia prudencial, mientras que otros tratarían de «comprarla» o al menos tolerarla. En este sentido, no resulta difícil distinguir las «relaciones» o variantes que asumirían Gobiernos de una u otra banda, como el primero de Buenaventura Báez y los de Ignacio María González, Ulises F. Espailat, Fernando A. Meriño, Ulises Heureaux, Ramón Cáceres, y por supuesto los 31 años de los Trujillo.

Siguiendo la línea marcada con el estudio previo de los cuatro países citados, el autor nos señala como uno de los papeles esenciales y

prácticamente definitorios de la Iglesia en la República Dominicana es su misión de mediadora social ideal. De la rival, más o menos fácil de comprar, a ese indeseable enemigo en casa, la Iglesia católica de la República Dominicana ha pasado a ser un elemento de armonía, una mediadora en conflictos, tanto sociales como políticos. Quizás esa misión –no la que asumió en la etapa colonial, por supuesto– se fue definiendo sobre la marcha y, avanzado el siglo XIX o a medida que los tiempos la hacían cambiar su verdadera misión social, nunca al margen de su misión de denuncia. No olvidemos que la Iglesia colonial arrancó en esa nota y en una función que conviene a todos, los antiguos recelosos de un poder social paralelo y los aliados de última hora.

Es obvio que, como el autor explica con todo detalle en el capítulo IV, el nuevo papel de la Iglesia exigió el paso previo del país a un sistema político más cercano a la democracia representativa, al menos *al modo dominicano*. No creo que seamos pocos los que nos permitimos dudar si alguna vez desde el siglo XIX el país estuvo cerca o experimentó al menos la dimensión real de un sistema así, aparte del cacareado modelo que quiere imponernos a todos el vecino del norte de México.

Y bien claro lo expresa el doctor Betances al comienzo del citado capítulo cuando afirma, a modo de resumen, que la debilidad de la «democracia» dominicana, esa «democracia delegada» que tan bien ha definido Guillermo O'Donnell, los cambios socioeconómicos de la década de los años ochenta y otras amenazas menores prepararon el escenario, por decirlo así, para que esta Iglesia se insertara de lleno en el agitado mar de la política y la sociedad dominicana como el mediador *par excellence*.

El paso previo, sin embargo, incluyó el crecimiento numérico de los agentes de pastoral, incluyendo los ministerios laicales; la modernización de su estructura interna, que se había iniciado paulatinamente durante el episcopado del salesiano Ricardo Pittini (1935-1961); la creación de seis nuevas diócesis a partir de 1976 y la erección de una nueva provincia eclesiástica a partir de 1994; y, como es obvio, la consolidación de sus mecanismos de gobierno, como la Conferencia del Episcopado Dominicano y la creación de nuevas comisiones pastorales nacionales y diocesanas.

Esa transición a una democracia más factible a finales de la década de los años setenta y el consiguiente cese de la tensión política, más propia de un gobierno autoritario con un buen lastre de la herencia de las tres décadas de los Trujillo, facilitó sin duda el receso o desahogo para que la Iglesia aprendiera o ensayara mejor su nuevo papel, valida precisamente de su carácter, por lo menos teóricamente, apartidista. Ese nuevo y decisivo papel se manifestó ante todo, según el autor, a raíz del trágico estallido popular del lunes de Pascua de 1984, que tuvo su esperado eco en el Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado del 24 de abril de ese mismo año y en el mensaje sobre el deterioro de la convivencia, sugiriendo precisamente «el diálogo como elemento de convivencia nacional» (21 de enero de 1985). A partir de entonces, no menos de veintidós documentos de una u otra categoría han emanado de la Conferencia del Episcopado Dominicano con respecto a su misión de conciliadora y cuasi árbitro de la vida sociopolítica dominicana.

Aparecerían luego otras frecuentes formas de mediación no menos importantes, como ha ocurrido con los interminables diálogos de sectores sociales o políticos, sin descartar a los rivales, sirviendo de imprescindible anfitriona la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), en sus dos sedes (Santiago y Santo Domingo), e incluso fuera de ellas, como ocurrió con el denominado Diálogo Tripartito entre 1985 y 1988. La misma universidad o su hábil rector, Agripino Núñez Collado, acompañado con frecuencia del entonces obispo auxiliar de Santo Domingo, monseñor Francisco J. Arnáiz, s. j., volverían a ser agentes o promotores de la mediación en los conflictos electorales entre 1986 y 2004, incluyendo aquel indeseable y quizás necesario «pacto por la democracia», que, ante las irregularidades de las elecciones de mayo de 1994, redujo el último período de Joaquín Balaguer a solo dos años.

En resumen, y como apunta el doctor Betances en sus breves conclusiones al terminar el capítulo IV, la diferencia entre la mediación de la Iglesia católica dominicana y otras mediaciones similares en Bolivia y Centroamérica quizás estribe en la calidad y prestigio de los media-

dores ya citados. De este modo, no hemos avanzado tanto desde el careo aquel entre el presidente Santana y el arzobispo Portes, o más tarde entre el padre Meriño y un Santana con pasaporte español, por así decirlo, o más de setenta años después, entre Trujillo y el valiente padre Rafael Castellanos. Seguiría siendo un excelente papel ese de la mediación política, pero sería a base de una persona y no necesariamente de una institución.

Como las personas se agotan o, sin más, dejan de tener la misma influencia o habilidad, sería de esperar que los sucesores de los citados mediadores del siglo xx despertasen en el mundo sociopolítico la misma aceptación y, mejor aún, que fuese la Iglesia dominicana, como institución de prestigio social, y no solo algunos de sus personajes, la que mantuviese esa fuerza mediadora durante el resto del siglo XXI.

José Luis SÁEZ, s. j.
Academia Dominicana de la Historia

Prólogo a la segunda edición

Desde que se publicó la primera edición de este libro en 2009 han ocurrido una serie de acontecimientos importantes en la vida de la Iglesia dominicana. El papa Francisco aceptó la renuncia del cardenal Nicolás de Jesús López Rodríguez y anunció en julio de 2016 su remplazo por monseñor Francisco Osoria Acosta, obispo de la diócesis de San Pedro de Macorís. Este anuncio causó mucha sorpresa en los medios clericales y laicos pues nadie esperaba el nombramiento de Osoria Acosta, un obispo de una diócesis pequeña y pobre, pero, más que todo, identificado con los pobres y, en particular, con los inmigrantes haitianos.

Osoria fue entronizado en la catedral primada de América el 10 de septiembre de 2016. Da la impresión de que la elite política y socioeconómica del país todavía no se recupera de la sorpresa ante el nombramiento del primer arzobispo de piel oscura desde que Cristóbal Colón pisó esta tierra caribeña. Sin embargo, todavía es muy temprano para emitir juicios sobre las labores pastorales y políticas del nuevo arzobispo de Santo Domingo.

Por otro lado, monseñor Agripino Núñez Collado ya no es el rector de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra de Santiago (PUCMM). Aunque reconociendo sus grandes méritos como rector y mediador en la vida nacional, la Conferencia del Episcopado

Dominicano decidió, por unanimidad, relevarlo de sus funciones a partir del 15 de enero de 2015. Núñez Collado fue vicerrector de 1963 a 1970 y rector hasta el año 2015, y utilizó la Universidad como plataforma para lanzar sus actividades de mediación política. Si bien es cierto que ya no ejerce sus funciones en la Universidad, ha seguido desempeñado su papel de mediador en la vida política nacional, aunque ya sin la misma intensidad de otros tiempos. Quizá este sea el caso porque no se avizora ningún sustituto, en vista de que su compañero en asuntos de mediación, monseñor Francisco José Arnaiz, exsecretario de la Conferencia del Episcopado Dominicano, falleció en febrero de 2014, a los 88 años.

El retiro de Núñez Collado es parte de un proceso de renovación del personal de la Iglesia. Los cambios por motivos de edad empezaron en la diócesis de San Francisco de Macorís y luego siguieron en Santiago, Barahona y La Vega. En mayo de 2012, el papa Benedicto XVI nombró obispo al padre Fausto Ramón Mejía Vallejo, exrector de la Universidad Tecnológica del Cibao, en sustitución de monseñor Jesús María de Jesús Moya. En febrero de 2015, el papa Francisco nombró a monseñor Freddy Antonio de Jesús Bretón Martínez, hasta entonces obispo de la diócesis de Baní, en remplazo de monseñor Ramón Benito de la Rosa y Carpio, cuya renuncia fue aceptada por el límite de edad. En su nuevo puesto, monseñor Bretón Martínez también será canciller de la PUCMM. La sede de la diócesis de Baní quedó vacante hasta el 14 de diciembre de 2016, cuando el Vaticano nombró al padre Víctor Masalles obispo de esa diócesis. El papa también nombró al padre Andrés Napoleón Romero Cárdenas obispo de Barahona en remplazo de monseñor Rafael Leónidas Felipe Núñez y al padre Héctor Rafael Rodríguez Rodríguez obispo de La Vega en remplazo de monseñor Camilo González, cuya renuncia fue aceptada por el límite de edad. Ahora bien, después del nombramiento de monseñor Ozoria Acosta como arzobispo de Santo Domingo, el Vaticano llamó a monseñor Felipe Núñez de su retiro para nombrarlo, el 10 de septiembre de 2016, administrador apostólico en la diócesis de San Pedro de Macorís, restituyéndole todos los deberes y poderes de un obispo diocesano.

Por el momento, los cambios de personal no representan cambios significativos en la orientación de la Iglesia y da la impresión que esta seguirá siendo una entidad de personalidades. Con la excepción de monseñor Osoria Acosta, los nuevos obispos tienen un perfil pastoral espiritual y no se percibe que ninguno tenga en mente profundizar la pastoral social o meterse en asuntos que cuestionen el *statu quo*. Si bien es cierto que no hay un bloque sólido en la jerarquía eclesiástica, como en otros tiempos, porque se aprecia cierta diferencia entre algunos obispos en materia de pastoral social y la forma en que la Iglesia debe relacionarse con el Estado y los partidos políticos, cuando se trató el remplazo de Núñez Collado al frente de la PUCMM, actuaron en armonía. Ahora bien, lo que sí es cierto es que todos los prelados enfrentan grandes retos para evangelizar en una sociedad cuyo tejido social está en constantes tensiones derivadas de la aplicación de políticas económicas neoliberales que han profundizado la desigualdad social, y donde la corrupción se ha extendido ampliamente. En su mensaje de febrero de 2012, los obispos reiteraron esta preocupación cuando se refirieron a las campañas electorales y manifestaron:

[...] las ofertas del dinero sucio e ilegal, fruto del narcotráfico internacional, lavado de activos, trata ilícita de personas, venta de armas y demás actividades ilícitas, se convierten en tentaciones atractivas [...] Llama la atención la cuantiosa suma de dinero que ciertas empresas acostumbran a suministrar a líderes y a partidos políticos, a fin de tenerlos de su parte en el momento que alcancen el poder, ya sea para la evasión de impuestos o para la aprobación de leyes que favorezcan unilateralmente sus inversiones (CED, mensaje, 12 de febrero de 2012).

Esta es una denuncia importante y muestra la valentía de los prelados, pero esta lucha no ha podido convertirlos en los abanderados de una nueva ideología que replazce al anticomunismo, la cual permitió que se forjara una alianza con las autoridades civiles para lanzar una cruzada contra todos aquellos que cuestionaran el *statu quo*. La ideología anticomunista se convirtió en un instrumento eficaz para

meterle miedo a una población que desconocía lo que ocurría en los denominados países del bloque soviético. La denuncia del narcotráfico, la desigualdad social y la violación del orden constitucional en sí no constituyen una ideología poderosa que pueda remplazar el mito que se había creado en torno al comunismo. Ni la Iglesia ni las autoridades civiles han podido ajustarse a las nuevas complejidades de un mundo globalizado que no puede, sencillamente, dividirse en dos campos, como se hizo en el pasado reciente. Parece ser que, ante esta difícil situación, la Iglesia ha optado por el pragmatismo a la hora de defender sus principios doctrinales y sus intereses sociopolíticos.

El pragmatismo de la jerarquía eclesiástica se pudo notar en el curso de los debates de la reforma a la Constitución de 2010, cuando la Iglesia expuso su parecer en relación con la posible legalización del aborto. La Iglesia no solo participó en los debates, sino que varios sacerdotes encabezaron marchas que reivindicaban el derecho a la vida. En particular, los manifestantes católicos apoyaban el artículo 30 de la nueva Constitución, que proponía que “el derecho a la vida es inviolable desde la concepción hasta la muerte”, lo que significa que una mujer no podrá legalmente interrumpir su embarazo bajo ninguna circunstancia, incluso si su vida corriera peligro o si el embarazo fue el resultado de una violación sexual. En fin, la Iglesia consiguió lo que quería porque la mayoría de los legisladores decidieron darle su respaldo. Si bien el artículo 30 fue aprobado, el asunto dejó un malestar, pues el 80% de la población estaba de acuerdo en que una mujer pudiese interrumpir su embarazo cuando su vida corriera peligro; solo el 14% de la población creía que la Constitución debía regular el aborto. Aunque la Iglesia tuvo el respaldo de los poderes fácticos, quedó claro que la mayoría de la población no siguió sus enseñanzas y esto afectó su prestigio. En resumidas cuentas, la lucha contra el aborto no se ha podido convertir en una ideología que pueda sustituir al comunismo en una sociedad laica dominada por la ideología neoliberal del “sálvese quien pueda”.

Sin embargo, lo que más ha perjudicado a la Iglesia en los últimos años han sido las acusaciones de violaciones de menores por sa-

cerdotes. El caso más emblemático ha sido la acusación de violación de menores en la República Dominicana al exnuncio apostólico Józef Wesolowski, destituido por el Vaticano. La investigación reveló que el exnuncio llevaba una doble vida. La discusión de este asunto trajo a colación que de 2003 a 2013 se habían hecho públicos al menos seis casos que implicaban a siete representantes de la Iglesia católica. Por razones de acuerdos diplomáticos, la justicia dominicana no pudo extraditar al exnuncio, pero el papa anunció que sería juzgado por el Tribunal de Estado del Vaticano. Sin embargo, esto no se llevó a cabo porque Wesolowski murió el 28 de agosto de 2015 de “causas naturales”, según anunció la Santa Sede.

Por otro lado, el nombramiento hecho por el Vaticano del arzobispo Jude Thaddeus Okolo para reemplazar al exnuncio también ha traído algo de controversia. El nuevo nuncio es africano y es el primero de piel oscura que se nombra en la República Dominicana, un país donde el racismo ocurre en todos los estamentos de la sociedad. Pero este no ha sido el problema principal, sino el revuelo que causó cuando en su calidad de decano del cuerpo diplomático, en enero de 2014, no invitó al exembajador estadounidense, James “Wally” Brewster, a un cóctel en honor al presidente Danilo Medina. Supuestamente, invitar a un embajador homosexual con su pareja habría sido un insulto al presidente de la República. En respuesta a eso, el embajador del Reino Unido le escribió al nuncio para decirle: “Lamento que esta decisión me ha puesto en una posición difícil en relación a mi asistencia al cóctel. Creo que dicha decisión discrimina injustamente a un miembro del cuerpo diplomático, y esto es injustificable” (Carta de Steven Fisher, Acento.com.do, 22 de enero de 2014). La aceptación de un embajador homosexual ha sido difícil para los sectores conservadores de la sociedad, en particular para la jerarquía eclesiástica.

Mientras que la Iglesia jerárquica pierde reputación por la cuestión del aborto, el abuso sexual de menores y el fallido cóctel en honor al presidente, la Iglesia popular, aunque pequeña, ha seguido identificándose con los oprimidos y realizando un gran trabajo de pastoral social. Este es el caso de los sacerdotes jesuitas que trabajan en Solidaridad

Fronteriza (SF) en Dajabón, donde se hace un trabajo de pastoral con todos los pobladores de la región fronteriza norte. Las actividades de SF son parte de un trabajo más amplio del Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes. Asimismo, el trabajo pastoral de monseñor Osoria Acosta con los inmigrantes y dominicanos de ascendencia haitiana era bien conocido. En la ciudad de Santo Domingo se conoce el trabajo pastoral del Centro Bonó, que durante muchos años ha trabajado con los moradores barriales y formó parte de la lucha por el 4% del producto interno bruto para la educación preuniversitaria. Además, este centro ha ayudado a desarrollar una red de solidaridad con los dominicanos de ascendencia haitiana que fueron despojados de su ciudadanía por la sentencia 168/13 del Tribunal Constitucional. Lo mismo se podría decir del Centro Dominicano de Asesorías e Investigaciones Legales (CEDAIL), una de las primeras entidades católicas en solidarizarse con los inmigrantes haitianos y que opera en todas las diócesis, dando apoyo legal a los programas de pastoral social. En el mismo lugar, quizás como innovación, se podría mencionar la obra, que en conjunto con el Arzobispado de Santo Domingo, realiza el Centro Materno Infantil o Pastoral Materno Infantil, creado el 21 de enero de 2005 por el padre José Navarro García, s. j.

Más recientemente, en el período 2012-2014, con el apoyo de monseñor Camilo González, a la sazón obispo de la diócesis de La Vega, el padre Rogelio Cruz y otros sacerdotes de dicha diócesis se pusieron al frente de la lucha por la creación del parque Loma Miranda y, aunque no consiguieron su objetivo porque el presidente Medina, en septiembre de 2014, vetó la ley que lo crearía, concientizaron a la población sobre los daños ambientales causados por la minería a cielo abierto.

Finalmente, en las páginas de este libro el lector podrá encontrar que la Iglesia católica es una institución compleja en la cual se albergan diversas visiones eclesiócristianas que muchas veces entran en conflicto con las relaciones que se debe mantener con el Estado y la sociedad. La forma en que estas visiones interactúen influirá en la manera en que la Iglesia desempeñe su misión evangelizadora y dé apoyo a la

construcción de una sociedad abierta y democrática. He corregido, y aumentado levemente esta nueva edición, pero en lo sustancial la obra no se ha modificado.

Emelio BETANCES
Catedrático de Sociología y Estudios Latinoamericanos
Gettysburg College, Pensilvania

Mayo de 2017

Introducción

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 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 acogió la política de manera que transformó a la Iglesia en un sujeto sociopolítico que atraviesa toda la sociedad.

La relación política entre la Iglesia y los Estados latinoamericanos comenzó en los primeros años de la conquista y la colonización de América Latina, emprendida por los reinos de España y Portugal. Estos reinos 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 en el siglo xix y, a pesar de las interrupciones producidas en algunos países, continuó durante el siglo xx hasta la actualidad.

Aunque en el pasado existieron sectores de la Iglesia que se interesaron en diversas cuestiones que involucraban aspectos de la justicia social, no fue hasta la década de los sesenta, luego del Concilio Vaticano II y de las conferencias episcopales de Medellín, Colombia (1968) y Puebla, México (1979) cuando pequeños grupos de hombres del clero y mujeres comenzaron a cuestionar los lazos históricos entre la Iglesia católica y los Estados latinoamericanos. La jerarquía católica realizó el Concilio Vaticano II en Roma entre 1962 y 1965 con el objeto de poner al día a la Iglesia respecto a los cambios en el mundo contemporáneo. El Concilio Vaticano II reconoció los derechos inalienables de los seres humanos: la libre expresión, la elección de aquellos que habrán de gobernarlos y de la forma de gobierno que ejercerá la autoridad sobre ellos. Estas cuestiones parecían apropiadas para Europa, pero cuando los obispos latinoamericanos las sacaron a la luz pública, adquirieron un significado distinto, pues la mayoría de los países de la región estaban gobernados por regímenes militares y éstos no mostraban ningún respeto por el imperio de la ley. Las conferencias episcopales de Medellín y Puebla proporcionaron la justificación ideológica para la teología de la liberación, para una Iglesia popular y para aquellos integrantes de la corriente dominante del clero identificados con la reforma y la modernización. A diferencia de Europa, en América Latina, la Iglesia tenía la necesidad de tratar la problemática de la justicia social, las violaciones a los derechos humanos y una extendida y extrema pobreza. En el contexto de la represión militar, la Iglesia se transformó, en muchas instancias, en «la voz de los que no tienen voz».

La transición de regímenes militares a gobiernos democráticos en la década de los ochenta creó condiciones sociales y políticas totalmente diferentes para la Iglesia latinoamericana. El fin de los regímenes militares redujo las flagrantes violaciones a los derechos humanos y la represión política en la mayoría de estos países. La Iglesia ya no necesitaba ser la «voz de aquellos que no tienen voz» pues, exceptuando a Centroamérica y Perú, el imperio de la ley estaba floreciendo progresivamente en la región. El resultado de estos ajustes fue que la Iglesia se introdujo en el ámbito de la mediación política. Los gobiernos y

sus opositores políticos les solicitaron a los representantes de la Iglesia que mediaran en sus conflictos políticos y, en ocasiones, eso es lo que hicieron. No obstante, el grueso de las mediaciones tendía a ocurrir en países con instituciones cuya estructura política adolecía de debilidad y que se hallaban sometidos a severas crisis políticas. Estas circunstancias políticas le ofrecieron a la Iglesia la oportunidad de participar en el proceso de transición hacia la democracia, como un sujeto relevante que sostenía su imparcialidad en sociedades atravesadas por el conflicto.

Este estudio examina el papel de la Iglesia católica¹ en un contexto de cambio social y político en la República Dominicana; un caso ejemplar entre los países con instituciones políticas débiles, donde los dignatarios de la Iglesia han tenido una importante actuación en la mediación en conflictos políticos. El caso dominicano es similar a los de Bolivia, Guatemala, Nicaragua y el Salvador, donde fuerzas revolucionarias enfrentaron sistemas políticos opresivos y las respectivas iglesias nacionales de signo conservador intentaron amoldarse a este nuevo escenario a través de la mediación entre los gobiernos y sus opositores políticos.

En todas las instancias, los sujetos políticos convocaron al clero católico para mediar en tiempos de crisis políticas, pero solo en la República Dominicana la mediación se ha transformado en lo que parece ser una característica permanente del sistema político.

¿Qué factores hacen de esta, en apariencia, una experiencia única en América Latina?

¿Cómo ha cambiado la Iglesia dominicana a medida que ha intentado tratar los desafíos democráticos?

¹ Es importante aclarar lo que entiendo por «la Iglesia» al comienzo de esta introducción. Siguiendo a Thomas Bruneau (1974, 1), la Iglesia es definida por «cuatro componentes estrechamente interrelacionados: un mensaje, una institución y sus relaciones con la Iglesia universal y el Estado». Esta investigación enfocará principalmente las relaciones de la Iglesia con el Estado, pero también, cuando sea apropiado, destacará el papel de la Iglesia universal o el Vaticano en la vida de la Iglesia latinoamericana y, en particular, de la Iglesia dominicana.

En esta obra se argumenta que el régimen autoritario de Joaquín Balaguer (1966-1978) fue un sujeto importante que distingue a la República Dominicana de Bolivia y Centroamérica. La intervención estadounidense de 1965 destruyó estratégicamente las fuerzas revolucionarias dominicanas, lo que diferencia al país de Bolivia y Centroamérica, donde estas fuerzas continúan siendo, al día de hoy, sujetos políticos decisivos. Estados Unidos instaló a Balaguer en el poder y le prestó la ayuda necesaria para que este impusiera el Estado autoritario. Balaguer logró desarrollar una relación estable con la Iglesia, la cual se transformó en un elemento de cohesión social y político. La República Dominicana no experimentó largas guerras civiles como las de Centroamérica, ni regímenes militares como lo hiciera Bolivia en los setenta y en los primeros años de la década de los ochenta, ni debió enfrentar fuertes movimientos populares surgidos del seno de la Iglesia. Balaguer produjo en la República Dominicana un cierto grado de estabilidad política, pero su régimen bloqueó el desarrollo de instituciones políticas, y los efectos de esto persistieron en el proceso de transición a la democracia.

La transición democrática en los ochenta produjo nuevos desafíos a la Iglesia católica y a la clase política dominicana. El primer reto importante fue el de ofrecer una mediación política imparcial durante el proceso. La mediación política fue uno de los aspectos centrales de las relaciones entre el Estado y la Iglesia durante los 12 años de Balaguer en el Gobierno y, subsecuentemente, una característica perdurable en este sistema político. El segundo desafío significativo para la Iglesia fue el de reconstruir sus relaciones con los integrantes de las clases más bajas de la sociedad: los cambios socioeconómicos habían excluido a la mayoría de la población de los beneficios de la modernización capitalista, dejándolos en la pobreza más humillante. ¿Cómo hizo la Iglesia para enfrentar esta situación mientras colaboraba en la creación de consenso, en tanto mediadora, respecto de las diferencias surgidas en el sistema político?

Expongo en estas páginas que los programas pastorales sociales de la Iglesia se convirtieron en el sostén esencial en la construcción de

una fuerte relación con las clases bajas, consolidando asimismo su credibilidad y legitimidad ante la sociedad. El tercer reto en importancia lo constituía el movimiento evangélico.² Este no representaba simplemente una competencia religiosa para la Iglesia católica, sino también un desafío político, pues los nuevos líderes religiosos deseaban integrarse al sistema político nacional. ¿Cómo han respondido la clase política y la Iglesia católica ante el desafío que representaba el movimiento evangélico en la República Dominicana? Creo que la élite política ha llevado a cabo los ajustes necesarios para incorporar a los evangélicos al sistema político y, contrariamente a las expectativas, la Iglesia católica ha aprendido a colaborar con ellos en la mediación política y las catástrofes naturales, pero manteniendo una separación en lo que respecta a sus programas pastorales y litúrgicos.

INVESTIGACIONES HISTÓRICAS Y DE LAS CIENCIAS SOCIALES SOBRE LA IGLESIA CATÓLICA DOMINICANA Y EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO

La mayoría de las investigaciones disponibles acerca de la Iglesia dominicana han sido realizadas por historiadores. Existen dos escuelas que guían el trabajo de los historiadores dedicados a la vida de la Iglesia dominicana: la tradicional y la moderna. Ambas enfocan las relaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, observan la interacción formal entre dos entidades institucionales y también la actividad desarrollada por sus representantes oficiales. Los estudios históricos tradicionales

² Utilizaré el término *evangélico* para referirme a una amplia gama de protestantes. Sin embargo, los dividiré en dos grupos: los protestantes históricos y los evangélicos o pentecostales. El término *protestante histórico* es utilizado para señalar las principales iglesias que se establecieron en América Latina en el siglo XIX y a principios del XX. Estas iglesias generalmente seguían la orientación teológica de sus iglesias madre en Europa y en los Estados Unidos. El término *evangélico* o *pentecostal* se refiere a «formas extáticas de protestantismo definidas en relación con los dones especiales otorgados por el Espíritu Santo. En tanto que solo una minoría de los misioneros estadounidenses son pentecostales, la mayoría de los evangélicos latinoamericanos lo son» (Stoll, 1990, 4). En todo caso, la mayoría de los pentecostales en América Latina se refieren a sí mismos como *evangélicos*. Utilizaré este término (evangélico) para referirme a este movimiento religioso.

incluyen la obra anecdótica de Carlos Nouel (1913, 1914), de monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito (1948, 1970c, 1981), de Vetilio Alfau Durán (1975), de monseñor Juan Félix Pepén (1954, 2003) y de Leonidas García Lluberés (1934). Nouel, Polanco Brito y Alfau Durán se ocupan fundamentalmente de la historia institucional y de las relaciones formales entre la Iglesia y el Estado. Pepén y García Lluberés enfocan su atención sobre las influencias de la Iglesia. Ellos se interesan en aquello que Pepén denominó «la cohesión espiritual de la nación». En su ensayo, García Lluberés presta una particular atención a las influencias de la Iglesia en el desarrollo de una conciencia nacional y del clero en la lucha por la independencia. Los trabajos de los historiadores tradicionales proveen el trasfondo histórico, el cual es de suma utilidad para comprender el rol de la Iglesia en la sociedad dominicana.

A diferencia de la escuela tradicional, la historiografía moderna se ha propuesto analizar y evaluar la interacción de la Iglesia con su medio. Frank Moya Pons escribió un valioso ensayo (1973) en el que desarrolló un esquema para la periodización de la historia de la Iglesia y ofrece una valiosa síntesis desde la época de la conquista hasta la caída de Trujillo en 1961. Fernando Pérez Memén (1984) es el autor de una voluminosa historia que se extiende desde 1700 hasta 1853. Pérez Memén desarrolla su trabajo a partir de la obra de los historiadores tradicionales, quienes se interesaban por la historia formal de la institución, haciendo la salvedad de que él revela cuidadosamente las relaciones del Estado y la Iglesia en su contexto nacional e internacional. Este autor recurrió nuevamente a esta perspectiva (1985) para estudiar las relaciones entre la Iglesia católica y la dictadura de Trujillo (1930-1961). Luis Martínez (1995) amplió este enfoque analizando la cuestión de la nacionalidad a mediados del siglo XIX. Antonio Lluberés, s. j. (1998), también sigue el mismo sendero, pero nos entrega una historia de la Iglesia dominicana desde 1493 hasta 1997 y complementa su trabajo con una antología que incluye 140 documentos históricos preparada por José Luis Sáez, s. j. Lluberés organizó su libro a partir de una variedad de proyectos eclesiásticos que intentaron consolidar la Iglesia nacional.

José Luis Sáez es el más destacado de los historiadores de la Iglesia en la República Dominicana. Su obra monumental se extiende desde el período colonial y llega hasta el presente. La temática de su trabajo incluye la vida religiosa (1979), Iglesia y esclavitud (1994), Iglesia y salud (1996a), historia eclesiástica (1996b) y las biografías de personalidades del clero (1996a, 1999, 2001, 2002). Sáez incluye notablemente en cada uno de sus libros una antología de los documentos utilizados. A diferencia de la mayoría de los historiadores, cuya actividad enfoca la historia de la época colonial y del siglo XIX, Sáez escribió una historia en dos volúmenes de la Compañía de Jesús en la República Dominicana (1988, 1990). En ellos nos ofrece la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado a través de un análisis de las misiones de la Compañía de Jesús, tanto en la educación religiosa como en la laica. Las investigaciones de Sáez revelan que estas relaciones en algunos momentos se tornaron conflictivas, particularmente en lo que se refiere a financiación de la educación y la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, enmarca la mayor parte de sus investigaciones dentro del contexto de Iglesia-Estado y reconoce la necesidad de estudiar la Iglesia en relación con el medio social y político y no solo en referencia a las relaciones interinstitucionales. En esta obra se tomarán sus significativos aportes como base para el estudio de la Iglesia católica dominicana.

Las investigaciones de los científicos sociales han realizado una modesta contribución al estudio de la religión y la política en la República Dominicana. Howard Wiarda (1965) examinó el modo en que la Iglesia reaccionó a los cambios revolucionarios luego de la caída del régimen de Trujillo y mostró que aún no estaba preparada para acoger la democracia. José Luis Alemán, s. j. (1982) propuso que la Iglesia cesa en sus intentos de legitimar los cambios sociales y políticos, y en cambio elige al campesinado como su clientela favorita. Contrariamente, mi investigación sugiere que la Iglesia nunca dejó de constituirse en una de las fuentes de la legitimación de los cambios políticos y sociales, ni fijó permanentemente su interés en el campesinado mientras la sociedad dominicana cambiaba drásticamente durante los años setenta.

William Wipfler (1980) y Margarita Ruiz Bergés (1987) examinaron la Iglesia como un sujeto sociopolítico en la sociedad. Estos autores profundizaron significativamente nuestro entendimiento de la adaptación de la Iglesia en un medio político cambiante.

A pesar de que la literatura existente sobre el movimiento evangélico en la República Dominicana es algo limitada, en la actualidad se están desarrollando una serie de obras especializadas al respecto en América Latina. En lo que atañe a la República Dominicana, los trabajos históricos de mayor importancia acerca del protestantismo incluyen a los siguientes autores: William Wipfler (1966), Emilio Rodríguez Demorizi (1973), George Lockward (1982), Israel Brito (1978) y Harry Hoetink (1994). En lo que respecta al movimiento evangélico en sí mismo, solo he hallado los trabajos de Bienvenido Álvarez Vega (1996) y Marcos Villamán (1993). Álvarez Vega analiza el trasfondo histórico del movimiento evangélico y Villamán realiza un análisis social del surgimiento del movimiento evangélico.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

Mi comprensión de la religión y la política en América Latina ha sido moldeada por cuatro poderosos enfoques teóricos: análisis institucional; la teoría de Fierre Bourdieu sobre el campo religioso; la noción de la mutación del campo religioso en Jean-Fierre Bastian, y la teoría marxista de la economía mundial. De diferentes modos, estos me permitieron desarrollar una perspectiva coherente para entender las relaciones entre la religión organizada y la política.

Los estudiosos identificados con el análisis institucional han buscado una explicación para la contradictoria dinámica entre religión y política. Este punto de vista ha sido muy influyente en los estudios sobre religión y política en América Latina. Ivan Vallier (1970) y Thomas Bruneau (1974, 1982) fueron pioneros del análisis institucional en su estudio de la Iglesia latinoamericana.

Según Bruneau, el fin de toda institución es el de definir su relación con su medio ambiente. Los objetivos nos informan acerca del lugar

de la institución en la sociedad y qué es lo que se espera que esta haga por la sociedad en la que se inserta. El objetivo de la Iglesia es influir sobre individuos y sociedades enteras. Por objetivo entendemos que la Iglesia propone una orientación específica y directa a los individuos y al conjunto de las sociedades. Esta «marca» el objeto de influencia con el mensaje de Cristo. La influencia, en este sentido, es la capacidad por medio de la cual un sujeto realiza un acto de una manera en que no lo haría ordinariamente (Bruneau 1974, 3).

Scott Mainwaring es crítico respecto del análisis institucional, pues este tiende a reducir las motivaciones de la Iglesia a la mera defensa de sus influencias. Sugiere:

La mayor parte de los análisis organizacionales han subestimado los conflictos entre diferentes conceptos de objetivos institucionales, distintos modelos³ de Iglesia. La defensa de los intereses de la Iglesia incluye objetivos potencialmente contradictorios como los de alentar la presencia masiva en misa, la lucha contra el comunismo, la lucha por la justicia social y el de tener una relación cercana con la élite (Mainwaring 1986, 4).

Para Mainwaring, objetivos tales como la expansión institucional, posición económica, o influencia sobre las élites y el Estado son objetivos *instrumentales* que la Iglesia no debería perseguir. Argumenta que «los enfoques organizacionales tienden a confundir estos objetivos instrumentales con el objetivo final de la Iglesia, ignorando la posibilidad de que ciertos modelos de Iglesia podrían optar por la no defensa de algunos de estos «intereses» (1986, 5-6). A modo de ejemplo, cualquier modelo en particular u orientación dentro de la Iglesia podría elegir una alianza con la élite mientras otro podría optar por acercarse a los oprimidos. Este ha sido el caso del movimiento de la Iglesia popular en América Latina. Mainwaring concluye que en el seno de la Iglesia existen muchas perspectivas en conflicto respecto de los intereses de la

³ Por el bien de la claridad, utilizaré el término *orientación* o *perspectiva eclesial* de la Iglesia, en lugar de *modelos de Iglesia*, utilizado por Mainwaring.

institución. Por lo tanto, dependiendo de la orientación de un sector del clero en particular, los intereses de la Iglesia podrán ser percibidos esencialmente como buenos o malos.

Mainwaring nos propone que analicemos a la Iglesia como un sujeto político con una relativa autonomía respecto de la estructura de clase y del Estado. Comparte un terreno conceptual común con pensadores marxistas como Louis Althusser (1971), Antonio Gramsci (1971) y Otto Maduro (1980). Sus preocupaciones incluyen: «(a) el modo en que la Iglesia responde a los cambios en la estructura de clases, conflictos, e ideologías y (b) el modo en que las prácticas religiosas y su discurso afectan la conciencia de las clases sociales». Pero está más interesado «en la manera que las instituciones religiosas responden ante el conflicto político y el cambio social» (Mainwaring 1986, 13-14). Mainwaring admite que, bajo ciertas circunstancias, las instituciones refuerzan o desafían estructuras de dominación, tal como lo proponen los marxistas, pero se niega a ver a estas instituciones religiosas o a las militares como expresiones de una clase social. Por el contrario, recomienda el concepto de modelo u orientación de la Iglesia para examinar la relación entre religión y política. El concepto de modelo de Iglesia u orientación «sugiere que el punto inicial para comprender la política de la Iglesia debe basarse en su concepción de su misión. La manera en que la Iglesia interviene en el campo político depende fundamentalmente del modo en que percibe su misión religiosa. De acuerdo con este enfoque debemos observar los objetivos de la Iglesia como los entienden sus dirigentes» (1986, 7). Algunos líderes de la Iglesia pueden poner énfasis en la misión religiosa, mientras otros enfatizarán las dimensiones sociales o políticas de su misión. Estas perspectivas diferentes, por supuesto, no modifican la misión de la Iglesia, pero las luchas políticas generan nuevos conceptos acerca de la sociedad y del papel de la Iglesia en ella.

Las orientaciones predominantes en la Iglesia de América Latina incluyen la cristiandad, la nueva cristiandad, la modernización y la liberación. La cristiandad se refiere a una perspectiva «integradora» de la Iglesia, donde los poderes «espiritual» y «temporal» se fusionan al igual que en la Edad Media o en el período colonial de América Latina.

El término *nueva cristiandad* designa una visión de la Iglesia que apunta a recuperar el mundo para «nuestro señor Jesucristo» y a recristianizar sociedades que se han ido laicizando cada vez más. La nueva cristiandad, orientación dominante en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, prosperó bajo la protección del Estado combatiendo la laicización, el protestantismo y el comunismo. Por consiguiente, el Estado debía asegurar que la Iglesia recibiera tantos privilegios como le fuera posible brindarle para ejercer su influencia en la sociedad. En los años cincuenta, la estrategia de la nueva cristiandad fue la de los tradicionalistas y como tal continuó promocionando la influencia de la Iglesia en la sociedad.

La orientación modernizadora, que Mainwaring llama *de los conservadores modernizantes*, compartió con los tradicionalistas la preocupación por la necesaria unidad, la autoridad de los obispos, la construcción de la comunidad, la fraternidad y un sentido de pertenencia, pero, no obstante, tenía una mentalidad más abierta y reconocía que la Iglesia tenía la necesidad de realizar su misión con mayor eficacia. Sugería no comprometerse directamente con la política partidaria y sí favorecer la mediación en los conflictos sociales y políticos.

En contraste con esa visión, la orientación liberadora, denominada *reformista* por Mainwaring, impulsaba la idea del compromiso político como uno de los requisitos de la fe cristiana para enfrentar las injusticias sociales y la pobreza. A diferencia de las orientaciones tradicionalistas y modernizadoras, que tenían un mayor interés en preservar la obediencia jerárquica, la orientación liberadora puso el acento en la noción de Iglesia como pueblo de Dios (Mainwaring 1986, 37-42). Estas orientaciones de la Iglesia proveen amplias visiones eclesiológicas en lo que concierne al trabajo pastoral, tanto en su dimensión humana como espiritual. Obviamente, estas orientaciones no son las únicas que existen en el seno de la Iglesia, pero nos brindan un sentido de las perspectivas en conflicto respecto de la relación de la Iglesia con la sociedad laica.

Las orientaciones tradicionalista, modernizante y liberadora resultan de suma utilidad para estudiar la Iglesia en los años sesenta y setenta. En estas dos décadas la oposición a las dictaduras militares se

radicalizó y sectores influyentes dentro de la Iglesia adoptaron posiciones políticas extendidas *vis-à-vis* de la represión y la justicia social.

La teología de la liberación y la Iglesia popular promovieron estos nuevos procesos en Brasil, Chile, Nicaragua, Bolivia y El Salvador. Contrariamente, en la República Dominicana la teología de la liberación y la Iglesia popular no lograron concitar el apoyo de un gran número de seguidores, en parte porque la Iglesia dominicana era muy conservadora y la mayoría de los sacerdotes que llegaron al país huyendo de la Revolución cubana intensificaron la posición conservadora del clero dominicano. El resultado fue que las orientaciones tradicional y modernizante fueron las tendencias preponderantes en las décadas de los sesenta y setenta.

En los ochenta y los noventa, las orientaciones tradicional, modernizante y de liberación sufrieron cambios significativos, pues la política en América Latina perdió su componente radical al tiempo que se producía la transición hacia la democracia. Asimismo, las cambiantes políticas conservadoras del Vaticano disminuyeron su apoyo a la teología de la liberación y a la Iglesia popular. Las vertientes tradicional y modernizadora se fusionaron en una corriente neoconservadora, que propone participar en la mediación como una vía para reincorporar la Iglesia a las realidades políticas surgidas a partir del proceso de transición hacia la democracia en los años ochenta. El desplazamiento conservador del Vaticano redujo significativamente la cantidad de obispos que brindaban su apoyo a la orientación liberadora y a la Iglesia popular; por lo tanto, si no han sido marginadas totalmente, al menos ya no se hallan en el centro de la escena. La exitosa reincorporación de la Iglesia en el panorama político convirtió a la orientación neoconservadora en la fuerza hegemónica dentro de la Iglesia latinoamericana. En los ochenta y los noventa, la Iglesia dominicana reflejó la realidad más amplia de la Iglesia latinoamericana.

Las orientaciones de Mainwaring respecto de su perspectiva de la Iglesia nos permiten captar la cambiante dinámica entre la religión y la política. Sin embargo, no nos dicen mucho acerca de la cambiante dinámica del campo religioso en sí. Por ejemplo, ¿por qué el evangelis-

mo protestante ha protagonizado un veloz crecimiento en las últimas cuatro décadas? ¿Cuáles son las consecuencias de este nuevo proceso en la religión y la política? Si el protestantismo evangélico señala el fin del monopolio de la hegemonía del catolicismo en el campo religioso, ¿cuáles serían las implicancias en la relación entre religión y política?

Dos importantes escuelas de pensamiento han emergido en la literatura para explicar el crecimiento del movimiento evangélico en América Latina. La primera de ellas sugiere que los evangélicos latinoamericanos son, en realidad, una expresión de la continuación de la efervescencia protestante que ocurre en el «contexto de civilizaciones rivales». Este continuo ocurre en tres etapas u olas: puritanismo, metodismo y pentecostalismo. Su comienzo se remonta al metodismo inglés del siglo XVIII y al pentecostalismo estadounidense del siglo XX. Después de la primera expansión, la segunda ola se extendió a América Latina a comienzos de los siglos XIX y XX. Los evangélicos latinoamericanos protagonizan el tercer movimiento u ola de la expansión y dominación de un territorio otrora dominado por el catolicismo. Para David Martin, la explosión evangélica en América Latina corporiza la vitalidad de la cultura religiosa protestante. La ola evangélica simboliza la premisa de la reforma religiosa en América Latina con consecuencias políticas y sociales en el largo plazo. Según Martin, «metodismo y pentecostalismo por igual construyen modelos de equidad, fraternidad y pacificación en el enclave religioso de la cultura [...] [los que] [...] son sociológicamente cónsonos con las formas de gobierno democráticas y aportan parte de la base cultural popular sobre las cuales esas formas de gobierno podrán sostenerse» (Martin 1990, 22).

Martin se explaya sobre las conclusiones alcanzadas por Emilio Willems, quien escribió sobre Brasil y Chile a comienzos de los sesenta. Willems concluye que los evangélicos difunden las virtudes protestantes –disciplina, frugalidad, honestidad y sobriedad– contribuyendo a revolucionar la cultura. A pesar de una extendida pobreza en su medio, él se convenció de que su nuevo estilo de vida –trabajo duro y ahorro–, además de la eliminación del alcohol, la promiscuidad sexual y el juego, alentaría a los evangélicos a aspirar al estatus de clase media.

Reconocía, no obstante, la operatividad de dos principios opuestos en las sectas pentecostales (o evangélicas), uno «democrático y el otro «autoritario». Estos principios tienden a emerger en períodos de conflicto y palabras tales como *caudillo*⁴ y *cacique*⁵ son utilizadas libremente para referirse a la actitud de los pastores. No obstante, Willems reduce la importancia de estos conflictos cuando enfatiza que las congregaciones propician el desarrollo de valores democráticos. La congregación «minimiza la distancia social entre los miembros comunes y el pastor, entre el laicado y el clero. Es un modo institucionalizado de mantener la autoridad dentro del grupo en un estado de flujo constante» (Willems 1967, 139). Willems era entusiasta acerca de las posibilidades de los evangélicos, a pesar de que el movimiento estaba en su infancia. Escribiendo en los noventa, David Stoll se hace eco de las palabras de Willems cuando escribe que «los evangélicos protestantes le están dando a América Latina una nueva forma de organización social y un nuevo modo de expresar sus esperanzas» (Stoll 1990, 331). Para concluir, Martin, Willems y Stoll tienden a considerar a los evangélicos como una fuerza modernizante para el desarrollo capitalista y la democracia liberal.

Contrariamente, la segunda escuela explica el crecimiento de los evangélicos en términos de los cambios producidos en el campo religioso en América Latina antes que en una continuidad del protestantismo histórico. Jean-Pierre Bastian (1992) cree que los evangélicos protestantes emergieron debido a las mutaciones dramáticas de la cultura popular religiosa en América Latina.

La actual efervescencia heterodoxa religiosa en América Latina no es otra cosa que la reorganización de la «religión popular», es decir, catolicismo rural sin sacerdotes. Por lo tanto, en lugar de hablar acerca del protestantismo, nos debemos preguntar si el protestantismo latinoamericano, existente hace más de un siglo, no ha experimentado una mutación. Esta mutación es la suma total de un campo religioso que estalló a medida que

⁴ Dirigente regional o nacional que ejerce el poder total sobre sus subordinados.

⁵ Dirigente local que ejerce el poder sobre sus subordinados.

fue liberado por las transformaciones sociales y económicas que fueron impuestas a las sociedades a partir de los años sesenta (Bastian 1992, 329).

En el contexto de las mutaciones del campo religioso latinoamericano, hemos advertido una mezcla e inculturación del evangelismo protestante que impregna las prácticas y los valores del catolicismo popular. El evangelismo protestante acoge la totalidad de la cultura latinoamericana con todas sus implicancias.

Bastian desarrolla su trabajo basándose en la primera etapa de la obra de Christian Lalive d'Épinay (1969), quien entendió las sectarias sociedades protestantes como contrasociedades que reconstruyeron el modelo de *la hacienda*⁶ dentro de las iglesias protestantes. Lalive d'Épinay concluye:

El pentecostalismo [...] impulsa la reconstitución de la gran familia representada en la hacienda; valida relaciones personales otorgándoles una dimensión fraternal, exaltando su finalidad [...] Simboliza la vieja imagen del *patrón*⁷ remplazando la fe en la obediencia por la obediencia en la fe, en este proceso le otorga nueva vida a una relación de dependencia, la que es el eje primario de una comunidad naciente (Lalive d'Épinay 1969, 83-88).

A diferencia de Martin, Willems y Stoll, Bastian nota que en la actualidad la mayoría de las iglesias evangélicas tienen líderes que son jefes, dueños, caciques y caudillos de un movimiento religioso creado por ellos mismos y transmitido de padre a hijo, constituyendo un modelo de reproducción patrimonial y nepotístico. De acuerdo con Bastian, es esta adaptación y la transformación socioeconómica de la región la que explica el éxito de la religión evangélica en América Latina. En estos términos, contrariamente a la interpretación de Stoll de que «América Latina se está haciendo protestante», el protestantismo está adoptando formas latinoamericanas. En lugar de promover modos de «igualdad,

⁶ Propiedad de grandes dimensiones en América Latina.

⁷ Persona con poder y autoridad.

fraternidad, pacificación» (Martin) o de «minimizar la distancia social» (Willems), los evangélicos adoptan las formas más autoritarias de la cultura latinoamericana.

El debate acerca de los drásticos cambios que han tenido lugar en el campo religioso latinoamericano y, si estos cambios fortalecerán los valores democráticos o los valores autoritarios, aún se halla abierto. Es difícil establecer si las iglesias evangélicas serán las abanderadas del desarrollo capitalista y la democracia liberal, como lo percibía Max Weber en los comienzos del capitalismo en Europa Occidental. Ni es necesariamente el caso de que, debido al autoritarismo de la cultura religiosa popular en América Latina, no se pueda desarrollar exitosamente en la región alguna forma de democracia liberal. A pesar de estas deficiencias, el debate respecto del crecimiento e implicancias políticas de los evangélicos es de utilidad para enmarcar el análisis de sus relaciones con la política. Nos fuerza a examinar mínimamente cómo las consecuencias políticas de los cambios sucedidos en el campo religioso se relacionan con el poder político.

Sería erróneo, entonces, estudiar la religión y la política en América Latina sin tomar en consideración los cambios drásticos que han ocurrido en el campo religioso. Por lo tanto, propongo ampliar el análisis institucional de Mainwaring y combinarlo con la teoría de Bourdieu del campo religioso, la noción de mutación del campo religioso de Bastian y la teoría marxista de la economía mundial, para explicar el protagonismo de la Iglesia católica en la política y la emergencia del movimiento evangélico en la escena principal de la política.

Para Bourdieu, el campo religioso es un espacio separado dentro del espacio social. Por lo tanto, es posible establecer posiciones, relaciones y actividades que pueden ser diferenciadas dentro del espacio social. En este sentido, podríamos referirnos, entre otros, a los campos religioso, económico y político. El campo religioso es el espacio teórico donde podemos reconstruir la lógica de intervención entre agentes institucionales que producen y distribuyen bienes simbólicos de salvación. Una dinámica de oferta y demanda emerge, donde las personas pueden «comprar» bienes simbólicos de salvación. Los agentes e instituciones

que producen bienes de salvación se internan en una competencia por el capital y el poder religioso en campos religiosos históricamente determinados. También inician una competencia con otros campos del espacio social. Por ejemplo, es notable la relación entre el poder político y religioso. Bourdieu señala:

La estructura de las relaciones entre el campo religioso y el del poder requieren, en cada coyuntura, la configuración de una estructura de relaciones constitutivas del campo religioso. El campo religioso satisface una función externa de legitimación del orden establecido, en tanto el mantenimiento del orden simbólico contribuya directamente al mantenimiento del orden político [...] La función propia [del campo religioso] es la de contribuir imponiendo, inculcando esquemas de percepción, pensamiento y acción objetiva, acordados con las estructuras políticas (Bourdieu 1971, 328-29).

La relación establecida entre la Iglesia en el campo religioso y las diferentes fracciones de las clases dominantes en el campo político le permite a la Iglesia contribuir al mantenimiento del orden religioso y político. No obstante, esta relación complementaria no excluye tensiones y conflictos entre ambos campos. Dependiendo de circunstancias históricas, Iglesia y Estado pueden complementarse mutuamente, establecen concordatos para legalizar sus relaciones o podrán enfrentar conflictos debido a que los diversos acuerdos inhiben la influencia de la Iglesia en la sociedad.

Mientras que el concepto de campos religiosos nos permite entender la lógica entre los agentes religiosos y las instituciones públicas, la noción de mutación en el campo religioso ilumina nuestro entendimiento de América Latina, donde la modernidad liberal no se estableció en base a una reforma religiosa que con el tiempo posibilitaría la mutación de las mentalidades corporativas. Esto explicaría por qué una forma oligárquica de liberalismo, populismo neocorporativo y caudillismo⁸ siguió

⁸ Se refiere a un conjunto de relaciones personales, patrón-cliente, de dominación-sumisión y el deseo común de obtener poder político o riquezas. El caudillismo prospera

a las reformas liberales del siglo xix. Los liberales latinoamericanos no podían reconciliar el catolicismo conservador con la modernidad liberal y con el tiempo terminaron aceptándolo. Asimismo, el evangelismo en el siglo xx sigue los pasos del catolicismo popular en América Latina y adopta muchas de sus tradiciones autoritarias. Los conceptos de campo religioso y mutación del campo religioso abren nuevas oportunidades para comprender la dialéctica emergente entre religión y política al tiempo que nuevos agentes aparecen en el mercado religioso. Estos nuevos agentes aportan un mayor grado de pluralismo cultural y, como tales, ejercen una considerable influencia sobre la sociedad y la política.

Los cambios en el campo religioso se producen en un contexto de transformación de la economía y la política en el mundo. La teoría de la economía mundial nos puede ayudar a explicar el medio en el cual se producen las transformaciones en el campo religioso. Esta teoría establece que, iniciándose el siglo xvi, una economía mundial capitalista comenzó a desarrollarse y, desde entonces hasta el presente, las sociedades dejaron de ser entidades aisladas e integraron un creciente e interdependiente sistema mundial. Los límites de la economía mundial incluían originalmente la mayor parte de Europa y América Latina, pero subsecuentemente se extendieron a todo el planeta (Wallerstein 1974). En palabras de Wallerstein:

Asumo que esta totalidad es un sistema, es decir, que ha sido relativamente autónomo de fuerzas exteriores; o para decirlo de otra manera, que sus patrones pueden explicarse ampliamente en términos de sus dinámicas internas. Asumo que es un sistema histórico, en otras palabras, que ha nacido, se ha desarrollado, y que algún día cesará en su existencia (a través de su propia desintegración o de su transformación fundamental). Asumo finalmente que es la dinámica del sistema mismo la que explica sus cambiantes características históricas. Por ello, en tanto es un sistema,

en un contexto donde los medios institucionalizados para la alternancia del poder político –sucesión de los cargos públicos– son deficientes o inexistentes.

posee estructuras, y estas estructuras se manifiestan a sí mismas en ritmos cíclicos, es decir, mecanismos que reflejan y aseguran patrones repetitivos (Wallerstein 2003, 448).

El sistema económico mundial modifica profundamente todos los aspectos de la sociedad. La teoría de la economía mundial recomienda estudiar el cambio social en el contexto de la dinámica introducida por el capitalismo moderno. A pesar de que la teoría de referencia tiende a poner énfasis en los factores económicos, nos proporciona un sólido marco teórico con el cual podemos examinar las relaciones entre religión y política. Además, postula que los cambios abruptos en la economía mundial proveen el contexto para la interacción entre los campos religioso y político. Ciertamente, una cuidadosa aplicación de la teoría maestra de Wallerstein puede arrojar luz sobre los cambios radicales en la economía en la República Dominicana y en otros lugares de América Latina en los últimos cincuenta años. Esta investigación seguirá las recomendaciones de la teoría de la economía mundial en lo que se refiere a las cuestiones del cambio económico, pero tenderá a privilegiar el análisis de los efectos de los cambios económicos sobre el Estado. Definirá al Estado como la alianza, el «pacto de dominación» básico, y el ente del que emanan aquellas normas que garantizan la preeminencia de las clases dirigentes sobre los sectores subordinados de la sociedad. Trazaré una distinción entre el Estado y el régimen político. El régimen político refiere a «normas formales que vinculan a las instituciones políticas centrales (el Poder Legislativo con el Ejecutivo, el Ejecutivo con el Judicial, y el sistema de partidos políticos con todos ellos) al igual que las cuestiones de la naturaleza política que yace entre ciudadanos y dirigentes» (Cardoso 1979, 38). Las instituciones religiosas, católicas y evangélicas, operan en el contexto de la dinámica cambiante del Estado al tiempo que persiguen ejercer su influencia en el campo religioso.

Durante el proceso de redacción de este libro, dependí de fuentes de informaciones primarias y secundarias, en los Estados Unidos y en la República Dominicana. Como dominicano, me he beneficiado del contacto directo con el país, lo que me ha posibilitado construir *in situ*

una perspectiva interior sobre el desarrollo de los diversos aspectos culturales, sociales y políticos. En el transcurso de los últimos 14 años, he realizado viajes anuales y he permanecido allí los cinco últimos veranos realizando investigaciones de campo sobre religión y política. He recorrido las nueve diócesis y las dos archidiócesis de la Iglesia dominicana, donde entrevisté a los obispos y arzobispos, así como a más de 70 sacerdotes, monjas y laicos.⁹ Estas visitas me familiarizaron con el trabajo pastoral y social de la Iglesia y los desafíos del movimiento evangélico. Para ampliar mi perspectiva, realicé entrevistas a 25 pastores evangélicos, incluyendo a dirigentes nacionales de la religión evangélica.

Asimismo examiné los diarios y revistas más importantes, al igual que las publicaciones católicas y evangélicas, e intercambié opiniones acerca de mi proyecto con importantes estudiosos, católicos y evangélicos, de la República Dominicana. Es más, trabajé en la biblioteca personal de monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito y examiné una colección de artículos periodísticos relacionados con la mediación política de la Iglesia que se conservan en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra. Lo que surgió de esta investigación no es la historia de las relaciones entre religión y política, pero sí una interpretación de la Iglesia católica en un medio político cambiante.

SUMARIO DE LOS CAPÍTULOS

El texto contiene seis capítulos y una conclusión. El capítulo I ofrece el contexto comparativo e histórico de la Iglesia en América Latina en los siglos XIX y XX y luego registra lo sucedido en la Iglesia dominicana en el período 1844-1961. Analiza varios intentos por construir una Iglesia nacional siguiendo los lineamientos de la orientación de la nueva cristiandad y propone que la Iglesia dominicana es un caso ejemplar de una Iglesia subordinada al Estado.

⁹ Ver referencias para el listado de todas las entrevistas que realicé con dirigentes católicos y evangélicos.

El capítulo II presenta a las iglesias nacionales de Bolivia, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Examina casos ejemplares de mediación política en países en los que existen instituciones democráticas débiles. Argumento aquí que el clero identificado con el enfoque modernizador en esas iglesias tendió a promover y participar en la mediación política como un medio para fomentar la transición a la democracia y reacomodar la nueva situación política.

En el capítulo III regreso a la República Dominicana para explicar cómo respondió la Iglesia a los cambios sociales y políticos y cómo se reintegró a la sociedad en el período posttrujillista. Se muestra que a través de la mediación política la Iglesia se convirtió en un factor de cohesión que ayudó a consolidar el régimen autoritario de Joaquín Balaguer.

El capítulo IV observa el contexto en el cual la Iglesia dominicana consolida su protagonismo como mediadora y expone que, como en Bolivia y Centroamérica, el enfoque modernizador se fusiona con las fuerzas conservadoras tradicionales, conformando una Iglesia de orientación neoconservadora que promueve la democracia liberal y la mediación política como el mejor mecanismo para resolver los conflictos.

El capítulo V analiza los programas de la pastoral social de la Iglesia dominicana como un intento para realizar su misión evangelizadora, pero también como un instrumento para reconstruir sus lazos con los integrantes de los sectores bajos de la sociedad y reforzar su legitimidad en la sociedad. El texto argumenta que el conjunto de la Iglesia está de acuerdo con el enfoque social pastoral, pero que aquellos que lo promueven están históricamente identificados con las orientaciones modernizadora y liberadora.

El capítulo VI explora la emergencia y la integración política del movimiento evangélico en América Latina y, en particular, en la República Dominicana, y afirma que los evangélicos son un competidor para la Iglesia católica en el campo de la religión, recursos financieros y mediación política.

La conclusión propone que en el futuro cercano las instituciones, tanto católicas como evangélicas, tendrán papeles de importancia en

la sociedad y la política. La debilidad de la democracia dominicana y la incapacidad de los partidos políticos para alcanzar acuerdos significativos en lo que respecta a reformas políticas y económicas que puedan sostenerse en el tiempo, hace necesaria la presencia del clero para mediar en los conflictos políticos. Estas circunstancias han creado la oportunidad para la completa reintegración de la Iglesia católica y del movimiento evangélico como instituciones fundamentales de la sociedad.

Capítulo I

DESARROLLO DE LA IGLESIA CATÓLICA DOMINICANA: UNA PERSPECTIVA COMPARADA

La Iglesia católica dominicana comparte con las iglesias católicas de América Latina una historia similar en lo que se refiere al desarrollo de su relación con la política. En este sentido, una perspectiva histórica comparada es de suma utilidad para comprender el papel de la Iglesia en la sociedad. Esta nos permite comprender las diferencias y las similitudes en la región, y ver cómo la Iglesia dominicana se ajusta al patrón general de las políticas eclesiales en la región. Por lo tanto, este capítulo comienza colocando a la Iglesia dominicana en el contexto de la Iglesia y política en América Latina. Luego explora el desarrollo de la Iglesia desde la independencia en 1844 hasta el fin de la dictadura de Rafael Trujillo en 1961. El núcleo del primer capítulo examina la política de la Iglesia observando las gestiones eclesísticas de Tomás Portes (1848-1858), Fernando A. Meriño (1885-1906), Alejandro Nouel (1906-1931) y Ricardo Pittini (1935-1961). Posteriormente analiza la consolidación institucional de la Iglesia durante la dictadura de Trujillo y la subsiguiente crisis política. En el análisis se expone que, a pesar de su debilidad institucional, la Iglesia sirvió como un factor de cohesión social y política en los siglos XIX y XX.

LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y LA POLÍTICA

La relación de la Iglesia católica con la política latinoamericana es de antigua data; se remonta a la Conquista, se extiende a través del período colonial y sufre cambios estructurales significativos como consecuencia del proceso de independencia de España y Portugal que afecta a la región (ca. 1820). A pesar de los cambios políticos que resultan de la ruptura de los lazos coloniales, el legado del colonialismo da el tono a las relaciones Iglesia-Estado en los siglos XIX y XX. Como consecuencia de ello, la presencia de la Iglesia es importante en el proceso político que culminaría con la independencia y la creación de las nuevas repúblicas.

La jerarquía de la Iglesia durante la lucha por la independencia estuvo del lado de la Corona de España; posteriormente daría su apoyo a las facciones políticas conservadoras que tomaron el poder, luego de los movimientos independistas, en los primeros años de la década que comienza en 1820. No obstante, un número pequeño de sacerdotes influyentes en la sociedad no siguieron a la jerarquía y se unieron al movimiento por la independencia. Por ejemplo, este fue el caso de Miguel Hidalgo y José María Morelos, que dirigieron el movimiento por la independencia en México. La Iglesia se opuso al liberalismo en América Latina en el siglo XIX y se resistió a su progenie política entre la que se encuentra el socialismo y el comunismo. La oposición de la Iglesia se debió a que el programa liberal perseguía reducir el poder de esta. Los liberales del siglo XIX deseaban separar la Iglesia del Estado e impedir su acceso a recursos públicos. Durante ese tiempo, un reducido pero activo grupo de sacerdotes y monjas apoyaron los movimientos sociales y políticos cuyo fin era derrocar a los regímenes autoritarios. Estos sucesos políticos ocurridos en los siglos XIX y XX ponen de manifiesto que la Iglesia no era una institución monolítica, sino más bien un organismo en el que se amparaban diversas perspectivas eclesiológicas y políticas. No obstante, en América Latina la orientación de nueva cristiandad se transformó en la fuerza hegemónica y el clero aceptó subordinarse al Estado como un medio adecuado para obtener recursos financieros a cambio de las bendiciones de la Iglesia.

A medida que la Iglesia confrontaba los ataques del liberalismo, permaneció confinada a una visión de nueva cristiandad del mundo. Este legado persistió en América Latina, donde los españoles y portugueses forjaron nuevas sociedades que imitaban culturas europeas. De este modo, la Iglesia latinoamericana evolucionó conjuntamente con el aparato del Estado colonial, convirtiéndose en uno de los pilares principales de la sociedad. Sin embargo, cuando en el siglo XIX América Latina rompió sus lazos coloniales con España (1810-1824) y Portugal (1822) y creó nuevos estados nación, la orientación de cristiandad comenzó su declinación. En el transcurso del siglo XIX intentó recuperar su antiguo estatus en la sociedad y reconstituir sus relaciones con los Estados latinoamericanos, pero no podía hacer retroceder el devenir la historia; en su lugar, modificó su visión de cristiandad transformándola en una visión de nueva cristiandad del mundo.

El proceso de recristianización de la sociedad comenzó en la parte final del siglo XIX, pero no floreció ni dio sus frutos hasta la década de los veinte (Mainwaring 1986, 25-42). Mientras realizaba esas reclamaciones en el campo ideológico, la jerarquía católica construyó alianzas con regímenes conservadores. Los conservadores protegieron a la Iglesia y la ayudaron a ejercer su control sobre el sistema educativo, los programas de bienestar social, el bautismo, los entierros y la moralidad. A cambio, la Iglesia legitimó la autoridad de Gobiernos conservadores, sin considerar el grado de opresión ejercido por estos. Una relación de conveniencia con dirigentes autoritarios se fue desarrollando en el tiempo mientras la Iglesia ejecutaba su orientación de nueva cristiandad del mundo. La jerarquía católica no percibía las relaciones con las élites económicas y sociales o el Estado como políticas, sino como una proyección natural de su perspectiva religiosa sobre el mundo y la vida.

El patrón de la participación de la jerarquía de la Iglesia en la política latinoamericana varía significativamente a lo largo de la región. Podemos destacar al menos tres tipos de patrones en América Latina: rupturas Iglesia-Estado, integración Iglesia-Estado y subordinación de la Iglesia al Estado. Por rupturas Iglesia-Estado entiendo la abolición de los privilegios de la Iglesia; libertad de culto y de prensa; matrimonio

civil y divorcio; registros civiles laicos, cementerios y educación; supresión de las órdenes religiosas, incluidas las contemplativas. En contraste, la integración de la Iglesia se refiere a una situación donde esta es un elemento esencial del orden social y tiene un papel importante en varios aspectos de la vida. La integración de Iglesia y Estado es la orientación del ideal tradicional de cristiandad, opuesto a la nueva cristiandad, donde la Iglesia se adapta, en lugar de enfrentarlas, a las autoridades civiles. La subordinación de la Iglesia al Estado se refiere a una condición en la cual ella es muy pobre y débil estructuralmente y necesita del apoyo económico del Estado para llevar adelante su misión. En estas circunstancias, la Iglesia busca ejecutar una orientación de nueva cristiandad, con ella intenta adaptarse al orden político dominante.

RUPTURAS IGLESIA-ESTADO

México, Cuba, Guatemala y Chile son casos en los cuales las relaciones Iglesia-Estado sufrieron rupturas. En México, Benito Juárez restringió las prerrogativas de la Iglesia y rompió los lazos diplomáticos con el Vaticano (1858). La Iglesia había sido una aliada central de las fuerzas conservadoras responsables de la pérdida de la mitad del territorio mexicano en la guerra Estados Unidos-México (1846-1848). México no reanudaría su relación diplomática con el Vaticano hasta los primeros años de la década de 1990. Paralelamente, en Guatemala, el régimen liberal de Justo Rufino Barrios (1871) expulsó a los jesuitas y al obispo, y redujo el poder de la Iglesia restringiendo el apoyo económico del Estado y prohibiendo las procesiones religiosas públicas. Barrios incluso visitó los Estados Unidos para invitar a pastores protestantes a predicar en su país. En 1887, el general Manuel Lisandro Barilla, sucesor de Barrios, fue más allá, prohibiendo la entrada de clérigos extranjeros al país. El Gobierno expulsó al arzobispo y no le permitió regresar hasta 1897. Las tensiones Iglesia-Estado se aquietaron durante dos décadas pero se reencendieron en 1920 cuando el general José María Orellana renovó su campaña anticlerical y obligó al arzobispo a marchar hacia el exilio.

En 1925, los liberales llegaron al poder en Chile y comenzaron a separar la Iglesia del Estado, buscando reducir su influencia. La Iglesia y los Gobiernos conservadores mantenían relaciones tan estrechas en Chile que la Iglesia tenía el poder de veto sobre los presidentes conservadores. Los liberales anticlericales siempre habían querido terminar este tipo de relación (Stewart-Gambino 1992, 13-26).

En Cuba, la revolución socialista ocurrida en 1959 eliminó completamente la influencia de la Iglesia. La Revolución no solo expulsó a los sacerdotes que apoyaron la contrarrevolución, también redujo la presencia de la Iglesia en su conjunto en Cuba. La oposición de la Iglesia al Gobierno fue igualmente fuerte y no sería hasta 1968 cuando esta publicaría una carta pastoral criticando el bloqueo económico estadounidense de la isla, cuando comenzó a reconocer que los cristianos estaban participando junto al Estado en la promoción del desarrollo (Dussel 1992, 421-24).

LA IGLESIA Y LA INTEGRACIÓN CON EL ESTADO

El de Colombia es el único caso de integración de la Iglesia. En Colombia, el conflicto político entre los liberales y los conservadores produjo el legado de una duradera relación entre la Iglesia y el Estado. Después de un largo período de los liberales al frente de la gestión del Estado (1848-1887), los conservadores tomaron el poder y gobernaron hasta 1930. Durante este período firmaron un concordato con el Vaticano en 1887 que reguló las relaciones Iglesia-Estado y transformó a la Iglesia en un elemento esencial del orden político. La Iglesia fue uno de los pilares de la sociedad, situación que perduraría después de que los liberales derrocaron a los conservadores en 1930.

En lo que respecta al concordato, este estipulaba que la religión católica debía ser enseñada en todos los niveles educativos. La Iglesia estaba a cargo del registro de los recién nacidos y los registros parroquiales eran considerados más importantes que los registros civiles. El Gobierno otorgó la gestión de todos los cementerios a las autoridades religiosas. El «divorcio civil no existía y el matrimonio civil para los católicos bautizados estaba sujeto a una declaración pública, en la

cual se debía hacer abandono de la fe. Estas declaraciones, se suponía, debían ser hechas en presencia de un juez, dadas a conocer públicamente y comunicadas al obispo» (Levine 1981, 70).

A pesar del levantamiento liberal de 1948, cuando la Iglesia fue atacada en todo el territorio nacional, e incluso el palacio del arzobispo en Bogotá fue incendiado, el regreso de los liberales al poder en 1960 no redujo el protagonismo de la Iglesia en la vida cotidiana de Colombia. De hecho, la Iglesia renegoció el concordato de 1887 en 1973, pero el único cambio significativo fue la posibilidad del divorcio civil sin la necesidad de realizar una apostasía en público. No obstante, ya en los años cincuenta, la Iglesia se había retirado casi por completo de la política partidaria y había comenzado a poner énfasis en la necesidad de lograr la unidad y de poner fin a la violencia que había llegado a niveles dramáticos en Colombia durante los siglos XIX y XX. Subsiguientemente, miembros de la Iglesia actuaron como mediadores en los conflictos políticos.

Esta peculiaridad del caso colombiano puede ser explicada por el temprano desarrollo institucional de la Iglesia colombiana. En 1903, la Iglesia en Colombia ya había constituido la Conferencia Nacional de Obispos, una institución que las demás iglesias de América Latina crearían en los años cincuenta. Esta conferencia reunió a obispos de distintas diócesis y les permitió establecer programas pastorales nacionales y crear seminarios para incrementar y educar al clero, al igual que al laicado. En los años cuarenta, la conferencia comenzó a integrar una extendida red de grupos de Acción Social Católica, sindicatos, programas educativos para adultos y otras organizaciones comunitarias. En 1972 ya había creado un secretariado profesional permanente que coordinaba las tareas de todas las diócesis (Levine 1981, 72-74). Estos programas educativos hicieron posible que la Iglesia mantuviera su poderosa influencia sobre el Estado y la sociedad.

SUBORDINACIÓN DE LA IGLESIA AL ESTADO

La subordinación de la Iglesia al Estado es el modelo más común de relaciones Iglesia-Estado en América Latina. En Centroamérica y

América del Sur, con la excepción de Chile y Colombia, la Iglesia se debilitó como consecuencia del período liberal. Esto explica en parte la aceptación de la jerarquía eclesiástica del Estado Novo de Getulio Vargas en Brasil (1930) y el régimen de Juan Domingo Perón (1946) en Argentina. La Iglesia tenía la necesidad de lograr el apoyo de estos regímenes para promover su orientación de nueva cristiandad. En Venezuela, la Iglesia tuvo el papel de un socio menor. De hecho, hasta 1964, el control del Estado era amplio en este país. Por ejemplo, bajo la ley de Patronazgo Eclesiástico de 1824, la Iglesia venezolana no tenía estado jurídico, no le era permitido poseer propiedades, ni podía celebrar contratos de ninguna índole (Levine 1981, 71). En Centroamérica, la Iglesia se hallaba igualmente subordinada a las dictaduras que gobernaron la región en los siglos XIX y XX.

La Iglesia dominicana se ajusta perfectamente a este modelo de subordinación al Estado y refleja la realidad más amplia de aquellas naciones, donde evolucionó de una institución débil a una que necesitaba el apoyo del Estado para llevar adelante su visión de nueva cristiandad del mundo. Examinemos ahora a la Iglesia dominicana para ilustrar el caso de una institución que se constituye siguiendo la orientación de la nueva cristiandad, donde esta se halla subordinada al Estado.

LA IGLESIA DOMINICANA BAJO LA AUTORIDAD COLONIAL

La historia de la Iglesia en la República Dominicana comienza con la conquista y colonización de lo que los europeos llamaron el Nuevo Mundo. Las relaciones de la Iglesia y el Estado fueron establecidas a través de la bula papal *Inter caetera*, expedida en mayo de 1493, poco tiempo después de que Cristóbal Colón regresara a Europa luego de su primer viaje al Nuevo Mundo. Por medio de este documento el papa Alejandro VI le cedía a la Corona española el dominio completo y perpetuo de América. A cambio, España difundiría el catolicismo en el Nuevo Mundo. El 28 de julio de 1508, el papa Julio II expidió la bula *Universalis ecclesiae regiminis*, en la cual otorgaba al rey Fernando y a sus sucesores el derecho de presentarles a Roma candidatos para ocupar

cargos jerárquicos, desde los arzobispos hasta las posiciones inferiores. Este nuevo mecanismo se conoció con el nombre de Real Patronato (Metzler 1991,104-7). Posteriormente, el Real y Supremo Consejo de Indias¹⁰ administró toda su maquinaria. En la práctica el papa le otorgó a la Corona española el control de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

La Iglesia había sido una parte intrincada de la sociedad ibérica, y las autoridades españolas deseaban que esta se desarrollara de igual manera en el Nuevo Mundo. En España, Iglesia, Estado y sociedad se entrelazaban, lo que no significa que la Iglesia tuviera el control de la sociedad. Iglesia y Estado mantenían una relación interdependiente y grupos seculares o agencias utilizaban frecuentemente a este último en su propio provecho (Lockhart and Schwartz 1996,13).

Sin embargo, las circunstancias históricas en el Nuevo Mundo tenían grandes diferencias con la península ibérica, y la Iglesia hubo de adaptarse al nuevo medio social y cultural. Esto incluía, eventualmente, la aceptación de elementos de las religiones autóctonas y africanas, lo cual era difícil para la Iglesia pues no todos dentro de la institución estaban de acuerdo con su cercanía a los conquistadores. Desde un principio, en el proceso de conquista y colonización del Caribe, pequeños pero comprometidos grupos de sacerdotes guiados por los padres Antón de Montesinos y Bartolomé de las Casas protestaron frente a las injusticias cometidas por los españoles contra las poblaciones indígenas. Estas protestas eran seguidas usualmente por una legislación destinada a regular el trato al que eran sometidas las poblaciones indígenas en el Nuevo Mundo. No obstante, un elemento central permaneció sin cambios: el clero católico permanecería estrechamente ligado a la oligarquía colonial española y al Estado que habría de desarrollarse luego de la conquista de las civilizaciones indígenas.

¹⁰ El Real y Supremo Consejo de Indias fue creado en 1524 en respuesta a la expansión de los territorios conquistados por Hernán Cortés y para mejorar la administración central española. Este cuerpo administrativo estaba asentado en España y actuaba como un departamento a cargo de los asuntos de las Indias.

LA IGLESIA DOMINICANA BAJO LA OCUPACIÓN HAITIANA, 1822-1844

La independencia dominicana es un hecho único en América Latina, pues fue obtenida de un Estado caribeño. En primera instancia, los dominicanos se independizaron en 1821 de España, pero el nuevo Estado, denominado Haití Español, no se hallaba preparado para autogobernarse y tuvo que aceptar su anexión a Haití en 1822. No obstante, la participación de la Iglesia en el proceso político fue similar al conjunto de la experiencia latinoamericana. Por ejemplo, la Iglesia se opuso al liberalismo haitiano, que rechazaba la existencia de entidades corporativas. Durante la Ocupación, el Gobierno haitiano confiscó las propiedades de la Iglesia, clausuró la Universidad de Santo Domingo, que había estado bajo la gestión de religiosos, y obligó al clero a acatar la Constitución liberal de Haití (1816).

En 1824, una conspiración inspirada intelectualmente por la Iglesia dominicana contra el Gobierno haitiano fracasó. Ello complicó las relaciones de la Iglesia con el Gobierno y finalmente el obispo Pedro Valera y Jiménez (1809-1830) debió abandonar la isla y dirigirse a Cuba (Henríquez Ureña 1991, 31). Fue esta relación política conflictiva la que llevó a varios miembros del clero a darle su apoyo al movimiento de separación de Santo Domingo de Haití (1838-1844). El vicario general Tomás Portes (1830-1848), sucesor del obispo Valera y Jiménez, no apoyó la independencia. Portes, un hispanófilo, pensaba que se debía restaurar el dominio español, pero debido a su estrecha amistad con el cónsul francés en Santo Domingo y lo incierto de las posibilidades de la restitución de la autoridad española, abrigaba, en apariencia, el deseo de considerar la anexión de la República Dominicana a Francia.

Un grupo de sacerdotes locales compartía las simpatías de Portes por Francia, mientras que otros como Gaspar Hernández (un realista peruano) y Pedro Pamies, un español, permanecieron leales a España. A pesar de estos puntos de vista, muchos sacerdotes de la región del Cibao (norte), en donde existía un decidido apoyo por la independencia, no seguían las ideas políticas del vicario general y brindaban

su aprobación al proceso independentista. Entre aquellos sacerdotes que creían en la independencia se hallaban: Manuel González Regalado, Anselmo Ramírez, Silvestre Núñez, Domingo Solano y Anselmo Rodríguez (Polanco Brito 1980, 22-24). Las divisiones políticas en el seno del clero no fueron obstáculo para que sus integrantes se unieran al movimiento por la independencia, pues la mayoría de ellos se oponía a la versión despótica del liberalismo haitiano.

La participación del clero en el movimiento de la independencia dejó el legado de su influencia en la Constitución de la República Dominicana de 1844. La Asamblea Constituyente tenía 29 miembros, ocho de los cuales eran sacerdotes. De hecho, el presidente de la asamblea, Manuel María Valencia, se consagró sacerdote católico cuatro años más tarde. Los sacerdotes fueron, efectivamente, influyentes en los debates y en la redacción de la primera Constitución dominicana. A modo de ejemplo, la comisión cuya responsabilidad incluía los aspectos ideológicos estaba compuesta por cinco miembros, tres de ellos sacerdotes. Estos sacerdotes tuvieron un importante papel en asegurar que la católica fuera la religión oficial del nuevo Estado independiente. En la actualidad muchos de los símbolos católicos están representados en los símbolos del Estado. El escudo nacional de la República Dominicana incluye la Biblia y la cruz rodeada por las palabras Dios, Patria y Libertad. Es claro el hecho de que el clero legitimó el nacimiento de la nueva nación y su constitución, estableciendo, por lo tanto, una compleja relación política entre el Estado y la Iglesia.

La participación de la Iglesia dominicana en el movimiento emancipatorio refleja la realidad más amplia de la América Latina del siglo XIX. En Brasil, el arzobispo presidió la comisión que redactó la Constitución en 1822. En Ecuador, el obispo de Quito fue elegido presidente de la nueva república. En Centroamérica el clero tuvo un papel activo en las Cortes de Cádiz¹¹ (1812) y más tarde participó en la redacción

¹¹ Las Cortes de Cádiz estaban formadas por juntas provinciales de la resistencia española ante la invasión francesa que había tomado prisionero al rey en 1808. Las Cortes se reunieron en el contexto de las guerras de emancipación hispanoamericana y deseaban

de una Constitución para la región. De los 49 notables invitados a participar de las sesiones, 6 eran hombres de la Iglesia. A pesar de que la independencia dominicana ocurrió unos treinta y dos años más tarde, este proceso tenía semejanzas con el que tuvo lugar en otros lugares de la región y por lo tanto encaja en el patrón general de relaciones de subordinación de Iglesia-Estado.

PORTES Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IGLESIA NACIONAL, 1844-1858

A pesar de la participación de muchos de sus miembros en el movimiento por la independencia y en la redacción de la Constitución, la Iglesia abrigaba su propio proyecto histórico. Este proyecto consistía en la celebración de un sínodo para restablecer la jerarquía, la fundación de un seminario conciliar para la formación de sacerdotes, la promoción de la influencia cultural sobre la sociedad y la organización de la Iglesia de acuerdo a las líneas de pensamiento de la orientación de nueva cristiandad. La importancia de este proyecto no debe ser subestimada. Las ocupaciones francesa y haitiana le habían asestado un duro golpe a la Iglesia y, en consecuencia, esta Iglesia había perdido la base de su sustento económico, su protagonismo en el campo educativo y en los programas de asistencia social. La cantidad de sacerdotes en 1827, 68, era casi la misma que en 1861 (ver cuadro 1.1), el año en el que el país fue anexado por España.

La dirigencia de la Iglesia debió adaptarse a las circunstancias sociales y políticas de la época para implementar su proyecto. Portes estaba preparado para llevar adelante esta decisión política. Puso de lado sus sentimientos políticos hispanófilos y decidió brindarle su apoyo a Pedro Santana, el primer presidente de la República Dominicana (1844-1848). En una carta pastoral emitida en julio de 1844, amenazó

atraer el apoyo de las colonias de Sudamérica para afianzar sus planes imperiales. Esta es la razón por la cual promulgaron una Constitución que declaraba a España y la América española como una sola nación.

con la excomunión a cualquiera que obstruyera el «sabio Gobierno» de Santana (Martínez 1995, 75). Esto explica el porqué de la solicitud de Portes requiriendo apoyo gubernamental para obtener su nombramiento como arzobispo de Santo Domingo, respaldada por las autoridades. El papa Pío IX lo nombró arzobispo en 1848, un hecho que las autoridades nacionales percibieron como el reconocimiento papal a la independencia dominicana.

CUADRO 1.1 Desarrollo del clero en la República Dominicana

Año	Nacidos en el extranjero	Dominicanos	Nacionalidad desconocida	Total
1827*	26	42		68
1861*	17	27	15	69
1884**	23	24		47
1902***	5	58		63
1923***	13	51		64
1936****	43	28		71
1953*****	87	40		127

Fuentes: * Correspondencia privada con José Luis Sáez, s. j., 4 de agosto de 2000, y 10 de marzo de 2000; ** Lluberes (1998, 120); *** Sáez (1979, 76-77); **** Tomé (1963, 712), ***** Instituto Nacional de Pastoral (1993, 360).

A pesar de la inexistencia de un concordato,¹² el arzobispo Portes fundó en 1848, con la asistencia del Estado, el Seminario Conciliar Santo Tomás de Aquino. El Gobierno se comprometió a otorgarle un

¹² Bajo un concordato, el Estado asume la responsabilidad de la protección de la religión, reconoce los derechos de la Iglesia y sostiene económicamente al obispo y a la curia diocesana, al seminario y a los sacerdotes parroquiales. Las naciones latinoamericanas firmaron concordatos con el Vaticano durante los años de Gobiernos conservadores (Guatemala, 1852; Costa Rica, 1852; Nicaragua, 1861; El Salvador, 1862; Haití, 1860, y Colombia, 1887). Sin embargo, la República Dominicana no pudo firmar uno, debido, en parte, a la debilidad de los grupos políticos en el poder, que no tenían mayor interés en firmar un acuerdo con el Vaticano. Estos grupos estaban preocupados por una invasión haitiana. Haití no reconoció la independencia dominicana sino hasta 1856 e invadió la nueva república en varias ocasiones entre 1844 y 1856.

subsidio anual de 12,000 pesos, en aquellos años una suma considerable. La misma provenía del tesoro nacional y le permitió a la Iglesia convertirse en dueña de cuatro de las mejores casas de Santo Domingo, además de lo producido por el Ingenio Frías (una finca cercana a la ciudad). Asimismo le otorgó 12 becas de estudio para estudiantes de cada una de las provincias existentes (Polanco Brito 1948, 30-40; Sáez 1996a, 39-42). El Seminario Conciliar fue la primera institución educativa fundada en el período posindependencia. Allí no solo se brindaría una formación teológica a los futuros sacerdotes, sino que también se enseñaría medicina, humanidades y jurisprudencia. En esa época, el Gobierno dominicano no firmó un concordato con el Vaticano; no obstante, la Iglesia recibió la asistencia económica del Estado.

A pesar del apoyo que el Estado dominicano le brindaba a la Iglesia, no le devolvió las propiedades confiscadas por las autoridades haitianas durante el período de ocupación del país. Esto creó un problema en las relaciones entre ambas entidades. Aunque la Constitución dominicana no era tan estricta como la de Haití, era, no obstante, una Constitución liberal que eliminó capellanías y otras prerrogativas de la Iglesia. El presidente Santana observó que el arzobispo Portes deseaba lograr la autonomía de la Iglesia respecto del Estado. Esta fue la principal fuente de conflictos políticos entre ambos poderes. Santana otorgó concesiones a la Iglesia, abolió el divorcio y declaró la invalidez del matrimonio civil, pero también toleró la presencia de protestantes y judíos. En suma, los gobernantes dominicanos del siglo XIX intervinieron en los asuntos de la Iglesia, limitando sus prerrogativas, pero nunca tuvieron un papel de importancia en estas cuestiones, como las que asumieron otros gobernantes en distintos países de Centroamérica y América del Sur.

Buenaventura Báez (1849-1853) era enemigo político de Santana y, como tal, deseaba lograr el apoyo de la Iglesia, y alentó al arzobispo para que organizara un sínodo diocesano durante su gobierno. En 1851, el arzobispo Portes llevó adelante el VIII Sínodo Diocesano para poner al día a la Iglesia sobre las nuevas circunstancias sociales y políticas de la nación. Al surgir la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado, el clero contó en el Gobierno con funcionarios dispuestos a escucharlo con un

oído comprensivo. Deseando tener una relación amistosa con la Iglesia, Báez abolió aquellos artículos constitucionales y leyes que limitaban las prerrogativas de esta (Pérez Memén 1984, 654). Sin embargo, cuando Santana retornó a la presidencia (1853-1856), convocó al arzobispo al Congreso, donde le solicitó públicamente que jurara su fidelidad a la Constitución de 1844. El arzobispo inició un duelo verbal con el presidente y se negó a prestar juramento. El presidente lo amenazó con el exilio. Disgustado y desmoralizado, Portes instruyó a uno de sus subordinados para que prestara juramento por él (Rodríguez Demorizi 1969, 99-102). Santana entonces restableció los artículos constitucionales y las leyes que regulaban las relaciones de la Iglesia y el Estado.

Debido a la inestabilidad del Estado y a la cambiante fortuna de Báez, quien brindó su apoyo a esta como caudillo político, el proyecto de Portes no produjo resultados significativos. El Gobierno no le devolvió a la Iglesia sus prerrogativas, y en el seminario, durante el período en que Portes ocupó el cargo de arzobispo (1848-1858), solo se graduaron 13 sacerdotes. Portes murió en 1858 y, con él, desapareció un débil proyecto nacional para constituir a la Iglesia en una entidad autónoma.

DEL GOBIERNO COLONIAL A LA CRISIS INSTITUCIONAL, 1861-1884

De 1848 a 1861, la lucha entre Santana y Báez había matizado las actividades políticas. Desde los primeros días de la independencia ambos buscaron el concurso de una potencia extranjera para que se hiciera cargo del nuevo Estado recientemente establecido. Esta búsqueda incluyó a grupos que mostraban su simpatía hacia distintos países: España, Estados Unidos, el Reino Unido y Francia. Estos esfuerzos no tuvieron éxito hasta que los Estados Unidos se vieron envueltos en la Guerra de Secesión (1861-1865). En este contexto, Santana inicia su tercer mandato presidencial (1858-1861) y le solicita a España la anexión. En 1861, cuando España anexó a la República Dominicana, la Iglesia colonial fue restablecida y un español, Bienvenido Monzón, fue nombrado arzobispo de Santo Domingo. Monzón llegó para instaurar nuevamente el orden en una Iglesia donde la jerarquía se hallaba casi

disuelta. Gaspar Hernández, el sucesor de Portes, temiendo la represión por parte de Santana, abandonó el país. Poco tiempo antes de morir delegó sus funciones en el obispo de Curazao, Martin J. Niewindt.¹³

El restablecimiento del Gobierno colonial español en la República Dominicana, en lugar de favorecer la organización institucional de la Iglesia, hizo lo contrario: la debilitó y la dividió. El arzobispo Monzón comenzó una cruzada para colocar tanto al clero como a la población bajo el estricto control disciplinario de la Iglesia. A su arribo a la isla, observó la existencia de logias masónicas, iglesias protestantes, costumbres relajadas entre los sacerdotes y matrimonios ilegítimos (ver capítulo VI). En 1863, emitió una carta pastoral en la que delineó su proyecto apostólico, por el que se prohibía la realización de ceremonias religiosas públicas que no fueran católicas. La estrategia de Monzón fracasó y estimuló la oposición a la gestión española al frente del Estado. Muchos sacerdotes y seminaristas se unieron a los rebeldes que habían estado combatiendo el restablecimiento del orden colonial. El general José de la Gándara, comandante de las fuerzas españolas en Santo Domingo, responsabilizó a Monzón por las dificultades que debía enfrentar en un esfuerzo bélico que los españoles estaban perdiendo. Monzón viajó a España para defender su posición, pero esta ya no podía seguir pagando los costos de la guerra y retiró sus tropas en 1865 (Guerrero Cano 1991, 23-33, 65-89).

Las relaciones Iglesia-Estado se deterioraron luego del retiro de los españoles y la jerarquía nuevamente estuvo a punto de derrumbarse. La inestabilidad política del país era la culpable de esta situación, pues ni los nacionalistas ni los anexionistas estaban en condiciones de mantenerse en el poder por un período de tiempo considerable. Los

¹³ Lo que siguió fue una lucha política entre Santana y el clero acerca de quién debería conducir a la Iglesia dominicana. Calixto Ma. Pina y Fernando A. Meriño dirigieron la Iglesia durante breves períodos hasta el arribo de Monzón (1862-1865), quien restableció la Iglesia colonial. Monzón llenó la curia diocesana y el seminario con sacerdotes españoles nombrados por él, mientras que el clero dominicano, que generalmente había apoyado la anexión por parte de España, fue ignorado. En 1961, había 69 sacerdotes en el país y 24 de ellos firmaron el acta de anexión; es interesante el dato de que 12 de los firmantes eran dominicanos (Lluberes 1998, 96; ver cuadro 1.1).

nacionalistas deseaban que el Vaticano nombrara a un sacerdote dominicano para encabezar la Iglesia local, mientras que la facción de los anexionistas dirigida por Báez (Santana murió en 1864) mostraba su voluntad de colaborar con un extranjero. Nuevamente la Iglesia estaba atrapada entre las dos fuerzas políticas predominantes de su tiempo y, como de costumbre, el clero se hallaba políticamente dividido. Antes de partir hacia España, Monzón delegó su autoridad en Blas Díaz de Arcaya. Sin duda, Monzón dejó a la Iglesia dominicana en un estado de completa confusión.

En 1866, el Vaticano, siguiendo aparentemente el consejo español, nombró a tres vicarios apostólicos europeos que, en general, fueron rechazados por las gestiones nacionalistas y liberales. Estos vicarios fueron Luis Nicolás Buggenons, redentorista (1868-1873), Leopold A. Santaché de Aguasanta, franciscano (1870-1874), y Rocco Cocchia, capuchino (1874-1884). Después de un difícil comienzo, Cocchia logró el apoyo de la élite liberal local. Fue el responsable, en 1878, de la organización del IX Sínodo de la Iglesia dominicana, el cual le dio una estabilidad significativa. El sínodo fue dedicado a la celebración de los sacramentos, el catecismo, la predicación del Evangelio, la vida del clero y la cultura. Cocchia restauró la jerarquía eclesiástica y logró crear las condiciones para que un sacerdote dominicano dirigiera nuevamente la institución local (Bello Peguero 1997, 99-240; Sáez 1993, 90-94; González 2001, 13-16).

De 1865 a 1878, la República Dominicana sufrió uno de los períodos de mayor inestabilidad en su historia. A excepción de Báez, quien instaló una dictadura (1868-1873), la mayoría de los líderes dominicanos de entonces no lograron completar sus mandatos pues fueron derrocados por sus opositores políticos. Los gobiernos liberales de corta duración que ocuparon el poder después de Báez fueron destituidos y no lograron mayor reconocimiento internacional, pues los liberales se negaban a reconocer la deuda externa contraída por Báez. En estas circunstancias, el Estado no tenía la capacidad para sostener una Iglesia que se hallaba inmersa en una crisis institucional. Mientras tanto, las rivalidades políticas locales atraparon a la Iglesia, impidiendo que esta

restituyera la jerarquía hasta la llegada de Cocchia al país. No obstante, los lazos institucionales de la Iglesia con Roma la salvaron de derrumbarse junto con el Estado dominicano.

MERIÑO Y EL DESARROLLO DE UN CLERO DOMINICANO, 1885-1906

Fernando Arturo de Meriño continuó desarrollando el proyecto nacionalista del arzobispo Portes, que proponía reducir la dependencia de la Iglesia dominicana de sacerdotes extranjeros. Meriño pertenecía al grupo de 13 sacerdotes que se ordenaron en el Seminario Conciliar fundado por Portes en 1848; asimismo, se desempeñó como administrador apostólico durante un breve período (1860-1862). Las fuerzas españolas que ocuparon el país en 1861 lo obligaron a exilarse debido a su identificación con el proyecto político nacionalista. Estas simpatías lo llevaron finalmente a aceptar la presidencia de la República por un corto tiempo (1880-1882). Anteriormente a su nombramiento como arzobispo de Santo Domingo (1885-1906), fue administrador apostólico (1882-1884). Su designación trajo continuidad institucional, que ayudó a consolidar a la Iglesia como institución.

Meriño fue un destacado líder de la Iglesia y un hombre que definió con claridad el ideario nacionalista. Estaba convencido de que, para lograr sus objetivos, la Iglesia necesitaba la creación de un clero nacional. Su nacionalismo lo llevó a oponerse a la presencia de sacerdotes extranjeros en la formación de los sacerdotes dominicanos. De hecho, se encargó personalmente de esta tarea. Luego de finalizar su mandato presidencial, se dedicó a dirigir el Seminario Conciliar. En el momento en que Meriño ocupa el cargo de arzobispo (1885), la República Dominicana contaba con 47 sacerdotes (24 dominicanos y 23 extranjeros). En el año 1902, el número había crecido a 63 (58 dominicanos y cinco extranjeros) (ver cuadro 1.1). Meriño logró que la proporción de sacerdotes nacionales y extranjeros se invirtiera, lo que otorgó a la Iglesia un mínimo crecimiento cuantitativo. No obstante, en tanto institución, la Iglesia continuó siendo débil y subordinada al Estado. Meriño en ningún caso intentó deliberadamente contradecir

las políticas de Ulises Heureaux, el dictador que gobernó la nación durante la mayor parte del tiempo en que él ejerció la administración eclesiástica.¹⁴

En el primer mandato presidencial de Heureaux (1882-1884), el Gobierno dominicano renovó los esfuerzos del pasado para lograr un concordato con el Vaticano. En 1884, Collin de Paradis, un agente diplomático que se había desempeñado como representante de varias naciones latinoamericanas en Europa, fue nombrado enviado especial por el Gobierno dominicano. De Paradis negoció un concordato con el Vaticano que fue aprobado por el Congreso dominicano. Sin embargo, el documento final nunca fue intercambiado con las autoridades vaticanas, como lo establecen las normas diplomáticas eclesiásticas e internacionales. En este documento el Estado dominicano reconoce al catolicismo como la religión del Estado y acuerda ejercer el Patronato y sostener económicamente a la Iglesia. En suma, «el arzobispo sería leal y obedecería al Gobierno establecido por la Constitución de la República y no participaría, directa o indirectamente, en ninguna actividad que afectara los establecidos intereses del Estado» (Alfau Durán 1975, 82-84; Peralta Brito y Chez Checo 1979, 90-91). Está claro que, a pesar de su incapacidad manifiesta para sostener a la Iglesia, el Estado dominicano aún aspiraba a subordinarla mediante su participación en el nombramiento del arzobispo. ¿Por qué el documento final no fue finalmente intercambiado con las autoridades vaticanas? Por la sencilla razón de que el Gobierno dominicano deseaba nombrar al arzobispo de Santo Domingo, y Meriño era su candidato. Logrado este objetivo, el

¹⁴ Ulises Heureaux fue un nacionalista liberal que luchó contra la anexión española en la década de 1860. Este destacado líder ascendió desde un origen humilde hasta llegar a la presidencia (1882-1884 y 1886-1899). Durante estos dos períodos en el poder forjó una alianza con la clase emergente propietaria de las fincas de azúcar y con los comerciantes. Como muchos otros dirigentes liberales en la segunda mitad del siglo XIX, se convirtió en un conservador que estaba dispuesto a sostener a la Iglesia. Durante el segundo gobierno de Heureaux, el arzobispo Meriño recurría a él solicitándole favores personales, a los que el gobernante generalmente accedía. No obstante, Meriño nunca planteó ninguna cuestión política de proporciones, excepto para oponerse a la legislación que no reconocía el matrimonio por la Iglesia.

Gobierno ignoró toda cuestión diplomática relacionada con el concordato. El propio Meriño se hallaba atrapado en la maraña de la política local, lo que en apariencia le impedía observar los detalles diplomáticos concernientes al concordato.

A pesar de su aceptación de la estructura legal del Estado, Meriño se opuso al apoyo que el Gobierno otorgó a las ideas del positivismo en la instrucción pública. Se enfrentó al pensamiento del filósofo puertorriqueño Eugenio María de Hostos, quien alrededor de 1870 decidió establecerse en la República Dominicana, donde se transformó en una personalidad particularmente importante en todo lo relacionado con la instrucción pública. Hostos fundó una escuela con el fin de formar maestros y maestras. Consideraba que las escuelas debían ser laicas y que la educación religiosa debía ser excluida del currículo de la instrucción pública. La Escuela Normal, fundada por Hostos, realizó varias inversiones y, a pesar de su expulsión del país (1888), debido a su oposición al régimen de Heurax, el sistema escolar creado por él continuó en funcionamiento hasta 1895. Sus ideas ejercieron una profunda influencia en el sistema dominicano de instrucción pública, que se extendió y perduró durante una parte sustancial del siglo xx.

Meriño, por supuesto, se opuso enérgicamente a las ideas de Hostos y procuró incluir la educación religiosa en el sistema público de enseñanza. Presionó y logró una reforma educativa que suprimió la Escuela Normal fundada por Hostos, que fue sustituida por dos escuelas centrales ubicadas en Santo Domingo y Santiago. La educación religiosa era obligatoria en las nuevas escuelas (Lluberes 1998, 119-25; Peralta Brito y Chez Checo 1979, 37-45). No obstante, éstas eran escuelas públicas; la Iglesia en ese tiempo no contaba con escuelas u hospitales propios. Sin embargo, el proyecto eclesial de Meriño tuvo éxito relativo en lo que respecta a sus deseos de que el Estado modificara su política educativa, asegurara que la mayoría de los sacerdotes católicos fueran dominicanos nativos y reconociera al catolicismo como la religión oficial del Estado. Es significativo que, a pesar de su debilidad institucional, la Iglesia tuviera un poder legitimador que el Estado debía tomar en consideración.

NOUEL Y EL DESARROLLO DE UNA IGLESIA DEPENDIENTE, 1906-1931

La inestabilidad política dominicana inhibió el desarrollo y la consolidación de la Iglesia. El colapso del régimen de Heureaux en 1899 afectó todos los aspectos de la sociedad dominicana. Comenzó entonces un período de inestabilidad política que se prolongó hasta la llegada al poder de Ramón Cáceres (1906-1911). Las aduanas de la República Dominicana fueron brevemente ocupadas por militares estadounidenses para controlar el proceso político y garantizar el pago de la deuda externa del país. Cáceres logró una mínima estabilidad política a causa de una convención que firmó con los Estados Unidos en 1907, que, de hecho, solo legalizó acciones ya aplicadas por este país.

Adolfo Alejandro Nouel Bobadilla fue nombrado arzobispo coadjutor *jure successionis* (1904-1906) debido a la edad avanzada y la enfermedad de Meriño. Nouel se convirtió en arzobispo a la muerte de Meriño en 1906. El Gobierno dominicano aceptó esta situación, pero le recordó que estaba violando el concordato firmado en 1884. Como hemos señalado antes, el concordato nunca fue intercambiado con las autoridades vaticanas; por lo tanto, no tenía valor legal. De cualquier modo, cuando Nouel viajó al Vaticano en 1904, llevó consigo una carta firmada por el ministro de Relaciones Exteriores (Alfau Durán 1975, 92). Las autoridades dominicanas sabían que Nouel era un miembro conservador de la élite local, educado en Roma, y que no podía ser rechazado. Sin embargo, tenían la necesidad de recordarle al clero que se hallaba bajo la influencia de las autoridades civiles dominicanas.

Los conflictos que emergieron en las relaciones Iglesia-Estado al comienzo del siglo xx podrían ser considerados de baja intensidad si los comparamos con las confrontaciones políticas entre Santana y Portes en el siglo anterior. De cualquier modo, evidencian conflictos de interés entre ambas entidades. Por ejemplo, existieron disputas acerca del derecho de la Iglesia de erigir un mausoleo para dar sepultura a los restos del arzobispo Meriño en la catedral de Santo Domingo. El Congreso Nacional sostenía que el Estado era el propietario de los edificios de la

Iglesia; consecuentemente, el clero debía obtener la autorización del Congreso para erigir el mausoleo. Nouel aceptó la demanda del Estado, pero le recordó al ministro del Interior que se había violado una de las prerrogativas de la Iglesia. Nuevamente, ese mismo año, Nouel se quejó de que mientras la Constitución de 1908 reconocía la fe católica como el culto del Estado, suprimía la invocación a Dios (Jiménez 1987, 28-31; Lluberes 1998, 149). Es interesante señalar que, cuando surgían conflictos entre Iglesia y Estado, Nouel mostraba voluntad de resolverlos a través de la negociación.

Estas fricciones políticas no obviaban el hecho de que la Iglesia era aceptada en el país como una fuerza legítima. De hecho, luego del asesinato de Cáceres en 1911, que produjo el regreso de la inestabilidad política, se le solicitó a Nouel que asumiera provisionalmente la presidencia, lo que hizo, aunque con renuencia, en 1912. No pasó mucho tiempo para que comprendiera que no podría solucionar la crisis política. Las distintas facciones políticas rivales lo presionaban para que aceptara sus respectivas posiciones. No pudo resistir tales presiones políticas y renunció al cargo unos pocos meses después de su asunción.

Este período de inestabilidad culminó con la ocupación militar estadounidense (1916-1924)¹⁵ (Betances 1995, 48-55; Veaser 2002, 126-61). Nouel asumió una cautelosa posición política respecto a la ocupación estadounidense. En 1916, acordó dirigir la Comisión de Instrucción Pública y, en 1919, integró una comisión consultiva creada por el Gobierno de ocupación para investigar las quejas respecto de abusos cometidos por integrantes del cuerpo de infantería de marina estadounidense en la República Dominicana. No todos los integrantes del clero compartían la cautelosa posición de Nouel. Poco tiempo después de la llegada de las tropas estadounidenses, el *Boletín Eclesiástico*, la principal publicación de la Iglesia, declaró en su editorial que el día de la invasión

¹⁵ Los Estados Unidos establecieron un gobierno militar en la República Dominicana de 1916 a 1924. Ya no confiaban en sus aliados locales en lo referente al pago de la deuda externa y decidieron ocupar el país para brindar protección a los banqueros estadounidenses y a la naciente industria azucarera financiada con capitales de ciudadanos de ese país.

era «el día más triste... Un día de duelo». El padre Rafael Castellanos, un sacerdote nacionalista, consideró la invasión como «un hecho opresivo y humillante» (Lluberes 1998, 141-42). En 1920, mientras se realizaban amplias y repetidas protestas contra la ocupación, Nouel le envía una carta al ministro estadounidense Russell diciendo:

Es verdad que en sus conmociones políticas el pueblo dominicano presenció más de una vez injustas persecuciones, atropellos a los derechos individuales, sumarios fusilamientos, etc...; pero jamás supo del tormento del agua, de la quema de mujeres y niños, de la tortura de la soga, de la caza de hombres en las sabanas como si fueran animales salvajes, ni del arrastre de un anciano septuagenario a la cola de un caballo a plena luz meridiana en la plaza de Hato Mayor (Jiménez 1987, 34).

Nouel vio la necesidad de disociar a la Iglesia de los abusos cometidos por el Gobierno militar estadounidense. Nuevamente en 1924 volvería a protestar cuando las reformas del Gobierno cercenaron las prerrogativas de la Iglesia en lo concerniente al matrimonio. En 1930, a pesar de su enfermedad, objetaría una decisión de la Corte Suprema que suspendía el estatus jurídico de la Iglesia. El padre Rafael Castellanos, uno de sus sucesores, lo acompañó en sus esfuerzos, pero la solución a esta cuestión debería esperar la asunción de un nuevo Gobierno. Excepto por su carta al ministro Russell, que era enérgica y patriótica, todas las protestas de Nouel se caracterizaban por su prudencia, y él, siempre y cuando la situación lo permitiera, buscó soluciones negociadas.

Nouel no compartía la posición de Meriño respecto del desarrollo del clero. Pensaba que la Iglesia dominicana no contaba con los recursos suficientes para formar la cantidad necesaria de sacerdotes para todas las parroquias locales. En el contexto de un nuevo activismo para recristianizar las sociedades latinoamericanas, Nouel comenzó un proceso por el cual la Iglesia se apoyaría en sacerdotes extranjeros para lograr este objetivo y abrió las puertas de la Iglesia local a distintas órdenes religiosas. En 1909 pidió ayuda a la orden española de los franciscanos para cubrir vacantes sacerdotales en varias parro-

quias. La orden de los eudistas había llegado de Francia dos años antes para hacerse cargo del Seminario Conciliar (1907-1916); sin embargo, su permanencia en el país fue breve debido al estallido de la Primera Guerra Mundial. No fue hasta 1923 cuando sacerdotes de la orden claretiana de los Estados Unidos arribarían al país para sustituir a los eudistas en el Seminario Conciliar. Esto explicaría, en parte, el escaso éxito de Nouel en la ordenación de sacerdotes durante su gestión (en el Seminario Conciliar, durante los 26 años que duró su liderazgo, solo se ordenaron 23 sacerdotes).

La Iglesia dominicana aún era débil y frágil cuando Nouel completó su gestión eclesiástica. Si recordamos que en 1902 había 63 sacerdotes, la Iglesia no había realizado un progreso significativo: 21 años más tarde, había en el país solo 64 sacerdotes (ver cuadro 1.1) (Sáez 1979,70-77). Como se destaca en el cuadro 1.2, esta situación no se había modificado hasta 1936. El hecho de importar sacerdotes y miembros de órdenes religiosas para ocupar las parroquias y dirigir el Seminario Conciliar es, por parte de Nouel, un cambio rotundo respecto del período de Meriño, cuando las autoridades religiosas se negaron a importar sacerdotes y, en particular, integrantes de órdenes religiosas. Esta orientación del proceso continúa durante el siglo xx y sus efectos todavía se perciben.

LA IGLESIA Y LA DICTADURA DE TRUJILLO

Trujillo reorganizó y consolidó el moderno Estado nación en la República Dominicana. El régimen instalado por él en 1930 era la continuación de la ocupación estadounidense de los años 1916-1924. Estados Unidos organizó la infraestructura institucional básica que le permitió a Trujillo transformarse en una estrella naciente dentro de la Guardia Nacional Dominicana.

Trujillo ingresó en la Guardia Nacional, creada por los Estados Unidos, en 1919, ascendiendo con éxito a los más altos grados y dirigiendo luego el proceso de transformación de esta fuerza en un ejército nacional bajo la protección del presidente Horacio Vásquez (1924-1930).

Luego se convertiría en un caudillo militar y comenzaría a conspirar para derrocar al presidente. En 1930, escenificó una rebelión simulada cuya dimensión política el presidente, aparentemente, no comprendió. A pesar de ser simulada, la rebelión cumplió el propósito de lograr que Vásquez renunciara en medio de una confusa situación política. Trujillo utilizó esta oportunidad para que un presidente títere asumiera el poder en lugar de Vásquez. Luego organizó elecciones fraudulentas en las que fue el candidato oficial, obteniendo una mayoría absoluta. La oposición política debió retirarse de la campaña electoral debido a la represión desatada, protagonizada por grupos paramilitares apoyados por el Estado.

Poco tiempo después de que Trujillo se convirtiera en presidente, un fuerte huracán azotó al país y descarriló las actividades políticas económicas. Trujillo aprovechó esta oportunidad para construir el apoyo interno y externo necesario para consolidar su poder. Luego, comenzó a desarrollar una relación especial y destacada con la Iglesia. Comprendía que su gobierno no gozaba de legitimidad de acuerdo con la percepción de los dominicanos políticamente activos; sabía, además, que la Iglesia era una institución importante que no podía ser ignorada. Demostró ser consciente de esta cuestión en su discurso de bienvenida al internuncio papal Giuseppe Fietta¹⁶ en febrero de 1931, cuando dijo:

Son verdaderamente imprecederos 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 brinda 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

¹⁶ Fietta fue el primer nuncio papal en la República Dominicana, pero debemos referirnos a él como internuncio papal pues ocupaba también el cargo de nuncio papal en Port-au-Prince, Haití. Existieron nuncios en el país antes de la designación de Fietta, pero se les considera delegados.

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 tenía pleno conocimiento del papel de la Iglesia en la sociedad dominicana y reconocía la importancia de ésta para el ciudadano común. Asimismo, era consciente de que la Iglesia tenía carencias económicas, era institucionalmente débil y estaba ansiosa por recuperar su personalidad jurídica. El clero continuaba ejerciendo su protagonismo en la vida cultural y política de la nación. Vale la pena recordar que los haitianos clausuraron la Universidad de Santo Domingo en 1822 y ésta no fue reabierta sino hasta 1916. Durante este período la única institución de enseñanza superior existente era el seminario de la Iglesia dominicana. El seminario no solo se dedicaba a la formación de sacerdotes, sino que allí también se podía estudiar medicina, derecho y comercio. De hecho, una buena parte de la élite nacional recibía su formación profesional en el seminario mientras que los más pudientes enviaban sus hijos a realizar estudios a Europa. Indudablemente, la Iglesia ejercía una influencia considerable sobre el conjunto de la sociedad dominicana. En suma, en el pasado y el presente, sacerdotes involucrados en la política han tenido una influencia sustancial sobre la población y Trujillo deseaba hallar los medios para reducirla o, mejor aún, colocarlos bajo su autoridad. Esto explica por qué, en marzo de 1931, ambas cámaras del Congreso debatieron y aprobaron con urgencia una ley que reconocía la condición jurídica de la Iglesia. El Congreso extendería este privilegio en 1943 cuando declaró que todos los actos jurídicos realizados por la Iglesia se consideraban «válidos y firmes, y no atacables bajo la alegación de falta de personalidad jurídica [...] Aun cuando se hubieran efectuado con anterioridad al 20 de abril de 1931» (Pérez Memén 1985, 170).

Trujillo le otorgó grandes privilegios a la Iglesia, pero asimismo demandó su obediencia, algo que no todos sus integrantes estaban dispuestos a aceptar. El Vaticano nombró al padre Rafael Castellanos administrador apostólico, que sucedería a Meriño. En su nuevo cargo,

Castellanos sería uno de aquellos que levantarían su voz para oponerse a Trujillo. El gobierno episcopal de monseñor Castellanos duraría solo dos años (1932-1934), pues falleció debido a un ataque cardíaco. El Vaticano nombró en el cargo como administrador apostólico al padre Eliseo Pérez Sánchez, a quien no se le consideraría para ocupar el cargo de arzobispo de Santo Domingo. Este cargo sería ocupado por el padre Ricardo Pittini, un italiano que pertenecía a la orden salesiana, que había hecho trabajo de misionero en Uruguay, Paraguay y los Estados Unidos, país este último en el que aprendió inglés. Según se dice, impresionó favorablemente a Trujillo.

Este nombramiento interrumpió la sucesión de prelados dominicanos en la dirección de la Iglesia, hecho que había causado gran cantidad de problemas en el siglo xx. Sin embargo, el escenario político había cambiado significativamente desde entonces y ahora la nación contaba con un líder cuya oposición política no era fuerte y que tenía la voluntad de romper con el pasado. Resulta significativo que el inter-nuncio, monseñor Guisepe Fietta, estuviera convencido de que era posible tener un arzobispo extranjero en el país y hubiera recomendado a Pittini al Vaticano (Belza 1976, 63-69).

A diferencia de sus predecesores, el arzobispo Pittini, con el apoyo de Trujillo, tuvo éxito en la ejecución del proyecto de una Iglesia nacional moderna. Colaboró estrechamente con Trujillo durante 26 años (1935-1961) y, durante este período, logró el crecimiento y modernización de la Iglesia. El arzobispo Pittini delineó los objetivos de su proyecto eclesial en una carta dirigida al clero y a los fieles en septiembre de 1939. Uno de los puntos centrales de este documento consistía en la decisión de fundar el Seminario Menor del Santo Cerro en la provincia de La Vega, pues consideraba necesario aumentar la cantidad de sacerdotes respecto de las almas y elevar el nivel académico del seminario, en el que el número de estudiantes apenas llegaba a 25. Esta tarea requería de «un lugar idóneo, un cuerpo de educadores con gran capacidad intelectual y moral, y un número de candidatos que vaya en continuo aumento para favorecer una selección más esmerada... Ante todo, debemos levantar lo más alto posible el prestigio del estado sacerdotal

para hacerlo atrayente y estimular vocaciones» (la carta de monseñor Pittini está incluida en el Documento N.º 113, Lluberes 1998, 535-36).

El seminario necesitaba del respaldo público para poder cubrir su presupuesto y Pittini sabía que podía contar con el Gobierno en lo concerniente a asistencia financiera. Esta asistencia se transformó en el talón de Aquiles del arzobispo, obligándolo a actuar con suma cautela. En una circular escrita en 1937, afirmó:

La mejor, por no decir la única política del sacerdote, consiste, además del cumplimiento estricto de sus deberes cívicos, en contribuir eficazmente con los poderes públicos en toda obra de progreso y bienestar, poniendo en esta contribución todo el prestigio, la cultura y el desinterés que deben ser propios del sacerdote. Como tales, nosotros pertenecemos al pueblo y a la patria y nada que a ésta le interese debe dejarnos indiferentes (Belza 1976, 85-86).

Esta carta demuestra que Pittini quería que su Iglesia permaneciera leal a las autoridades públicas y que contribuyera al progreso del modo en que lo entendía el régimen. Escribiendo en 1948, evaluó sus logros: «A los trece años de Episcopado dicto estas líneas y doy gracias a Dios por haber puesto a mi lado la cooperación del pueblo, del clero y de las Autoridades Civiles que despertó una primavera católica, promisoría de un luminoso porvenir» (Pittini 1949, 93).

Los logros de la gestión eclesiástica de Pittini en términos de expansión y consolidación de la Iglesia fueron extraordinarios. En 1938, organizó el X Sínodo Diocesano, cuyo objetivo era poner al día a la Iglesia dominicana respecto de la ley canónica y los cambios que se habían producido en la Iglesia y la sociedad. No obstante, el sínodo no modificó la estrategia de Nouel acerca de la importación de sacerdotes. Como puede verse en el cuadro 1.2, Pittini fortaleció esta tendencia iniciada por Nouel al tiempo que procuraba el crecimiento de la fuerza de trabajo pastoral de la Iglesia. La contribución de Pittini se ve en el crecimiento institucional de la Iglesia, es decir: en el número de diócesis, parroquias, instituciones educativas, instituciones para la salud

CUADRO 1.2 Fuerza de trabajo pastoral de la Iglesia en la República Dominicana

Fuerza de trabajo e instituciones	1936	1963	
Diócesis	1	5	
Parroquias	59	123	
Sacerdotes diocesanos	Dominicanos	28	64
	Extranjeros	28	21
Sacerdotes religiosos	Dominicanos	0	5
	Extranjeros	15	240*
Hermanos (no sacerdotes)	8	98	
Laicos	0	927	
Mujeres religiosas	75	835	
Instituciones educativas	6	29	
Seminarios (mayores y menores)	1	1	
Hospitales	4	7	
Asilos de ancianos	9	2	
Comunidades religiosas	De hombres	5	21
	De mujeres	4	25
Casas religiosas	1	8	
Estaciones de radio	0	1	

Fuentes: Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santo Domingo (1936); Tomé (1963).

* El masivo incremento de religiosos extranjeros y otro personal de la Iglesia en 1963 se debió a la gran inmigración de cubanos que abandonaron Cuba en 1959 luego de la Revolución. En contraste, en 1953 había en el país sólo 127 sacerdotes (87 extranjeros y 40 dominicanos), mientras que en 1963 este número había llegado a 330 (69 dominicanos y 261 nacidos en el extranjero).

y comunidades religiosas (ver cuadro 1.2). La mejoría y progreso de la Iglesia fue importante y llevó al papa Pío XII a emitir en 1953 la bula *Si Magna et Excelsa* que creaba la provincia eclesiástica de Santo Domingo. Esta bula establecía la diócesis de Santiago, La Vega y la prelatura *nullius* de San Juan de la Maguana. Tres años más tarde, el Vaticano designó obispos a los sacerdotes Hugo Polanco Brito (dominicano), Francisco Panal (capuchino español) y Thomas F. Reilly¹⁷ (redentorista

¹⁷ Estos dos sacerdotes pertenecían a órdenes religiosas y su nombramiento como obispos no era algo común.

estadounidense) en las diócesis de Santiago, La Vega y San Juan de la Maguana, respectivamente. En 1959, el padre Juan Félix Pepén (dominicano de la orden de los dominicos) fue designado obispo de una nueva diócesis, la de La Altagracia, en Higüey. La creación de la nueva diócesis incrementa el número de parroquias, como se señala en el cuadro 1.2. Estos nuevos acontecimientos establecieron la base moderna de la Iglesia dominicana y consolidaron la orientación de nueva cristiandad, cuyo legado se extendería más allá del asesinato de Trujillo.

La estrecha colaboración de Pittini con Trujillo no significó que esta relación no tuviera dificultades. José Luis Sáez (2002, 34-35) alude a tres ocasiones en las que las fricciones entre Trujillo y Pittini se hicieron públicas. La primera de ellas ocurrió en agosto de 1940, cuando Pittini criticó a Trujillo durante el tedeum celebrado en conmemoración de la restauración de la independencia de la República Dominicana. La segunda tuvo lugar en 1941, cuando durante un sermón Pittini criticó a los Estados Unidos y al Reino Unido y elogió métodos totalitarios. El resultado de estas críticas fue que el ministro de Relaciones Exteriores informó a la legación estadounidense en Santo Domingo que «estaba considerando solicitar al Vaticano que retire a monseñor Pittini de su cargo» (Vega 1985, 340). La tercera tuvo lugar el 30 de mayo de 1947, cuando Pittini, según se informó, le confesó al embajador de los Estados Unidos, George H. Butler, que la «naturaleza monopolística del régimen es una pesada carga para el pueblo dominicano [...] Anteriormente había podido abordar a Trujillo sobre los abusos, pero ahora teme que proseguir la acción significaría problemas para la Iglesia católica» (Vega 1984, 421). La legación estadounidense investigó la cuestión y comprobó que Pittini, efectivamente, había pronunciado varios sermones antidemocráticos. Sin embargo, esta cuestión fue archivada cuando la legación estadounidense informó que no consideraba a Pittini un simpatizante de las fuerzas del Eje. A pesar de estas fricciones, Pittini fue un colaborador del régimen, como lo ilustra el hecho de que el 25 de febrero de 1938 entregó en mano, voluntariamente, un cheque por 250,000 dólares destinado a «compensar» a Haití por la masacre dirigida por

el Gobierno dominicano en la que murieron de 5,000 a 10,000 haitianos¹⁸ (Sáez 2002, 33).

EL CONCORDATO Y EL FIN DE LA DICTADURA DE TRUJILLO

La República Dominicana fue el primer país en la América Latina del siglo xx en firmar un concordato con el Vaticano (1954). Luego, sería seguido por Colombia, país que, como dijimos anteriormente, firmó un concordato en 1973. Éstos son los únicos dos países en la región que firmaron concordatos con la Santa Sede en el siglo xx. Argentina (1957), Bolivia (1958), Paraguay (1960), El Salvador (1968) y Ecuador (1978) firmaron acuerdos sobre asistencia religiosa a los militares y Venezuela firmó un acuerdo general en 1964. En 1966, Haití firmó un protocolo por medio del cual el Gobierno rescindió sus privilegios en lo concerniente a la presentación de candidatos para ser designados obispos (De Agar 2000, 881-87).

Las autoridades dominicanas utilizaron el concordato firmado por el español Francisco Franco (1953) como modelo en sus negociaciones con el Vaticano. Trujillo mantenía excelentes relaciones con Franco y, por lo tanto, pudo utilizar los servicios del embajador español en Santo Domingo, que guió al ministro de Relaciones Exteriores dominicano hasta la ceremonia de la rúbrica del documento en la Ciudad del Vaticano. Trujillo, para la ocasión, se trasladó a Roma y el documento fue

¹⁸ Existen al menos dos interpretaciones acerca de las razones de Trujillo para ordenar la masacre de campesinos haitianos. La primera sugiere una motivación racial. Trujillo aprovechó la oportunidad para ajustar cuentas históricas que se remontaban a las atrocidades cometidas por los soldados haitianos en el transcurso de las invasiones de 1801 y 1805. La segunda apunta a que, a pesar de que habrían podido existir motivaciones raciales para ordenar la masacre, el interés central y principal de Trujillo era asegurar su mando sobre el territorio nacional. Durante los primeros quince años de su régimen (1930-1945), Trujillo implementó programas para ejercer el control político, económico, social y cultural sobre la región limítrofe. Miles de campesinos haitianos se habían establecido del lado dominicano de la frontera, y el comercio que realizaban llegaba hasta Santiago de los Caballeros, en el corazón del país. Trujillo temía que potenciales guerrillas dominicanas pudieran utilizar esta zona para combatir contra su régimen (Betances 1995; Castor 1983; Cuello 1985; Vega 1988, 1995).

firmado el 16 de junio de 1954. Este concordato aún está en vigencia, y la Iglesia todavía lo considera un acuerdo que compromete a las partes. Esta posición ha sido aceptada por las distintas gestiones que han gobernado el país desde la muerte de Trujillo.

Trujillo consideró el concordato como un instrumento legal que le otorgaría a su régimen prestigio en el país y en el extranjero. Cuando monseñor Ricardo Pittini fue designado arzobispo de Santo Domingo en 1935, comenzó a cultivar una relación especial con Trujillo, relación que le permitiría consolidar y expandir las tareas de la Iglesia. El arzobispo Pittini bendijo y legitimó el régimen y, a cambio, Trujillo realizó importantes donaciones a la Iglesia, haciendo posible que Pittini expandiera la red nacional de parroquias y el trabajo pastoral. El historiador dominicano Frank Moya Pons calcula que, durante el período de su dictadura, Trujillo entregó a la Iglesia unos 26 millones de dólares (Moya Pons 1973, 15).

De acuerdo al concordato, el Estado reconocía a la Iglesia como una sociedad eclesiástica y le garantizaba el libre y completo ejercicio de sus poderes espirituales. El Estado garantizaba su jurisdicción, otorgaba condición jurídica a todas las asociaciones e instituciones religiosas, posibilitaba la designación de arzobispos y obispos, una vez que las autoridades habían recibido la notificación del nombre del candidato en cuestión y se determinaba si existían objeciones para su nombramiento. El Estado, asimismo, eximía al clero extranjero del pago de impuestos a la inmigración y otros gravámenes. También reconocía y otorgaba garantías a la tenencia de propiedades y declaraba que los templos y los edificios religiosos pertenecían a la Iglesia. Es más, creaba capellanías militares, respetaba los feriados religiosos, reconocía únicamente los matrimonios católicos y no aceptaba el divorcio. El concordato no otorgaba inmunidad a los sacerdotes, pero imponía un sistema a través del cual, en el caso de que existiera una acusación contra un sacerdote, el juez debía comunicárselo a las autoridades religiosas y, en el caso de una condena, el convicto cumpliría su sentencia separado de los laicos (Gaceta Oficial del Gobierno Dominicano 1954, 3-16; Lockward 1993, 252-67).

Este tratado representaba el grado más alto en las relaciones entre la Iglesia y Estado. Reconocía, teóricamente, la existencia de un poder paralelo en su propia jurisdicción. Además, el Estado tenía la voluntad de financiar las operaciones de este poder paralelo. El tratado fue una victoria para la Iglesia, pero no lo fue menos para Trujillo. Al firmarlo, Trujillo, no solo obtenía del Vaticano la anulación de un matrimonio anterior, lograba también una gran publicidad en el extranjero que afirmaba su proclamado catolicismo y anticomunismo.

En teoría, el concordato sugiere la existencia de alguna forma de integración Iglesia-Estado. En la práctica, sin embargo, sucedió todo lo contrario. Como se ha indicado anteriormente, la Iglesia tenía una larga historia legitimando instituciones políticas públicas y conflictos políticos a través de sacerdotes que también eran políticos. Esto resultaba problemático para el régimen de Trujillo; por lo tanto, trató de eliminar la influencia del clero en la política nacional. De hecho, mantuvo a los representantes de la Iglesia institucional realizando actividades que, más que peligrosas, resultaban beneficiosas para el Estado, tales como la gestión de escuelas técnicas, escuela católicas, hospitales, asilos, entre otras (Aleman 1982,397-98). A diferencia de Colombia, donde la Iglesia era un fuerte pilar de la sociedad y sus prerrogativas no cambiaron luego de que los liberales derrocaran en 1930 a los conservadores, la Iglesia dominicana era pequeña y estaba separada y relegada a la esfera religiosa. Esta situación se evidenciaba en su negativa a denunciar las políticas abusivas del Estado y en el apoyo financiero brindado por el Estado a numerosas instituciones educativas y de bienestar social pertenecientes a la Iglesia. Por lo tanto, el concordato no eliminaba la condición de subordinación de la Iglesia.

EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y TRUJILLO

A pesar de este alto nivel de entendimiento y subordinación, las relaciones de Trujillo con la Iglesia comenzaron a deteriorarse hacia el final de la década de los cincuenta. La pregunta es por qué la Iglesia comenzó a retirarle su apoyo político al dictador, que había sido tan

generoso con ella. Para comprender este cambio radical, debemos observar las transformaciones de la institución global. Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica romana había revisado sus enseñanzas sociales a la luz de sus experiencias en el siglo xx *vis-à-vis* la política.

En América Latina, la Primera Conferencia de Obispos se había llevado a cabo en Río de Janeiro, Brasil, en 1954, y ya los obispos latinoamericanos comenzaban a discutir a nivel regional cuestiones religiosas, sociales y políticas. Luego, la Revolución cubana tendría un importante impacto en la política latinoamericana. En Brasil y Chile, los obispos con mentalidad reformista habían cuestionado la eclesiología tradicional de la nueva cristiandad, corriente que consideraba que mantener una estrecha relación con las élites gobernantes era positivo y necesario para que la Iglesia llevara adelante su misión. Estos obispos sugerían que había que distanciar a la Iglesia de los regímenes dictatoriales y proponían un mayor grado de autonomía de la Iglesia frente a las autoridades públicas (Fleet and Smith 1997, 46-53; Mainwaring 1986, 43-59).

La Iglesia dominicana, no obstante, era renuente a cuestionar la orientación de nueva cristiandad. En lo que se refiere a la relación de la Iglesia con las autoridades públicas, se la puede comparar con la de Nicaragua, país en que la jerarquía le dio su completo apoyo a la dictadura de Anastasio Somoza García (1936-1954); Haití, donde Francois Duvalier (1957-1971) fundamentalmente la cooptó, o Guatemala (1954-1985) y Argentina (1976-1983), países en los cuales la jerarquía apoyó a los gobernantes militares (Greene 1993, 111-14; Kirk 1992, 33-57; Klaiber 1998, 67-92, 217-39). Los arzobispos José Antonio Lezcano y Artega en Nicaragua, Wolf Ligondé en Haití, Mario Casariego en Guatemala; y los cardenales Raúl Primatesta (arzobispo de Córdoba) y Carlos Aramburu (arzobispo de Buenos Aires, 1975-1990) actuaron de la misma manera que el arzobispo Ricardo Pittini en la República Dominicana. Todos ellos compartían la orientación de nueva cristiandad de la Iglesia y una ideología anticomunista, que justificaba el apoyo brindado a los regímenes dictatoriales. Estos arzobispos legitimaron a estos regímenes y a cambio recibieron ayuda económica para desarrollar su misión. El Vaticano tuvo que actuar enérgicamente para distanciar a

estas iglesias nacionales de los regímenes políticos que les otorgaban recursos financieros a cambio de respaldo moral y legitimidad.

El Vaticano revisó la relación entre la Iglesia y el Estado bajo el gobierno de Trujillo y buscó distanciarse del régimen. La jerarquía eclesiástica permaneció en silencio cuando una expedición armada, proveniente de Cuba, llegó al país el 14 de junio de 1959. Dos días más tarde, monseñor Lino Zanini fue designado nuncio ante la República Dominicana. Sin embargo, es interesante destacar que monseñor Zanini llegó al país el 25 de octubre de 1959, el día después del cumpleaños de Trujillo. Podría haber arribado antes, pero decidió detenerse algunos días en Puerto Rico, evitando de este modo participar en las celebraciones en honor al mandatario (Lluberes 1998, 168; Sáez 1999, 12). En términos simbólicos la Iglesia le enviaba a Trujillo el mensaje de que las relaciones entre el Vaticano y su régimen habían sufrido cambios.

La presencia de Zanini en el país está asociada a una carta pastoral colectiva, firmada por los cinco obispos, en la que se pedía que se evitaran los excesos cometidos en el tratamiento que se daba a la oposición política. Esta carta, que se hizo pública el 21 de enero de 1960, revelaba que los obispos se habían comprometido a dirigir plegarias a Dios para que «ninguno de los familiares de la Autoridad experimente jamás, en su existencia, los sufrimientos que afligen ahora a los corazones de tantos padres de familia, de tantos hijos, de tantas madres y de tantas esposas dominicanas». (Conferencia del Episcopado Dominicano 1990, 43). Esta declaración puede haber sido moderada, pero en el contexto de la dictadura de Trujillo era un desafío político a un régimen que no permitía ninguna clase de disidencia.

La carta pastoral colectiva marca un punto de inflexión en las relaciones Iglesia-Estado, pero no produjo una ruptura completa comparable a las que se sucedieron en México (1858), Guatemala (1871), Chile (1925) o Cuba (1959). Más bien, las relaciones entre la Iglesia y el régimen de Trujillo entraron en una crisis política como resultado de la represión desatada contra la Iglesia en su conjunto. La campaña incluía una cobertura de prensa negativa, profanación de templos, arresto de seminaristas, deportación de sacerdotes y acoso a los obispos. En

plena crisis, el régimen promovió la idea de realizar un plebiscito solicitándole a la Iglesia que le otorgara a Trujillo el título de benefactor de la Iglesia. El 31 de marzo de 1960, más de dos meses después de la publicación de la carta pastoral colectiva, Trujillo decidió reconocer tal petición al tiempo que le ordenaba al Ministerio del Interior y Asuntos Religiosos que se hiciera cargo del déficit del Seminario Superior Santo Tomás de Aquino (Lluberes 1998, 552-53). De esta manera, Trujillo le aseguraba a la Iglesia que le brindaba su apoyo, pero también le recordaba su subordinación económica al régimen.

Este escogió a los dos obispos extranjeros (Francisco Panal, un español a cargo de la diócesis de La Vega, y Thomas Reilly, un estadounidense responsable de la prelatura *nullius* de San Juan de la Maguana) como objetivos, pues los dos eran abiertamente opositores y exteriorizaban su pensamiento acerca de las medidas represivas de Trujillo. El dictador incluso envió a su ministro de Relaciones Exteriores a Roma para transmitir sus opiniones respecto del nuncio y la jerarquía local. Sin embargo, el papa Juan XXIII anunció que el Vaticano coincidía con lo expresado en la carta pastoral colectiva dada a conocer por los obispos (Vega 1999, 71-73). No obstante, en el ámbito local, el nuncio y los obispos intentaban hablar con Trujillo y lo alentaban a poner fin a sus actos de agresión. De hecho, el nuncio, Lino Zanini, le escribió el 15 de febrero de 1960 a Joaquín Balaguer –en ese momento el presidente nominal–, solicitándole que oficiara de canal de comunicación y urgiéndolo a renovar su asistencia financiera al Colegio Agrícola San Ignacio de Loyola de Dajabón¹⁹ (Vega 1999, 94-97).

Es interesante observar cómo la Embajada de los Estados Unidos en Santo Domingo cortejaba al nuncio y el personal de la Embajada se comunicaba con los funcionarios del Vaticano en Roma, expresando sus simpatías respecto de la posición de la Iglesia frente a la dictadura de Trujillo. Los Estados Unidos deseaban conocer si la posición de la Iglesia local era la misma que la del Vaticano y cómo esta percibía la

¹⁹ En la actualidad esta escuela se denomina Instituto Agronómico San Ignacio de Loyola.

situación política dominicana. Monseñor Samoré, secretario del Vaticano, respondió a los funcionarios diplomáticos estadounidenses en Roma que «los obispos de San [sic] Domingo comenzaron sus propias acciones oponiéndose a las políticas de Trujillo, y que simplemente coincidían con la llegada de Zanini» (Vega 1999, 149). No obstante, el Departamento de Estado estadounidense tenía mejor información, pues los informes de la Embajada en Santo Domingo indican que el nuncio estaba detrás de la carta pastoral y era un sujeto activo en la defensa de la jerarquía local de la Iglesia. Es obvio que el nuncio no estaba actuando sin una clara dirección del Vaticano, pero los Estados Unidos aparentemente deseaban que se le considerara un aliado de la Iglesia católica en la oposición a Trujillo, cuando, de hecho, lo habían apoyado durante 31 años. Mientras tanto, el régimen de Trujillo declaró *persona non grata* al nuncio Zanini, quien el 21 de marzo de 1960 abandonó el país.

La Iglesia dominicana no buscaba una ruptura en las relaciones Iglesia-Estado. En su lugar, la jerarquía eclesiástica deseaba que el régimen moderara sus políticas. El propio Trujillo no quería cercenar los lazos políticos con la Iglesia, como lo demostraba la visita del ministro de Relaciones Exteriores a Roma. Esta situación es completamente diferente del caso de México (1858), Guatemala (1871), Chile (1925) o Cuba (1959), países en los que el Estado buscaba una ruptura total con la Iglesia. La Iglesia dominicana deseaba continuar operando dentro del marco del concordato que Trujillo había firmado con el Vaticano. Las cartas del nuncio y la jerarquía dirigidas a Balaguer y Trujillo les solicitaban, repetidamente, que reconocieran el concordato y sostenían que deseaban armonizar sus relaciones con las autoridades públicas. De hecho, en un memorando preparado al efecto para una entrevista con Trujillo, casi un año después de la publicación de la carta pastoral colectiva, los obispos exponían que se proponían:

- recordar a los Sres. Sacerdotes una vez más, las normas dadas en materia política. Y en concreto exhortarles:
- a buscar se empeñen, por todos los medios justos, en armonizar y cooperar con las autoridades, en cuanto sea posible y justo.

- a que tengan buen cuidado de no salirse de los límites de su competencia
- a que procuren, por todos los medios a su alcance, evitar aún los más leves motivos de roce, desconfianza con las autoridades.
- tomar en cuenta las sugerencias que Nos [sic] haga el Gobierno, y estudiarlas con el mayor empeño, principalmente en lo referente a ceremonias religiosas solicitadas por las autoridades (Lluberes 1998, 557-58).

Los obispos declararon que sus expectativas se cifraban en el deseo de que las autoridades civiles pudieran mantener relaciones con el clero y que no interfirieran con las cuestiones eclesiástico-religiosas. Asimismo, solicitaban que las autoridades cesaran sus campañas radiales y de prensa contra la Iglesia, permitieran que los sacerdotes deportados pudieran regresar al país, el respeto por los contratos efectuados con las fundaciones religiosas y el respeto al concordato. A pesar del tono moderado de este memorando y de la conversación con Trujillo acerca de las relaciones Iglesia-Estado, los obispos mantuvieron su opinión negativa cuando debieron responder al pedido de Trujillo solicitando a la Iglesia que lo reconociera con el título de benefactor de la Iglesia. El 6 de febrero de 1961 le escribieron a Balaguer y a todos los ministros de Estado, casi un año después de que Trujillo avanzara en su reclamación de un título de esa índole, expresando que no podían apoyar la iniciativa de conferirle el título pues ese era un atributo reservado para la Santa Sede (Lluberes 1998, 559-60).

El régimen reaccionó con energía ante el rechazo de los obispos. Los obispos Panal y Reilly fueron los que recibieron el grueso de los ataques debido a sus constantes denuncias. El obispo Panal aprovechó la presencia de Trujillo en una misa celebrada el 4 de marzo de 1961 en La Vega para relatarle los sufrimientos del pueblo dominicano. Le ordenó a Trujillo que se arrodillara mientras le pedía a la congregación que repitiera: «¡Viva la Iglesia Católica, Apostólica y Romana! ¡Viva el Romano Pontífice, Vicario de Cristo, Pastor y Jefe Supremo de toda la Cristiandad! ¡Viva la Jerarquía Eclesiástica Dominicana!». El obispo

Reilly, de San Juan de la Maguana, utilizó otra misa, el 12 de marzo de 1961, para denunciar violaciones a los derechos humanos y proclamar los derechos de la Iglesia (Lluberes 1998, 561-68).

El régimen intensificó sus ataques a los obispos Panal y Reilly, pues Trujillo y sus colaboradores opinaban que ellos eran la fuente de sus problemas con la Iglesia. Panal y Reilly eran los dos únicos extranjeros entre los obispos y no tenían familiares en el país; por lo tanto, no eran vulnerables a las amenazas de Trujillo. Aun así, la prensa local acusó a Reilly de conspirar para derrocar el régimen. El 10 de abril, oficiales del ejército y soldados vestidos como campesinos marcharon hacia el obispado de San Juan de la Maguana. El obispo fue informado de la marcha y rápidamente huyó a Santo Domingo, apenas una hora antes de que los denominados campesinos atacaran y destruyeran sus oficinas. La Embajada estadounidense elevó una protesta ante la Comisión Interamericana de Paz quejándose por la persecución del obispo Reilly y la Iglesia católica. Esta protesta complicó la relación de Trujillo con la Organización de Estados Americanos (OEA), lo cual le hizo enfurecer. El 29 de mayo de 1961 Trujillo dio orden de que arrestaran y encarcelaran a los obispos Panal y Reilly. Las órdenes no fueron cumplidas, pues Trujillo fue asesinado el 30 de mayo de 1961 y al día siguiente Balaguer canceló la orden de arresto (Crassweller 1968, 390-403; Rodríguez de León 1996, 299-314; Wipfler 1980, 108-47).

El asesinato de Trujillo desencadenó una ola represiva sin precedentes contra todos aquellos sobre los que existía la sospecha de haber colaborado con los conspiradores que lo mataron. Ramfis Trujillo, el hijo del dictador, voló directamente desde París a la República Dominicana. Inmediatamente después de su arribo, tomó el control de las Fuerzas Armadas y personalmente dirigió la búsqueda de los asesinos de su padre. Todos aquellos que participaron en la conspiración, excepto Amiama Tió y Antonio Imbert Barrera, fueron asesinados. La jerarquía eclesiástica dominicana se sintió aliviada y celebró misas en todo el territorio nacional para honrar a Trujillo en medio de una represión política generalizada.

Una vez que Balaguer y Ramfis tuvieron la situación bajo control, Estados Unidos procedió a presionar a la familia Trujillo para que abandonara el país. El Gobierno estadounidense sostuvo que no liberaría los fondos económicos dominicanos en los bancos en su país, hasta tanto todos los hermanos de Trujillo no se retiraran de la República Dominicana. Estados Unidos utilizó los fondos dominicanos para ejercer presión política sobre Trujillo, conjuntamente con la OEA. Esta organización había roto los lazos diplomáticos con Trujillo cuando sus agentes, en el verano de 1960, intentaron asesinar al presidente de Venezuela, Rómulo Betancourt. Los esbirros de Trujillo atentaron contra la vida de Betancourt porque él otorgó refugio a los exiliados dominicanos que deseaban derrocar a Trujillo. Ramfis y los hermanos de Trujillo abandonaron la República Dominicana solo cuando los Estados Unidos los amenazaron militarmente con una «prueba de fuerza» frente al Palacio Nacional dominicano, que está frente a las costas del mar Caribe. Balaguer no se sentía satisfecho, ya que sus poderes fueran limitados por el Consejo de Estado, que estaba tratando de organizar elecciones libres e imparciales. Con la ayuda de los militares, intentó destituir al Consejo de Estado, pero también fracasó en este intento. Temeroso de sufrir violencia en su propia persona, Balaguer se refugió en la nunciatura. Posteriormente, recibió un salvoconducto para abandonar el país. El Consejo de Estado llamó a elecciones el 20 de diciembre de 1962, y Juan Bosch, escritor y político que había vivido en el exilio durante 24 años, fue elegido por una amplia mayoría.

CONCLUSIONES

Este capítulo identifica dos tipos de proyectos para construir una Iglesia nacional en la República Dominicana: 1) un proyecto nacionalista, que se proponía desarrollar seminarios para formar a los sacerdotes nacionales para que estos llevaran a cabo la misión de la Iglesia; y 2) un modelo dependiente de Iglesia, que confiaba en la importación de sacerdotes para realizar su trabajo. A pesar de sus diferencias en las estrategias, ambos tipos de proyectos buscaban implementar la

orientación de nueva cristiandad de la Iglesia. Los arzobispos Portes y Meriño representaban los intentos nacionalistas de construir una Iglesia; Nouel y Pittini representaban modelos de mayor dependencia. Nouel concluyó que el proyecto nacionalista no era viable y propuso confiar en las órdenes religiosas para que estas colaboraran con la Iglesia en su misión evangelizadora. Pittini llevó adelante esta política mientras también promovía la fundación de seminarios para formar a los sacerdotes nacionales.

El desarrollo de la Iglesia dominicana se ajusta al patrón general de subordinación al Estado que la mayoría de las iglesias latinoamericanas experimentaron desde la independencia hasta 1960. La Iglesia del siglo XIX en Centroamérica y Sudamérica debió enfrentar Gobiernos liberales que buscaban limitar sus prerrogativas; por otra parte, los Gobiernos conservadores protegían a la Iglesia y le brindaron su ayuda para enfrentar los procesos de laicización y protestantismo.

Las alianzas políticas de la Iglesia con las fuerzas políticas conservadoras prosiguieron durante el siglo XX, mientras intentaba aplicar su visión de nueva cristiandad en el mundo. A diferencia de otras iglesias latinoamericanas, la Iglesia dominicana no pudo obtener beneficios del apoyo político conservador después de la restauración de la independencia de 1865, debido a que la jerarquía casi se derrumbó. Sin embargo, la Iglesia resolvió sus problemas internos hacia los últimos años de la década de 1870 y reclamó una posición de fuerza en el país. Dos hombres de la Iglesia (Meriño y Nouel) ocuparon la presidencia de la nación durante breves períodos, lo que ilustra la restauración del poder de la Iglesia en la sociedad. Esta participación del clero en la política le otorga a la Iglesia un papel especial legitimando hechos políticos, culturales y sociales.

La gestión eclesiástica de Pittini estableció las bases modernas de la Iglesia en la República Dominicana, expandió su base institucional de una a cinco diócesis, fundó un seminario menor, e incrementó el número de escuelas católicas y organizaciones de servicios. En suma, Pittini condujo las negociaciones que se hicieron para la firma del concordato que le dio marco a las relaciones Iglesia-Estado hasta el día de

hoy. No obstante, Pittini tuvo que subordinar la Iglesia al régimen de Trujillo, quien proveía recursos económicos a cambio de apoyo político e ideológico. En consecuencia, la Iglesia permaneció recluida en la sacristía donde permaneció en silencio.

Los cambios en la Iglesia universal prepararon las condiciones para que la jerarquía local realizara una crítica del régimen de Trujillo. Esta crítica, moderada en apariencia, produjo una crisis política entre la Iglesia y el régimen, que ya se hallaba en un rápido proceso de descomposición. Pese a las medidas represivas de Trujillo, la jerarquía nacional nunca buscó la ruptura de los lazos con el régimen. Por el contrario, deseaba mejorar sus relaciones con Trujillo y, por lo tanto, continuar su existencia en situación de subordinación al Estado.

Las relaciones de Pittini con Trujillo eran comparables a las relaciones desarrolladas por dirigentes de la Iglesia en aquellos países donde esta se hallaba subordinada al Estado. En Centroamérica, los dictadores del siglo xx subordinaron a la Iglesia a cambio de favores y protección. Esto también sucedió en Bolivia, Perú, Paraguay, Venezuela, Argentina y Brasil, entre otros casos. Los dirigentes de estas iglesias tenían una visión de nueva cristiandad del mundo. Sostenían que solo desde una posición de poder la Iglesia podría tener influencia en la sociedad. Los efectos de este legado todavía perduran en la Iglesia latinoamericana mientras ésta parece apoyar la existencia de sociedades más abiertas y democráticas. El próximo capítulo plantea cómo varias iglesias latinoamericanas realizaron su transición de colaboradoras de regímenes dictatoriales a mediadoras en los conflictos políticos.

Capítulo II

IGLESIA Y POLÍTICA EN CUATRO NACIONES LATINOAMERICANAS

El proceso de reincorporación de la Iglesia católica a las corrientes dominantes de la vida social en la República Dominicana, en la era postrujillista, se produjo en un contexto de grandes cambios en América Latina, que ocurrieron entre 1960 y el año 2000. Estos cambios incluían la Revolución cubana, los regímenes militares de las décadas de los sesenta y los setenta, la posterior aplicación de políticas económicas neoliberales en los ochenta y los noventa y la transición a la democracia liberal. La Iglesia no tuvo otra opción que dar la bienvenida a estos cambios y realizar los reajustes necesarios para adaptarse a una realidad política en constante transformación. En algunos países, inicialmente apoyó la toma del poder por parte de las fuerzas militares, pero rápidamente comprendió que estos nuevos regímenes tenían objetivos a largo plazo que entraban en conflicto con su doctrina social. Sin embargo, el modo en que la Iglesia respondió, tanto a los regímenes militares como a los procesos de transición a la democracia, varía de país en país. Debido a que estas variaciones son tan amplias, este capítulo se enfoca en el papel adoptado por la Iglesia en Bolivia, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Estos países son comparables a la República Dominicana

en términos de historia política, polarización socioeconómica y papel mediador de la Iglesia. El análisis comparado de las semejanzas y las diferencias entre estas iglesias y el caso dominicano puede iluminar nuestro entendimiento del proceso de reinserción de la Iglesia a la sociedad posttrujillista.

El capítulo comienza con una reseña de los principios del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla y los subsiguientes cambios hacia posiciones conservadoras. Luego, se divide en cuatro secciones para analizar el papel de la Iglesia en las cuatro naciones seleccionadas para su estudio. Cada una de ellas resume el contexto político e histórico en el que la Iglesia opera, examina el papel de la jerarquía y de la Iglesia popular en la política nacional y analiza la reinserción de la Iglesia en la política y la sociedad. Se plantea que, en el proceso de reincorporación al sistema político, se produce una fusión entre visiones tradicionales y modernizadoras para dar como resultado una orientación neoconservadora, que considera la participación en los procesos de mediación como el mejor papel político posible para la Iglesia. Los integrantes del clero asociados con esta orientación, frente a los partidos y movimientos políticos, sostienen que son apartidarios y promueven la democracia liberal como el único camino posible.

LA IGLESIA Y LA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II proporcionó el marco para la reconceptualización de la misión de la Iglesia en América Latina. Los especialistas y los sujetos religiosos consideran al Concilio Vaticano II como uno de los hechos más importantes de la historia. Esta fue la primera vez en la historia de la Iglesia en que 600 obispos latinoamericanos viajaron a Roma para participar en un concilio. Este encuentro permitió a los obispos de América Latina reconocerse entre sí como miembros de una región que compartían una historia común, perspectivas culturales y problemas políticos similares.

De acuerdo al teólogo Gustavo Gutiérrez, dominico peruano, el Concilio Vaticano II aspiraba a que la Iglesia estuviera presente en tres mundos distintos a la vez: el mundo moderno, el mundo cristiano y el mundo religioso. Gutiérrez dice que la actitud de apertura al mundo moderno se revela en los 16 documentos del Concilio Vaticano II (Gutiérrez 1990, 11). El Concilio Vaticano II reiteró cuestiones planteadas por el papa Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in terris* (Paz en la Tierra), de 1963, en la que reconoce los derechos inalienables de los seres humanos, incluyendo el derecho a la vida, la integridad corporal, a reunirse y asociarse, a expresar sus opiniones libremente, a participar activamente en la vida pública, a elegir a aquellos que los gobiernan y la forma de gobierno en que se ejercerá la autoridad. Esta posición fue reafirmada en 1965 en *Gaudium et spes*, «La constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno», que establecía que «la elección de la forma de gobierno y el método para seleccionar a los dirigentes dependía de la libre voluntad de los ciudadanos» (Fleet and Smith 1997, 2). El Concilio Vaticano II legitimó una mayor participación en el proceso de toma de decisiones dentro de la Iglesia y estimuló el ejercicio colegiado de la autoridad entre el papa, los obispos, los sacerdotes, las monjas y el laicado.

Las conferencias de obispos de Medellín (1968) y Puebla (1979) se basaron en las interpretaciones de la situación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. El papa Juan XXIII llamó a un *aggiornamento* de la Iglesia en el mundo desarrollado, lo que significa la puesta al día de la Iglesia europea en cuestiones de la fe en la era científica. El *aggiornamento*, visto desde una perspectiva latinoamericana, tenía significados totalmente distintos. Como señaló el padre Edward Cleary:

Implicaba el dolor de toda empresa creativa [...] Desarraigar a los latinoamericanos de su suelo teológico europeo [...] El propio crecimiento alejado del tronco parental, pero permaneciendo claramente como una rama del mismo [...] Un proceso similar al de un joven que piensa por sí mismo, traza sus propios planes, pero recibe la guía de sus maestros y padres (Cleary 1985, 24).

Antes de la realización de la conferencia de Medellín, las iglesias nacionales fueron consultadas a través de una serie de reuniones preparatorias, de las que surgieron importantes documentos. El papa Pablo VI viajó a Colombia, donde dio el discurso inaugural del evento, convirtiéndose de este modo en el primer pontífice en visitar América Latina. Su visita de cuatro días atrajo la atención de los medios periodísticos de todo el mundo. Después de su partida, los obispos debatieron tranquilamente los documentos de las diversas posiciones que surgieron de los encuentros regionales. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) publicó estos documentos y las conclusiones que le siguieron con el título *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. I: *Ponencias* y vol. II: *Conclusiones*. En las conclusiones, los 130 obispos que se reunieron en Medellín declararon que la Iglesia misiona en sociedades injustas marcadas por desigualdades estructurales, que fueron definidas por ellos como pecaminosas. «La razón es obvia: la desigualdad sistemáticamente impide la satisfacción de las aspiraciones legítimas de los sectores ignorados y favorece la procreación de frustraciones crecientes» (CELAM 1969, Documento 2, partes 1 y 4). Los obispos hicieron un llamado por el cambio social y expresaron su deseo de participar en el proceso a través de la educación y la evangelización con el concurso del laicado. Una educación liberadora se consideraba necesaria para atender esta situación:

Nuestra reflexión sobre este problema, nos conduce a proponer una visión de la educación, más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la «educación liberadora»; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender «de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas»... Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte (CELAM 1968, Conclusiones, Documento 4, sección 8; Documento 14, sección 2).

En el momento en que los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín, con la salvedad de cinco países, el resto del continente se hallaba bajo el control de Gobiernos militares. La Iglesia se debatía entonces entre los regímenes militares que defendían el *statu quo* y la proliferación de movimientos guerrilleros cuyo fin era transformar por la vía armada el orden establecido, social y político. A pesar de reivindicar su defensa del mundo cristiano y occidental, los militares suprimieron toda la oposición política y atacaron a aquellos miembros de la Iglesia que se atrevieron a cuestionar sus políticas.

En Brasil, los obispos dieron su aprobación a los militares que tomaron el poder en 1964, pero pronto comprendieron que los que dirigieron el golpe de Estado tenían planes concebidos para largo plazo (Klaiber 1998, 24-25). La jerarquía eclesiástica les retiró su apoyo y comenzaron a protestar contra las políticas del régimen. El resultado fue que los militares procedieron a asesinar a seglares católicos, asesinar o deportar sacerdotes y allanar las residencias de algunos obispos. En enero de 1972, el arzobispo Paulo Evaristo Arns de San Pablo fundó la Comisión de Paz y Justicia para defender los derechos humanos y brindar protección a todos aquellos perseguidos por razones políticas.

En Chile, los obispos tenían opiniones encontradas acerca del golpe militar que depuso al Gobierno socialista, electo democráticamente, de Salvador Allende. Al principio la jerarquía actuó con cautela, pero se dio cuenta rápidamente de que el general Augusto Pinochet, el comandante del golpe, deseaba imponer una dictadura militar. El cardenal Raúl Silva Enríquez, arzobispo de Santiago, se transformó en uno de los principales críticos del dictador, cuyas medidas represivas habían alcanzado a la Iglesia. Al igual que en Brasil, Pinochet ordenó el arresto y la deportación de un número de sacerdotes. El cardenal Silva Enríquez fundó en 1976 la Vicaría de la Solidaridad, cuya creación fue fruto de los esfuerzos anteriores de ofrecer ayuda a aquellos que eran perseguidos por razones políticas (Klaiber 1998, 50).

Como se observa más adelante, procesos similares se sucedieron en Bolivia y Centroamérica. En aquellos años, la Iglesia se convirtió en

«la voz de los que no tienen voz» y, de esta manera, realizó en la década de los ochenta una significativa contribución a la democratización y apertura de la sociedad en las naciones latinoamericanas. En este contexto, muchos obispos pensaban que era necesario adoptar un compromiso cristiano pues este era el imperativo del Evangelio.

El compromiso cristiano significaba que se debían denunciar las violaciones a los derechos humanos y ponerse del lado de los oprimidos. El Vaticano aprobó estas conclusiones y reconoció su importancia histórica, pero los conservadores dentro y fuera de la Iglesia se sintieron ofendidos, mientras que los moderados y progresistas opinaban que estas conclusiones concordaban con el Concilio Vaticano II. Muchos obispos progresistas, sacerdotes, monjas y laicos hallaron una fuente de inspiración en las conclusiones de Medellín. La conferencia inspiró la teología de la liberación, una reflexión acerca de la relación entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre. Según Gustavo Gutiérrez, «solo desde esta perspectiva la teología podrá ser un discurso serio, consciente de sí, en plena posesión de sus elementos conceptuales... también se refiere a una actitud clara y crítica respecto de la economía y las cuestiones socioculturales en la vida y la reflexión de la comunidad cristiana» (Gutiérrez 1973, 11).

La conferencia también inspiró a las comunidades eclesíásticas de base (CEB), pequeños grupos de base organizados por trabajadores pastorales para debatir acerca de la fe y las cuestiones relacionadas con su supervivencia, como vivienda, empleo y derechos humanos. En suma, creó los cimientos políticos y teológicos para justificar el compromiso de muchos cristianos para enfrentar la opresión social y política. Las CEB formaron parte de un movimiento social y religioso más amplio que sería conocido como «la Iglesia popular», a través del cual los activistas cristianos constituyeron varias organizaciones con inquietudes respecto de la justicia social y la actividad política. Las más conocidas incluyen a la Oficina Nacional de Información (ONIS) en Perú; Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) en Bolivia; los Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina; el Grupo de los Ochenta, en Chile, y el Movimiento Golconda, en Colombia. Asimismo, los teólogos lati-

noamericanos también se vieron inspirados por la referida conferencia. Gustavo Gutiérrez publicó *Teología de la Liberación* (1971), obra que se convirtió en un libro de referencia para muchos de los que participaron en el movimiento de las CEB en las décadas de los setenta y los ochenta.

Sin embargo, los sectores conservadores no perdieron tiempo ni energía y rápidamente ejercieron su control sobre el CELAM, entidad que había difundido activamente las conclusiones de Medellín a través de la región. La dirección progresista del CELAM cambió en 1972, cuando el arzobispo colombiano Alfonso López Trujillo, de cuño conservador, fue elegido secretario general de la institución y modificó la inclinación política de la misma. Cuando el arzobispo López Trujillo aseguró su control sobre el CELAM, este dejó de darle su apoyo a los seminarios regionales y a las conferencias, por lo tanto el número de publicaciones decreció notablemente. Esta acción tuvo un importante impacto sobre el floreciente movimiento de las CEB, particularmente en aquellos países donde no existía el apoyo de los obispos.

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se celebró en Puebla, México, en 1979. El papa Juan Pablo II, electo para suceder a Juan Pablo I en 1978, viajó a este país para inaugurar la conferencia. A diferencia de la Conferencia de Medellín, organizada en su mayor parte por especialistas en la Iglesia, la de Puebla fue cuidadosamente administrada y organizada por los obispos. El arzobispo López Trujillo seleccionó a los miembros de la comisión que redactaron un documento que fue rechazado, casi universalmente, por las conferencias episcopales nacionales, que lo consideraron «demasiado tímido, demasiado general y demasiado espiritual» (Cleary 1985, 47). Es evidente que el legado de Medellín aún persistía y los sectores conservadores no pudieron imponer su pensamiento.

Aquellos que participaron de la Conferencia de Puebla comenzaron considerando la situación humana y religiosa en América Latina. Los 191 obispos que asistieron a la conferencia definieron que las circunstancias en la región eran tan lóbregas y desesperanzadas como las de

1968: las violaciones a los derechos humanos y la polarización social se habían incrementado. En el documento final, publicado bajo el título de *Puebla: la evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, los obispos examinaron las raíces de la injusticia social y destacaron los siguientes aspectos:

- Vemos la continua vigencia de sistemas económicos que no consideran al hombre como centro de la sociedad y no realizan los cambios profundos y necesarios para una sociedad justa.
- La dependencia económica, tecnológica, política y cultural; la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan solo por sus propios intereses a costa del bien del país que los acoge.
- La falta de reformas estructurales en la agricultura, adecuadas a cada realidad, que ataquen con decisión los graves problemas sociales y económicos del campesinado.
- La crisis de valores morales: la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, la justicia vivida y de solidaridad.
- Finalmente, como pastores, sin entrar a determinar el carácter técnico de esas raíces, vemos que en lo más profundo de ellas existe un misterio de pecado, cuando la persona humana, llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad de valores materialistas (CELAM, 1979. Documento Final, primera parte, números 64-70).

La Conferencia de Puebla continuó en la misma vena que las conclusiones alcanzadas en Medellín. Incluso fue un paso más allá, declarando su compromiso de acompañar a los oprimidos en su lucha por una vida mejor. Indudablemente, los obispos estaban tratando de lograr un cambio de posición, constituir una Iglesia más comunitaria que jerárquica. Las conclusiones de Medellín se profundizaron en la Conferencia de Puebla, pero la Iglesia universal, con la elección de Juan Pablo II, comenzó a caminar en una dirección distinta.

EL PAPA JUAN PABLO II Y EL GIRO CONSERVADOR EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Esta sección examina el impacto del papado de Juan Pablo II en la Iglesia latinoamericana mientras ésta procuraba redefinir su papel en el contexto posterior a Puebla. Después de la Conferencia de Puebla las naciones latinoamericanas empezaron la transición de regímenes militares a Gobiernos democráticos y las flagrantes violaciones a los derechos humanos perpetradas en las décadas de los sesenta y los setenta empezaron a cesar. En aquellos años, la Iglesia se transformó en «la voz de los que no tienen voz» y en una defensora importante de los derechos humanos. Pero la transición a la democracia, la Iglesia ya no era necesaria como agente defensor de todos aquellos perseguidos por razones políticas. En muchos países, las jerarquías leyeron los «signos de los tiempos» y buscaron nuevos caminos para reincorporarse a la vida social, promoviendo la democracia liberal como el sistema político más adecuado.

La elección de Juan Pablo II (1978) al papado fortaleció al clero tradicional en América Latina. Comparado con sus predecesores, que defendieron la aplicación de lo expresado por el Concilio Vaticano II, Juan Pablo II representó un giro conservador en la Iglesia. El nuevo papa consideraba que era necesario fortalecer la autoridad de la Iglesia, su unidad y la conformidad religiosa. En América Latina, el aspecto más visible de este vuelco conservador fue la designación de nuevos obispos y la propia reacción del papa a la teología de la liberación. Los obispos que se identificaban con la teoría de la liberación, tales como Helder Cámara, de la diócesis de Olinda y Recife, Brasil; Sergio Méndez Arceo, de Cuernavaca, México; Samuel Ruiz, de Chiapas, México, y el arzobispo Raúl Silva Henríquez, de Santiago de Chile, fueron con el tiempo relevados por candidatos que sustentaban posiciones políticas de tendencia conservadora.

Otro de los factores destacados de la autoridad de la Iglesia es el protagonismo de los nuncios papales en la promoción de las nuevas directrices impuestas por el Vaticano. Los nuncios papales no solo

representan al papa frente a los Gobiernos nacionales, también tienen la responsabilidad de redactar informes sobre las iglesias locales que luego son enviados al Vaticano. En estos informes los nuncios expresaban sus opiniones concernientes a las jerarquías locales y recomiendan a aquellos candidatos que deberían ser promovidos al rango de obispo. El papa Juan Pablo II consideró el papel que varios nuncios conservadores tuvieron durante las dictaduras militares, y éstos fueron ascendidos por sus acciones conservadoras.

Tres de ellos merecen especial atención: Sabastiano Baggio, que fue nuncio en Brasil de 1964 a 1969, la época de mayor represión militar; Angelo Sodano, quien ocupó el cargo en Chile (1977-1988) durante los años más represivos de Pinochet; y Pío Laghi, que estuvo destinado en Argentina (1974-1980) en tiempos en los que la junta militar llevó adelante una guerra sucia contra las guerrillas urbanas y todos aquellos que se oponían a sus políticas de mano dura. Juan Pablo II designó a estos nuncios conservadores en puestos claves en el Vaticano. Baggio fue nombrado prefecto de la Congregación de Obispos (1973-1984) y presidente de la Comisión Pontificia para América Latina. Otros dos obispos latinoamericanos recibieron nombramientos, Eduardo Pironio, el obispo progresista de Mar del Plata (Argentina), presidente del CELAM, y Alfonso López Trujillo, arzobispo de Medellín (Colombia) y sucesor de Pironio en la presidencia del CELAM (1979-1983). Pironio fue designado en la Congregación para el Clero y López Trujillo en el Pontificio Consejo para la Familia. A excepción de Pironio, todos los nombramientos recayeron en figuras conservadoras. Estos nuncios habían dado su apoyo a las peores clases de dictaduras y López Trujillo lideraba una campaña enfrentando a la teología de la liberación y la Iglesia popular en América Latina (Klaiber 1998, 14).

La nueva orientación conservadora de la Iglesia creó tensiones con el movimiento de liberación que se había desarrollado dentro de la Iglesia en las décadas de los sesenta y los setenta. En 1983, Juan Pablo II anunció su pastoral para «una nueva evangelización» en América Latina, que fue esencialmente un movimiento para atraer a las masas a la Iglesia. En respuesta a este llamado, la Conferencia Latinoamericana

de Religiosos (CLAR), en representación de más de 355,000 hombres y mujeres integrantes de órdenes y congregaciones religiosas, anunció su programa «Vida del mundo», que proclamaba que «la evangelización debería comenzar con la «Palabra de Dios» como la viven los propios pueblos latinoamericanos». El Vaticano respondió rápidamente solicitando que el CLAR retirara este programa y recordándole a esta institución que «los obispos son los maestros de la fe y la verdad» (Stewart Gambino 1994,131). El programa auspiciado por el CLAR se basaba en las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979).

A diferencia de las conferencias de Medellín y Puebla, donde el nuevo papa y la burocracia vaticana aparentemente fallaron en su intento por derrotar el movimiento de liberación dentro de la Iglesia, en ocasión de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), los representantes del Vaticano fueron bien preparados. Las conferencias nacionales de obispos habían rechazado dos borradores del documento para el encuentro de Santo Domingo redactados por el CELAM, dominado por los conservadores; sin embargo, a la burocracia vaticana se le aseguró que no habría oposición seria frente a las cuestiones centrales. El Vaticano designó a tres conservadores como copresidentes para la organización de la reunión de Santo Domingo, incluyendo a Angelo Sodano y a su protegido chileno, Jorge Medina.

A pesar de las inclinaciones conservadoras de éstos, los resultados de la conferencia conformaron un compromiso denominado «Nueva evangelización, desarrollo humano y cultura cristiana». Algunas de las ideas del movimiento de la Iglesia popular se pueden observar en las partes dedicadas a la metodología de «ver, juzgar, actuar», como también en el protagonismo de la Iglesia en aquellos temas relacionados con la ecología, relaciones de razas, urbanización, justicia económica, derechos humanos y la problemática de la mujer. A pesar de que estas ideas progresistas fueron incluidas en el documento, en las conclusiones de Santo Domingo se consolidó un movimiento conservador que separó a la Iglesia de las conclusiones de Medellín y Puebla (Hennelly 1993; Stewart-Gambino 1994).

La significación política de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fue completamente diferente de la de Medellín (1968) o Puebla (1979). El renombrado teólogo Jon Sobrino observó que la cuarta conferencia puede ser evaluada en términos de la reacción de los Estados Unidos. En 1968, Nelson Rockefeller, gobernador del estado de Nueva York, publicó un informe sobre su viaje a América Latina en el que suscitó sospechas acerca de la dirección de la Iglesia católica; los asesores de Ronald Reagan tuvieron la misma actitud en lo que respecta a la conferencia de Puebla. En cambio, los Estados Unidos no emitieron declaraciones respecto de la Conferencia de Santo Domingo, lo que indica que las posiciones adoptadas en este encuentro no afectaban sus intereses (Sobrino 1993, 175).

La Iglesia podía no estar de acuerdo con el Gobierno estadounidense en lo referente a ciertos regímenes y políticas en América Latina, pero sí apoyaba la democracia liberal como el sistema político más viable. Las preocupaciones de la Iglesia por la política partidaria, la mediación y la reconciliación complementan, en lugar de contradecir, los intereses políticos en la región. A pesar de estas coincidencias generales, la Iglesia mantenía sustanciales diferencias políticas con los Estados Unidos y otros regímenes políticos en lo referido a la justicia social y las violaciones de los derechos humanos. Esta es la razón de la existencia de cartas pastorales críticas con políticas relacionadas con esta temática. Estas críticas son consideradas declaraciones partidarias que promueven el bien común y, por lo tanto, la Iglesia se posiciona por encima de grupos sociales y partidos políticos que persiguen obtener el poder.

En aquellos países con instituciones políticas débiles, esta actitud transforma a la Iglesia en la única institución nacional con la autoridad moral necesaria con posibilidades de reunir a todas las fuerzas sociales y políticas e iniciar un verdadero diálogo. Con el fin de profundizar en esta temática, pasemos ahora a examinar algunas iglesias nacionales para ilustrar cómo la mediación política²⁰ es un canal para

²⁰ El papel de la Iglesia católica en la mediación política en América Latina no ha recibido mucha atención en la literatura de la transición democrática (Booth y Seligson

reincorporar la Iglesia, plenamente, a la vida social y política en América Latina.

CUATRO ESTUDIOS DE LA IGLESIA CATÓLICA LATINOAMERICANA Y LA POLÍTICA

En las próximas cuatro secciones se analiza a la Iglesia católica en Bolivia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala como casos ejemplares de mediación política en países con instituciones políticas débiles. Se utiliza la noción de orientaciones de la Iglesia para examinar el papel de la jerarquía y de la Iglesia popular en la política de América Latina.

Bolivia

La Revolución boliviana de 1952 proporciona el contexto para la reintegración, a fondo, de la Iglesia a la sociedad y la política. La Revolución puso fin al dominio oligárquico y destruyó el régimen que instrumentaba sus políticas. El Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) surgió como el partido de la Revolución y se propuso la creación de una sociedad inclusiva que integrara a los campesinos indígenas, trabajadores urbanos y rurales y sectores de la clase media a la sociedad boliviana. La Revolución llevó a cabo una moderada reforma agraria, nacionalizó la explotación minera y ofreció empleo en el

1989; Diamond, Linz, and Lipset 1989; Gunther *et al.* 1995; Linz 1990; Mainwaring *et al.* 1992; Malloy y Gamara 1988; O'Donnell 1994, 1996; Oxhorn y Ducatenzeiler 1998; Przeworski 1991; Schmitter 1994; Vilas 1993). Por otra parte, estudiosos de la Iglesia han producido una cantidad sustancial de literatura acerca de la Iglesia y la política, pero pocos han enfocado sus investigaciones en la cuestión de la mediación (Blancarte 1992; Bruneau 1974, 1982; Camp 1997; Keogh 1990; Levine 1981, 1996; Mainwaring 1986; Meyer 1999; Smith 1982; Stewart-Gambino 1992). Aunque no están dedicados exclusivamente al tema de la mediación, los trabajos de Jeffrey Klaiber (1998), Michael Fleet y Brian Smith (1997), Jean Meyer (2000), Bruce Calder (2001) y Edward Brett (2002) realizan aportes fundamentales al estudio de la mediación de la Iglesia. Este capítulo intenta ampliar su trabajo observando el papel que tuvo un pequeño grupo de obispos en el proceso de mediación política en Bolivia y Centroamérica.

sector público a la clase media. No obstante, el MNR, los militares o la izquierda, nunca pudieron ejercer su hegemonía en la política y la sociedad boliviana. Todos los grupos políticos han tenido serias dificultades para mantenerse en el poder y, como consecuencia de ello, las instituciones políticas no han logrado fortalecerse. La inestabilidad ha sido el rasgo principal de la vida social y política de Bolivia en los últimos cincuenta años (Klein 1992, 227-86).

La fragmentación del escenario político boliviano produjo la formación de dos alas dentro del MNR: una facción moderada y conservadora, dirigida por Víctor Paz Estenssoro, y una facción moderada de izquierda, conducida por Hernán Siles Suazo. Estos dirigentes se alternaron en el control político hasta que un golpe militar tomó el poder en 1964. Sin embargo, ni Paz Estenssoro ni Siles Suazo tuvieron la capacidad de ejercer su control sobre la poderosa Confederación Obrera Boliviana (COB), dirigida por Juan Lechín. La COB estaba compuesta en su mayor parte por los trabajadores mineros, y ocasionalmente recibió el apoyo de los movimientos campesinos indígenas, que tenían su propia agenda política. La agenda política de la COB, de tendencia socialista, estaba dirigida a los trabajadores sindicalizados y, en ocasiones, esta organización conformaba un poder virtual que cogobernaba con el MNR o el Gobierno militar (Spalding 1977; Zavaleta Mercado 1970).

Los líderes de las reconstituidas fuerzas armadas que emergieron del proceso revolucionario consolidaron su posición política dentro de la estructura del Estado tras el golpe de Estado de 1964. El general René Barrientos Ortuño derrocó al gobierno de Paz Estenssoro y estableció un gobierno militar (1964-1969). El general Barrientos percibió que la COB se estaba transformando en una amenaza para el Estado y decidió restringir las libertades políticas obtenidas de los Gobiernos del MNR. Sin embargo, Barrientos se presentaba como un revolucionario y prometía profundizar la Revolución, utilizando una retórica populista para atraer a las clases medias, a los obreros y campesinos indígenas. No obstante, a diferencia de Paz Estenssoro o Siles Suazo, no logró obtener el apoyo de los mineros y su relación con el campesinado era inestable. Dirigidos por la COB, los mineros tenían su propia agenda política: sus

dirigentes se proponían crear una sociedad socialista en Bolivia, pero fracasaron en sus intentos de lograr el apoyo de las facciones políticas moderadas del MNR, necesarias para su proyecto. Este fracaso, en parte, se debía a la incompatibilidad de las estrategias primordiales de ambas organizaciones.

Los gobernantes militares que tomaron el poder después del general Barrientos compartían su percepción de que la COB era una amenaza para el *statu quo*. Estos gobernantes incluían al general Alfredo Ovando (1969-1971), Hugo Banzer (1971-1978), y los varios regímenes que resultaron de la inestabilidad y las crisis políticas que siguieron al ocaso del denominado *banzerato*. El general Juan José Torres fue la excepción a la regla. Gobernó casi un año (desde el 7 de octubre de 1970 al 21 de agosto de 1971), pero fue un gobernante ineficiente, que no tenía control sobre los militares ni sobre la COB y el movimiento popular: «La característica del interludio Torres fue la carencia de una autoridad centralizada. Era una situación impulsada por fuerzas que se hallaban más allá del control del Estado o de cualquier gobierno específico» (Malloy y Gamarra 1988, 55). El general Hugo Banzer sacó ventaja de la situación para derrocar a Torres e instalar una dictadura militar que finalmente declaró fuera de la ley a todos los partidos políticos y a la actividad sindical. Las políticas represivas también afectaron el trabajo pastoral de la Iglesia católica, principalmente en las áreas mineras. Las residencias de los sacerdotes, monjas y obispos fueron allanadas por la policía y el ejército.

Desarrollo y consolidación de la Iglesia en Bolivia

En el último tercio del siglo xx se observa una notable expansión de la Iglesia en Bolivia. La Iglesia sintió el impacto de la legislación liberal al comienzo del siglo xx, pero continuó disfrutando de la protección del Gobierno. Al igual que la mayoría de las iglesias de los países andinos, centroamericanos y caribeños, la Iglesia boliviana era pequeña, conservadora y temerosa del comunismo y del protestantismo. Asimismo, dependía de la importación de sacerdotes, pues a nivel nacional no podía formar la cantidad suficiente.

En el siglo xix, las órdenes principales presentes en Bolivia eran las de los jesuitas y salesianos. El siglo xx vio el arribo de los vicentinos, los agustinos integrantes de la Sociedad de Maryknoll, los josefinos, los Misioneros Oblatos de María Inmaculada y los dominicos, entre otros, (Klaiber 1998, 122). El *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, publicado por el Vaticano, no identifica a los sacerdotes por nacionalidad, pero sí los clasifica como diocesanos o pertenecientes a órdenes religiosas.²¹ Estadísticas más recientes manifiestan que en los setenta y ochenta el número de sacerdotes diocesanos era todavía extremadamente bajo comparado con el de sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas. El número de sacerdotes diocesanos creció, pero muy lentamente, entre 1970 y 1990. Por ejemplo: en 1970 había 262; en 1980, 255, y en 1990, 256. Sin embargo, en los noventa, hubo un gran incremento de sacerdotes diocesanos, llegando a la cifra de 399 en 1998. En comparación, en 1970, el número de sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas era de 610; 674 en 1980; 671 en 1990, y 649 en 1998. En Bolivia, la tendencia histórica señala que los integrantes de órdenes religiosas han superado en número a los sacerdotes diocesanos (ver cuadro 2.1 y Maldonado Villagrán 1991, 187).

El incremento en el número de sacerdotes diocesanos puede explicarse a través de la significativa expansión de las instituciones dependientes de la Iglesia católica en Bolivia. La cantidad de diócesis aumentó de 9 en 1980 a 15 en 1998; mientras que el número de arzobispos pasó de 4 en 1980 a 8 en 1998. Contrariamente, los seminarios decrecieron en número en ese período: de los 19 que existían en 1970, en 1980 solo quedaban 8. Pero en 1998, después de un cambio en la tendencia, Bolivia contaba con 26 seminarios.

²¹ Un sacerdote diocesano pertenece a una diócesis permanentemente, mientras que un sacerdote de un orden religiosa pertenece a su orden. Los sacerdotes de las órdenes religiosas pueden servir bajo contrato en una diócesis, y pueden ser transferidos a otros países o diócesis, de acuerdo a lo estipulado por los superiores de su orden. En América Latina, los sacerdotes de órdenes religiosas han nacido, en su mayoría, en el extranjero, mientras que los sacerdotes diocesanos lo han hecho en sus respectivos países.

CUADRO 2.1 La jerarquía católica en cinco naciones latinoamericanas

País	Cardenales		Arzobispos		Arzobispos diocesanos		Obispos titulares		Sacerdotes diocesanos			Sacerdotes religiosos						
	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1980	1990	1970	1980	1990	1970	1980	1990				
Bolivia	1	-	4	8	9	10	15	19	27	19	262	255	256	399	610	674	671	649
Nicaragua	-	1	1	1	5	6	7	2	7	4	121	119	134	253	186	221	173	163
El Salvador	-	-	1	2	4	8	7	3	7	6	222	154	257	394	213	207	187	208
Guatemala.	1	-	-	2	9	10	12	7	11	8	185	206	236	353	423	493	449	582
Rep. Dom.	1	1	2	3	8	9	11	5	4	7	108	124	206	326	349	381	402	416

Fuente: *Annuario Statisticum Ecclesiae*. Anuario estadístico para los años 1970, 1980, 1990, 1998. Los datos estadísticos del Vaticano tienen pequeñas diferencias cuando se comparan con aquellos proporcionados en los diversos cuadros sobre la República Dominicana. Esta pequeña diferencia se debe a los cambios continuos en la fuerza de trabajo pastoral.

Como parte de este proceso expansivo, las parroquias con sacerdotes se incrementaron: en 1970 existían 290; en 1980, 343; en 1990, 358, y 442 en 1998, a pesar de que todavía muchas parroquias no tienen sacerdotes al frente. En 1970 su número era de 88; en 1980, de 92; en 1990, de 124; y en 1998, de 100. Hubo una leve declinación en la cantidad de instituciones educativas: de 1,012 en 1980, el número descendió en 1990 a 564; pero, al igual que los seminarios, las instituciones educativas se recuperaron, llegando a 942 en 1998. El patrón de desarrollo de las instituciones de bienestar social era de una similar inestabilidad: de 447 en 1980 su número creció a 1,085 en 1990, pero decreció a 697 en 1998. Sin embargo, el número de mujeres religiosas que trabajaban en Bolivia se incrementó de 1,638 en 1970 a 1,682 en 1980, 1,781 en 1990 y 2,379 en 1998 (ver cuadros 2.1, 2.2, 2.3 y 2.4).

En líneas generales, la Iglesia boliviana se expandió y consolidó en las décadas de 1980 y 1990, cobrando mayor visibilidad y un papel de mayor preponderancia en la mediación en los conflictos políticos en las décadas de referencia. Este nuevo papel le permitió reintegrarse a las tendencias dominantes en la vida social como un sujeto que proclama hallarse por encima de la política partidaria.

La Iglesia boliviana y la política

Comprender el papel de las políticas de la Iglesia boliviana, tras la revolución de 1952, requiere realizar una distinción entre jerarquía e Iglesia popular. Durante gran parte de este período, la jerarquía, representada por la Conferencia Episcopal Boliviana, era considerablemente conservadora, predicando la conciliación y mostrando su complacencia con los regímenes políticos sin considerar su filiación política. Sin embargo, desde la Conferencia Episcopal Boliviana, un grupo de obispos dinámicos levantó su voz para protestar ante la injusticia y para hablar en representación de aquellos que sufrían la opresión política. En muchas ocasiones, estos obispos dieron su apoyo a la Iglesia popular, dirigida en su mayor parte, pero no exclusivamente, por sacerdotes extranjeros pertenecientes a órdenes religiosas. Este grupo de obispos incluía a Jorge Manrique, Jesús López Lama, quienes apoyaron a los sacerdotes

oblatos, conocidos como los curas mineros. En 1965, el arzobispo de La Paz, Abel Atezama, junto a 126 sacerdotes, firmó un documento apoyando las demandas de los mineros. Sin embargo, ésta no era, en su conjunto, la posición de la Conferencia Episcopal Boliviana. De hecho, bajo la dirección del cardenal Vincent Maurer, arzobispo de Sucre (1951-1983), la Conferencia Episcopal Boliviana adoptó una posición política conservadora frente a los regímenes militares que ocuparon el poder entre 1964 y 1978. El cardenal Maurer, presidente de la Conferencia Episcopal Boliviana durante tres períodos, de 1966 a 1979, se aseguró de que la jerarquía se mantuviera a distancia de los sacerdotes radicalizados pertenecientes a órdenes religiosas y cultivara relaciones cordiales con los Gobiernos militares.

CUADRO 2.2 Parroquias de la Iglesia católica en cinco naciones latinoamericanas

País	Parroquias				Parroquias con sacerdotes				Parroquias sin sacerdotes			
	1970	1980	1990	1998	1970	1980	1990	1998	1970	1980	1990	1998
Bolivia	378	435	482	542	290	343	358	442	88	92	124	100
Nicaragua	144	182	201	232	129	159	185	227	15	23	16	5
El Salvador	209	237	249	361	196	172	219	353	13	65	30	8
Guatemala	302	339	382	447	273	300	344	403	29	39	38	44
Rep. Dom.	189	202	270	434	156	192	259	408	33	10	11	26

Fuente: *Annuario Statisticum Ecclesiae*. Anuario estadístico para los años 1970, 1980, 1990 y 1998.

A pesar de esta posición política conservadora, la jerarquía reconoció la necesidad de predicar la conciliación política y, en varias instancias, estuvo de acuerdo en mediar en conflictos políticos. Por ejemplo, en 1968, medió en un conflicto surgido entre el presidente René Barrientos Ortuño (1966-1969) y la COB. Las demandas de la COB incluían un alza de salarios, prestaciones laborales y otros derechos. Barrientos rechazó sus demandas, pero después de meses de negociaciones, en las que la Iglesia católica fue la intermediaria, firmó un acuerdo

con la COB como basamento para una nueva paz social. El acuerdo fue firmado en presencia del cardenal Vincent Maurer, arzobispo de Sucre; Jorge Manrique, arzobispo de La Paz; el nuncio papal y otros obispos. Barrientos reconoció el papel de la Iglesia en esta mediación así como su trabajo en el cuidado de la salud y la educación de los mineros (Klai-ber 1998, 123; Valda Palma 1995, 326-40).

CUADRO 2.3 Instituciones educativas de la Iglesia católica en cinco naciones latinoamericanas

País	Seminarios				Instituciones educativas				Instituciones de bienestar		
	1970	1980	1990	1998	1970	1980	1990	1998	1980	1990	1998
Bolivia	19	8	30	26	395	1,012	864	942	447	1,085	697
Guatemala	8	13	29	30	220	251	208	882	710	701	1,247
Nicaragua	5	6	8	11	355	237	208	704	73	115	212
El Salvador	7	9	12	27	277	133	225	212	163	180	1,608
Rep. Dom.	6	6	15	19	184	287	316	400	154	717	1,105

Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*. Anuario estadístico para los años 1970, 1980, 1990 y 1998.

CUADRO 2.4 La fuerza de trabajo pastoral en cinco naciones latinoamericanas

País	Misioneros laicos		Religiosas				Religiosos no sacerdotes			
	1990	1998	1970	1980	1990	1998	1970	1980	1990	1998
Bolivia	293	198	1,638	1,682	1,781	2,379	237	233	177	184
Guatemala	1	27	792	1,191	1,531	1,608	74	136	180	192
Nicaragua	–	9	497	692	663	946	31	100	66	93
El Salvador	–	2	687	836	1,174	1,279	65	88	104	100
Rep. Dom.	–	7	1,228	1,496	1,352	1,559	103	90	76	98

Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*. Anuario estadístico para los años 1970, 1980, 1990 y 1998.

El papel de la Iglesia popular

La participación política de la Iglesia profética o popular se acrecentó como resultado del golpe militar de agosto de 1971, encabezado por el general Hugo Banzer, que derrocó al gobierno populista del general Juan José Torres. El gobierno de Banzer desató una represión sin

precedentes y prohibió la actividad política. Más de 19,000 bolivianos debieron marchar al exilio, muchos más fueron detenidos y cientos fueron torturados. Las universidades fueron clausuradas, los partidos políticos fueron proscritos y la actividad sindical cesó. Los templos fueron tomados por asalto; sacerdotes y monjas fueron arrestados. Hacia fines de 1972, 18 sacerdotes se vieron obligados a abandonar el país. Asimismo, tres pastores protestantes y cuatro mujeres pertenecientes a órdenes religiosas, fueron forzados al exilio. Los establecimientos de 15 órdenes religiosas fueron allanados en busca de activistas políticos. El Convento de la Recoleta, en Sucre, que tradicionalmente fue el refugio de los políticos, fue allanado, y cuatro estudiantes universitarios fueron detenidos. Los obispos Manrique, Gutiérrez y López Lama fueron difamados en la prensa. La residencia de Jesús López Lama fue allanada en dos ocasiones (Testimonios de Cristianos 1976, 33-35). En respuesta a estos sucesos, los obispos de Bolivia emitieron un comunicado en el que declaraban:

Si bien comprobamos que se marcha hacia un período de mayor tranquilidad, por otra parte, no podemos ocultar nuestra tristeza al ver el saldo de muertos, heridos, luto, dolor, detenciones, exilios y pobreza que han venido a profundizar la separación de nuestro pueblo y amenazar con crear odios y represalias [...] La Iglesia se halla comprometida en los procesos de transformación que requiere nuestra sociedad [...] En este compromiso la Iglesia proclama que está por encima de todo partido [...] Muchos miembros de la Iglesia, ante circunstancias especiales, llevan a cabo actividades que [...] van más allá de las funciones que tradicionalmente se han reconocido como específicas de sacerdotes y religiosos [...] Lamentamos la violación de que ha sido objeto la tradición de asilo en las instituciones de la Iglesia [...] La Iglesia defenderá esa tradición por razones de humanidad y de caridad evangélica (Testimonios de Cristianos 1976, 22-24).

Como grupo, los obispos expresaban la opinión de la Conferencia Episcopal Boliviana, que generalmente tenía una actitud conservadora, cautelosa y pastoral. Los obispos, no obstante, también expresaban sus perspectivas individualmente. Por ejemplo, Adhemar Esquivel, obispo

auxiliar de La Paz, publicó una carta en *Presencia*, el periódico católico, apoyando a Jesús López Lama, obispo de la prelatura Corocoro, cuya residencia fue allanada por personal de seguridad, y Jorge Manrique, arzobispo de La Paz, envió un comunicado al Ministerio del Interior tras el allanamiento de la residencia jesuita de La Paz. Esta acción había violado un acuerdo alcanzado con el Gobierno, por medio del cual éste se comprometía a respetar las casas de las órdenes religiosas, de acuerdo con la tradición boliviana (Testimonios de Cristianos 1976, 37-39, 44-45).

En contraste con la Conferencia Episcopal Boliviana, los sacerdotes, particularmente aquellos de origen extranjero, tomaron posiciones más radicalizadas. Por lo menos, dos factores explicarían la radicalización de estos sacerdotes. En primer lugar, muchos de ellos llegaron al país en el contexto de las reformas propuestas en el Concilio Vaticano II (1962-1965). En segundo lugar, se debe considerar que cuando integrantes de distintas órdenes religiosas arribaron a Bolivia a desarrollar sus funciones sacerdotales y también a acompañar al pueblo boliviano, hallaron pobreza, racismo, exclusión política y represión. Era difícil para ellos predicar el Evangelio e ignorar las realidades que sus respectivas comunidades cristianas debían enfrentar. Finalmente, a diferencia de la mayoría de los sacerdotes diocesanos bolivianos, ellos no tenían familia en el país que pudiera sufrir represalias debido a su participación en actividades políticas. Esto, de alguna manera, explicaría por qué los sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas se convirtieron en la columna vertebral de la Iglesia profética y por qué tantos de ellos prepararon y firmaron el documento titulado «Evangelio y violencia». Este documento fue publicado el 13 de enero de 1973 para denunciar la represión política llevada a cabo por el gobierno de Banzer desde 1971. Un total de 99 sacerdotes, mujeres religiosas y pastores firmaron este documento cuya temática cubría las siguientes cuestiones:

Es cierto que la Iglesia ha levantado su voz en ciertas ocasiones. Pero ha sido sobre todo para defender a sus sacerdotes, sus privilegios o intereses [...] Y hemos de reconocer que, en estos últimos meses, hemos dado un paso atrás, ya que ni siquiera hemos podido utilizar plenamente a favor de los

demás la tradición de asilo que tantas vidas ha salvado en el pasado de la historia nacional. Denunciamos [...] los asesinatos y fusilamientos cometidos por la autoridad [...] las torturas físicas y morales degradantes [...] las detenciones arbitrarias [...] la negación del derecho a un recurso efectivo ante tribunales competentes [...] los atentados a la libertad de expresión [...] la falta de autonomía del poder judicial [...] el armamentismo clandestino tanto de derecha como de izquierda [...] la injusticia en la distribución de empleos públicos [...] (Testimonios de Cristianos 1976, 53-59).

Este documento circuló a nivel nacional y en el exterior y estremeció las relaciones colegiadas dentro de la Conferencia Episcopal Boliviana. Marcó un nuevo giro, un antes y un después, en la participación de la Iglesia popular en la política y brindó a los sacerdotes progresistas visibilidad y prestigio a los ojos de los oprimidos. A pesar de la importancia del papel de los sacerdotes progresistas en Bolivia, debemos recordar que dentro del clero eran una minoría. En 1970, Bolivia contaba con 872 sacerdotes (262 diocesanos, 610 pertenecientes a órdenes religiosas) (ver cuadro 2.1). Por lo tanto, una vasta mayoría no firmó el documento «Evangelio y violencia» ni tampoco parecía simpatizar con la Iglesia popular. Varios obispos sabían que este documento estaba siendo redactado, otros le dieron su apoyo, pero la mayoría envió fuertes críticas respecto del mismo al cardenal Maurer, entonces presidente de la Conferencia Episcopal Boliviana. Uno de los obispos le escribió: «Considero que la CEB tiene la obligación de rechazar enfáticamente el criterio de que la publicación interprete en alguna forma la posición de la Iglesia, que siempre se ha abstenido de enjuiciamientos políticos directos» (Barnadas 2000, 235).

A pesar de las diferencias de opinión en el seno de la Conferencia Episcopal Boliviana y de los sacerdotes en general, la jerarquía aprobó la creación, en enero de 1973, de la Comisión de Justicia y Paz. La comisión fue presidida por el vicepresidente y el secretario de la Conferencia Episcopal Boliviana, los obispos Jorge Manrique y Gerardo Pratta, respectivamente, quienes tradicionalmente brindaron su apoyo a la Iglesia popular. Las actividades diarias de la Comisión de Justicia y Paz fueron conducidas por laicos y sacerdotes.

La comisión recibió muchos pedidos de ayuda para liberar a presos políticos, para investigar el paradero de personas desaparecidas y para que emitieran comunicados denunciando la violación de los derechos humanos. Durante 1973, la Comisión de Justicia y Paz se convirtió en una de los principales defensores de los derechos humanos en Bolivia, lo cual no complacía al Gobierno. En marzo de 1975, dos sacerdotes, Eric de Wasseige, dominico y presidente de la comisión, y Jorge Wavreille, oblato, que colaboraba con la comisión, fueron expulsados del país. Jorge Manrique, arzobispo de La Paz, supo acerca de la expulsión a su regreso de un viaje a Roma. Inmediatamente emitió un comunicado a todas las parroquias protestando y denunciando la expulsión (*Testimonios de Cristianos* 1976, 75-90, 153-55). Los demás miembros de la comisión se sintieron aliviados por la protesta del arzobispo Manrique, pero este sentimiento no perduró, pues en marzo de 1975 la Conferencia Episcopal Boliviana decretó el «receso» de las actividades de la comisión.

A diferencia de Manrique, el cardenal Maurer, presidente de la Conferencia Episcopal Boliviana, estuvo a favor de las expulsiones. Así escribió a una de las órdenes religiosas a la que pertenecía uno de los sacerdotes exilados:

Le diré con toda franqueza que nos ha proporcionado muchas dificultades por su manera de hablar de política, a pesar de haberle rogado muchas veces de moderarse un poco, siendo él sacerdote extranjero. Prácticamente ha suscitado mucha tensión entre el Gobierno y la Iglesia y, por consiguiente, la mayoría de los Sres. Obispos no desean que vuelva (Barnadas 2000, 236).

Estas dos respuestas distintas demuestran que la jerarquía se hallaba dividida, pero la mayoría de los obispos bolivianos aparentemente apoyaban las decisiones del cardenal Maurer.

El fin de la Comisión de Justicia y Paz no puso fin a las preocupaciones de la Iglesia en lo que respecta a las violaciones de los derechos humanos. Una pequeña sección de la comisión continuó su trabajo para

brindar su ayuda a los presos políticos, pero de un modo más sosegado. En 1977, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos fue creada y encabezada por Luis Adolfo Siles Salinas, un destacado católico practicante quien había sido presidente de Bolivia (abril-septiembre de 1969). La jerarquía eclesiástica le brindó su apoyo a esta organización que era independiente de la Iglesia oficial y ecuménica. En todo caso, la asamblea permanente llenó el vacío dejado por la Comisión de Justicia y Paz.

La jerarquía católica debía enfrentar numerosos conflictos con los sacerdotes radicalizados que participaban en la vida política. En 1969, la Conferencia Episcopal Boliviana no renovó los contratos con la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA) para administrar un seminario en Cochabamba. Los sacerdotes de la OCSHA eran considerados demasiado progresistas y la Conferencia Episcopal Boliviana temía la posible influencia que pudieran ejercer sobre los sacerdotes más jóvenes. En 1971, no se les permitió a los sacerdotes de la OCSHA regresar a Bolivia. Otra de las crisis de importancia ocurrió entre la jerarquía y la organización Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) un grupo ecuménico progresista que acompañaba a los trabajadores de las minas y que estaba involucrado en campañas de denuncia de las violaciones de los derechos humanos y era reconocido por su aprobación del socialismo. La ISAL operaba desde oficinas ubicadas en la arquidiócesis de La Paz, pero, cuando criticó abiertamente las posiciones conservadoras de la Conferencia Episcopal Boliviana y el papel del nuncio en Bolivia, se le solicitó que abandonara el país. La Conferencia Episcopal Boliviana estableció con claridad que la ISAL no era un órgano perteneciente a la Iglesia. Finalmente, la ISAL tuvo que abandonar Bolivia cuando Banzer tomó el poder en 1971.

La jerarquía eclesiástica y su papel mediador

Esta sección analiza cómo la Iglesia se convirtió en la mediadora por excelencia en una sociedad plagada de conflictos sociales y políticos. De todas maneras, voluntaria o involuntariamente, la participación de la Iglesia en la mediación de problemas políticos y sociales la

reintegraron a la vida social en la Bolivia posterior al período de Banzer (1978-1982) y al posterior proceso de democratización (1982-2000).

El papel de la Iglesia se enfocaba crecientemente hacia la mediación, al tiempo que el régimen de Banzer enfrentaba una devastadora crisis política. Estas mediaciones eran en su mayor parte, aunque no exclusivamente, promovidas por un pequeño grupo de obispos identificados con la orientación modernizadora de la Iglesia. A diferencia del clero tradicional y conservador, estos obispos daban su apoyo a la Iglesia popular y trabajaban incansablemente para promover el diálogo como el medio para resolver los conflictos de origen político.

El colapso de los precios de las exportaciones bolivianas estimuló la consolidación de una formidable oposición política al régimen de Hugo Banzer. Este había podido maniobrar en las aguas turbulentas de la política boliviana gracias a un impresionante crecimiento de las tasas del producto interno bruto (PIB), el cual creció de 4.94 % en 1971 a 6.8 % en 1976. Estas destacadas tasas de crecimiento se debían en gran parte a los precios favorables de las exportaciones del país en los primeros años de la década de los setenta, pero cuando esos precios se derrumbaron las tasas de crecimiento decrecieron notablemente. El PIB cayó a 4.0 % en 1977 y a 3.3 % en 1978 (Malloy y Gamarra 1988, 233). Las condiciones económicas pronto afectaron la escena política negativamente, pues Banzer ya no contaba con los suficientes recursos públicos para mantener a su clientela política.

Una huelga de hambre desencadenó un movimiento nacional que finalmente forzó a Banzer a reconsiderar su postura política. Cuatro mujeres se declararon en huelga de hambre en diciembre de 1977, demandando una amnistía general para todos los presos políticos y el regreso de los exiliados. Con la autorización del arzobispo Manrique, hicieron uso de las instalaciones de la arquidiócesis de La Paz durante su protesta. Rápidamente recibieron el apoyo de 28 grupos diferentes de varias ciudades de todo el territorio boliviano. En enero la policía invadió violentamente los edificios que albergaban a los huelguistas, pero el arzobispo Manrique amenazó con colocar a la ciudad de La Paz bajo un interdicto religioso, lo que incrementó las presiones sobre Banzer (Klaiber 1998,

129-30). Luego Banzer tuvo que negociar con un movimiento que amenazaba a su régimen, que estaba en decadencia. La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos comenzó a mediar en las negociaciones, y finalmente el cardenal Maurer se involucró en las negociaciones. Como resultado, Banzer habló por televisión y anunció una amnistía general y luego programó elecciones para julio de 1978. Contrariamente a sus propios deseos políticos, Banzer designó al general Juan Pareda Asbún como el candidato oficial. Cuando se evidenció que el candidato de la oposición, Hernán Siles Suazo, ganaría las elecciones, el general Pareda llevó adelante un masivo fraude electoral, lo que produjo un período de inestabilidad política en Bolivia que duró hasta 1982.

La Iglesia medió con éxito en las siguientes crisis políticas. El arzobispo Manrique medió en la difícil situación que se produjo por la crisis electoral de 1979, en la que ninguno de los candidatos obtuvo una clara mayoría. El Poder Legislativo designó a Walter Guevara Arce como presidente interino. La Iglesia también medió cuando el general Alberto Natush Busch derrocó a Guevara Arce, después de un breve período en el poder. El resultado de esta mediación fue que Lydia Gueiler ocupó la presidencia hasta ser derrocada por el general Luis García Meza (1980-1981).

García Meza impuso el más brutal, corrupto y destructivo régimen de la historia boliviana. La represión política alcanzó a todos los niveles de la sociedad y a todos los integrantes de la Iglesia; los laicos fueron arrestados, torturados y enviados al exilio. La Agencia Antidroga Estadounidense (conocida por sus siglas en inglés, DEA) acusó a altos funcionarios del Gobierno de estar involucrados en el tráfico internacional de cocaína. La Conferencia Episcopal Boliviana emitió un mensaje titulado «Dignidad y libertad», denunciando la represión política y presentando un listado de derechos que consideraba estaban siendo violados, incluyendo derechos individuales, derechos sociales, el derecho al trabajo, el derecho de asociación, el derecho de participar en el proceso político y el derecho a la libertad en la elección política. Los obispos concluían su mensaje citando la libertad de la Iglesia para difundir el Evangelio, que consideraba también había sido violada por

el régimen de García Meza (Conferencia Episcopal de Bolivia 1992, 13-23). Los laicos católicos y los sacerdotes asociados con la Iglesia popular aplaudieron este mensaje y la Iglesia se ofreció a mediar en los conflictos que emergían como resultado de la dictadura de García Meza.

Los llamados de la Conferencia Episcopal Boliviana a la conciliación y la moderación política continuaron a través de las décadas de los ochenta y noventa. En 1981, la Iglesia medió en una huelga de trabajadores mineros en Huanuni. Para ello elaboró el borrador de un documento que fue aceptado tanto por los mineros como por el Gobierno, logrando que finalmente se restauraran los derechos sindicales. En 1982 realizó un llamamiento a todos los partidos políticos para que participaran en un diálogo nacional que buscara caminos para fortalecer la democracia creando un consenso nacional sobre ciertos principios y acuerdos básicos.

La primera etapa de este diálogo ayudó a resolver la crisis que resultó de una huelga de hambre presidencial. El presidente Siles Suazo (1982-1985) había comenzado una huelga de hambre, fruto de su desesperación ante la imposibilidad de que los partidos de la oposición y la COB le otorgaran a su gobierno una tregua política. Como resultado de la mediación de la Iglesia, la huelga de hambre cesó, los partidos en conflicto firmaron un acuerdo que creó la base para un nuevo consenso nacional, y el presidente Siles Suazo obtuvo la deseada tregua política.

En la segunda etapa del diálogo, la COB, no satisfecha con los resultados, declaró que el nuevo pacto político y la tregua otorgada a Siles Suazo entraban en conflicto con los intereses y demandas de los trabajadores. Walter Delgadillo, representante de la COB, explicó: «Nosotros entendemos que la Iglesia ha extendido su mano a los ricos y poderosos, pero no a los desposeídos de este país» (Klaiber 1998, 135). A pesar de estas críticas, la Iglesia fue convocada a mediar entre Gobierno, sindicatos y partidos políticos durante los años 1985, 1986 y 1987. Estas mediaciones permitieron evitar la continuación de las crisis recurrentes, que hubieran tenido terribles consecuencias para Bolivia.

Si bien la jerarquía eclesiástica mostraba mayormente su preocupación por los llamados a la conciliación y por el ofrecimiento de sus

buenos oficios para mediar en los conflictos políticos, también emitía mensajes de fuerte tono criticando las políticas del Gobierno. El mejor ejemplo de ello es un documento firmado por Julio Terrazas, CSSR, obispo de Oruro y presidente de la Conferencia Episcopal Boliviana. Este documento fue una respuesta a las políticas neoliberales delineadas en el decreto presidencial 21060/1985, que disolvía las empresas mineras propiedad del Estado, reducía el tamaño de la administración pública, prohibía la existencia de monopolios en la producción de servicios públicos, disolvía las agencias descentralizadas del Estado, proponía nuevas regulaciones para la deuda interna, liberaba el tipo de cambio, rebajaba las barreras arancelarias, aprobaba nuevas directivas administrativas para suspender a cualquiera en el sector bancario del Estado que no cumpliera con la ley y proponía la relocalización de los empleados cesanteados tanto en el sector público como en el privado.

Terrazas presentó sus preocupaciones respecto del impacto social de la nueva política económica. He aquí algunos de sus interrogantes:

¿A qué sectores sociales beneficiaría y en qué forma? ¿No serán nuevos instrumentos que profundicen las diferencias sociales y la brecha entre ricos y pobres? ¿Cómo se protegerá a la industria nacional productiva y consiguientemente al empleo? ¿No coadyuvarán en una mayor especulación de la divisa y el «blanqueo» de las divisas provenientes del narcotráfico? ¿No afectarán gravemente a la producción nacional en la asignación de recursos? ¿Qué instrumentos complementarios se proponen, por ejemplo, en materia impositiva, para que actúen como medios de redistribución del ingreso y la riqueza? ¿Cómo podrán superar las condiciones de vida y depresión económica del sector campesino? (Centro de Promoción del Laicado 1985, 18).

La mera proposición de estas inquietudes llevó a muchas personas del mundo de los negocios a acusar a la Iglesia de inmiscuirse en la política a través de la propuesta de «alternativas técnicas concretas» para los problemas de la economía boliviana, como si ellos fueran los únicos que podían emitir una opinión sobre el impacto social de las políticas

económicas neoliberales. La reacción del Gobierno fue mucho más cautelosa: declaró que el documento de la Iglesia era positivo y afirmó tener la voluntad de participar en un diálogo auspiciado por la Iglesia.

La habilidad de la Iglesia para mediar, pero también para exponer una actitud crítica sobre los problemas sociales y económicos, le permitió ganarse un lugar en el escenario político boliviano. Para aquellos afiliados al movimiento de la Iglesia popular, los moderados en el seno de la jerarquía estaban poniendo el acento sobre temas que a ellos les habían preocupado durante mucho tiempo. Ahora, también los sectores conservadores de la Iglesia promovían el diálogo y la mediación, actividades que los moderados habían apoyado y dirigido desde los últimos años de la década del setenta.

Pese a todas las imperfecciones, la transición a la democracia en los ochenta le brindó a la Iglesia la oportunidad de adaptarse a la nueva escena política. Repetidos llamados a la mediación, realizados desde distintos sectores de la sociedad boliviana, son indicativos de la reintegración de la Iglesia al sistema político como un sujeto apartidario que defiende y promueve la democracia liberal. Esta nueva posición fusionó las perspectivas previas en conflicto de los tradicionalistas y moderados y creó en la Iglesia una orientación neoconservadora que se identifica con la democracia liberal como el más adecuado de los sistemas políticos. No obstante este giro conservador, es importante destacar que miembros de la Conferencia Episcopal Boliviana continuaron denunciando la injusticia social y las violaciones a los derechos humanos a través de la década de los noventa y en los primeros años del siglo XXI. Una situación semejante encontramos en el caso de Guatemala, donde la Iglesia desempeñó un papel central en la mediación política.

Guatemala

Al igual que en Bolivia, la Iglesia católica guatemalteca se identificó, a través de los siglos XIX y XX, con la oligarquía conservadora. Fue la Iglesia más poderosa de Centroamérica hasta que la oligarquía de cuño liberal llegó al poder en 1871. La oligarquía liberal veía a la

Iglesia como una poderosa institución que podría contrabalancear sus políticas y, por lo tanto, buscó los medios para reducir su papel en la sociedad. Introdujeron una serie de leyes que eliminaron el protagonismo de la Iglesia en la educación, abolieron el diezmo, confiscaron propiedades de la Iglesia, declararon fuera de la ley a las órdenes religiosas y exilaron a la mayoría de los sacerdotes y monjas.

La Iglesia perdió su control administrativo sobre el matrimonio y los cementerios, y a los miembros del clero se les prohibió ocupar cargos públicos. Cuando la Iglesia contraatacó excomulgando al presidente Justo Rufino Barrios y organizando procesiones públicas, el Gobierno declaró las procesiones religiosas fuera de la ley y envió al arzobispo al exilio. El presidente Barrios realizó un viaje a Nueva York donde invitó a pastores protestantes a trasladarse a Guatemala con el fin de contrarrestar la influencia católica en el país. Todas estas medidas fueron legisladas y codificadas en la Constitución de 1879. Como resultado, el número de sacerdotes disminuyó de 314, antes de la nueva legislación, a 119 en 1880 y a 78 en 1928 (Brett 2003, 23; Calder 1970, 11-46). Esta significativa reducción de la fuerza de trabajo pastoral redujo el protagonismo de la Iglesia en el conjunto de la sociedad, y a partir de entonces trabajó mayormente con la élite de la ciudad de Guatemala y otros pocos centros urbanos. Los sacerdotes nacionales provenían de las clases altas y muy pocos se aventuraban a internarse en las áreas rurales, donde la gran mayoría de sus habitantes eran indígenas que no hablaban español.

La jerarquía de la Iglesia desarrolló buenas relaciones con el Estado guatemalteco en el siglo xx. Cuando Mariano Rossell Arellano fue designado arzobispo de Guatemala en 1939, comprendió que el dictador liberal de su tiempo, Jorge Ubico (1931-1944), se convertiría en la versión guatemalteca del español Francisco Franco, a quien él admiraba. Sus predecesores habían luchado contra los regímenes liberales, pero Rossell Arellano pensó que podría llegar a un acuerdo con Ubico, con la esperanza de que el Gobierno accediera a otorgarle a la Iglesia algunas concesiones básicas. Lo que de hecho sucedió, pues Ubico autorizó el regreso al país de sacerdotes pertenecientes a distintas órdenes;

entre ellos integrantes de la Sociedad Maryknoll, jesuitas, salesianos, maristas, franciscanos y dominicos. Ubico también aceptó la presencia del nuncio papal y autorizó a la Iglesia a celebrar misa en público. Las concesiones otorgadas por Ubico fueron a título personal, pues nunca revocó la legislación promulgada en 1879. Esta actitud dejó a la Iglesia en el limbo legal, totalmente subordinada al Estado (Brett 2003, 23-24).

El derrocamiento de Ubico en 1944 por fuerzas nacionalistas reformistas produjo nuevas fricciones políticas, pero no hubo persecución. Rossell Arellano le dio su bienvenida al nuevo régimen pues tenía la esperanza de que el nuevo Gobierno rescindiera la legislación que obstaculizaba el crecimiento de la Iglesia. No obstante, se sintió desilusionado con la publicación de la Constitución de 1945, ya que ésta mantenía la legislación anticlerical de 1879. Más grave aún, Rossell Arellano percibió que el nuevo Gobierno, dirigido por Juan José Arévalo (1945-1950), mostraba cierto favoritismo hacia los protestantes, permitiendo que un gran número de pastores no católicos ingresara al país, supuestamente para neutralizar la influencia católica. Rossell Arellano advirtió a los guatemaltecos acerca de la influencia ejercida por los comunistas sobre el Gobierno, y previamente a las elecciones de 1950 les aconsejó que no votaran por ningún candidato sobre el que pesaran sospechas de simpatía hacia los comunistas. Se refería indudablemente a Jacobo Arbenz Guzmán (1951-1954), el candidato oficial, de quien Arévalo esperaba la continuación de su propia política de reformas (Brett 2003, 25).

Arévalo y Arbenz Guzmán intentaron modernizar la economía, la sociedad y la política guatemaltecas. Sus planes necesitaban la instauración de una moderna normativa laboral y de nuevas políticas en lo referente a la educación y la salud, la creación de un programa de seguridad social y de las reformas políticas y agrarias que sentarían las bases de una sociedad moderna. El Código de Trabajo tenía por objetivo modernizar las relaciones laborales tanto en el área urbana como en la rural. Las reformas políticas implicaban la creación de un sistema electoral moderno que permitiera la realización de elecciones libres y justas. La reforma agraria intentaba desarrollar un sólido estrato en

el campesinado con vistas a expandir la producción, los mercados y el consumo interno. El Gobierno diseñó planes para comprar las tierras no cultivadas de la oligarquía terrateniente y de la empresa estadounidense United Fruit Company. Sin embargo, las élites locales, la Iglesia católica y el Gobierno estadounidense se opusieron a estos proyectos. Acusaron a Arévalo, y especialmente a Arbenz Guzmán, de una estrecha relación con los comunistas, hecho que, en plena guerra fría con la Unión Soviética, los estadounidenses percibían como una verdadera amenaza (Tischler Visquerria 1998, 266-87).

Estados Unidos realizó rápidos movimientos para aprobar un plan para derrocar a Arbenz Guzmán. La Agencia Central de Inteligencia (conocida por sus siglas en inglés, CIA) fue acusada de organizar operaciones secretas en colaboración con el coronel Carlos Castillo Armas. Con el apoyo de la CIA, Castillo Armas entrenó a una banda de guerrilleros contrarrevolucionarios con los que invadió Guatemala. Arbenz Guzmán no contaba con mayor apoyo dentro de sus propias Fuerzas Armadas; por lo tanto, en 1954, la invasión de Castillo Armas no enfrentó una gran resistencia armada, y el Gobierno se disolvió rápidamente, terminándose de este modo la experiencia de Guatemala con la democracia.

El derrocamiento del régimen de Arbenz Guzmán constituye un nuevo giro en las relaciones Iglesia-Estado en Guatemala. Los Estados Unidos y las élites guatemaltecas veían en la Iglesia a un aliado vital en la lucha contra el comunismo. Castillo Armas y su sucesor, Miguel Ydígoras Fuentes (1958-1963), revocaron toda la legislación anticlerical desde 1879 en adelante y le otorgaron a la Iglesia todo lo que esta solicitó, salvo declarar al catolicismo como la religión del Estado. Incluso el Gobierno declaró a Rossell Arellano héroe nacional. Sin embargo, estas concesiones no eliminaron por completo las fricciones políticas con la Iglesia; Rossell Arellano no aprobaba el uso de la violencia como un instrumento para erradicar el comunismo. Las fricciones políticas surgidas llevaron al presidente Ydígoras Fuentes a negociar un acuerdo con el nuncio papal, José Paupini, que establecía que todos los documentos emitidos por la Iglesia, incluidos los

producidos por el arzobispo, deberían contar con la autorización de la nunciatura para su publicación. Esta medida creó conflictos entre Paupini y Rossell Arellano, que este último trató de enmendar recomendando al padre Mario Casariego Acevedo al Vaticano como obispo auxiliar. Casariego Acevedo había sido educado bajo la guía de Rossell Arellano y tenía excelentes contactos de alto nivel en Guatemala y en Roma, pero también tenía amistad con Paupini. En 1964, cuando Rossell Arellano se retiró, Mario Casariego Acevedo fue designado arzobispo, remplazándolo en el cargo (1964-1983) (Bendaña 1985, 374-76; Calder 1970, 153-71).

Casariego Acevedo guió a la Iglesia guatemalteca hacia significativos cambios a escala internacional y nacional. Internacionalmente, los Estados Unidos brindaron su apoyo para que los militares latinoamericanos fueran protagonistas en la contención del comunismo. Este fue el caso particular de Guatemala, donde el poder militar había derrocado el régimen de Arbenz Guzmán y aumentado la base de su poder en el país. El Vaticano designó a Casariego Acevedo arzobispo de Guatemala, para guiar a la Iglesia nacional en el contexto de estos nuevos cambios. No obstante, él era un sacerdote preconciiliar que estaba más interesado en levantar las banderas del anticomunismo que en redefinir el papel de la Iglesia católica. Esto explica, parcialmente, su cercanía con los más altos líderes militares y civiles conservadores del país. Al igual que el arzobispo Pittini en la República Dominicana, Casariego Acevedo entendía sus relaciones con el Gobierno como una oportunidad para expandir el papel de la Iglesia, no como una voz crítica, sino como una que aceptaba el orden establecido. Esta actitud política es comparable a la del cardenal Maurer en Bolivia, quien también buscaba mantener relaciones cordiales con los Gobiernos militares con el fin de obtener a cambio privilegios para la Iglesia. En todos los casos, estos líderes eclesiásticos se identificaban con la orientación tradicional de la Iglesia.

Expansión y consolidación de la Iglesia en Guatemala

La relación que Casariego Acevedo construyó con el Estado guatemalteco le permitió continuar la expansión de la base institucional de

la Iglesia, mediante la importación de un gran número de sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas. Este crecimiento institucional le brindó a la Iglesia mayor visibilidad y también un papel de mayor importancia en la sociedad. El desarrollo de la Iglesia guatemalteca en el siglo xx tuvo dos etapas diferenciadas. La primera, de 1939 a 1964, y la segunda, de 1965 a 1984, lideradas por Rossell Arellano y Casariego Acevedo, respectivamente.

Cuando Rossell Arellano fue designado para guiar a la Iglesia en 1939, debió comenzar a desarrollar una fuerza de trabajo pastoral; lo hizo casi desde cero en un proceso que fue necesariamente lento debido a las circunstancias políticas de su tiempo. Como lo hicieron los arzobispos Nouel y Pittini en la República Dominicana y Maurer en Bolivia, Rossell Arellano deseaba crear un clero nacional, pero no contaba con los recursos para ello y debió conformarse con la importación de integrantes de órdenes religiosas. Este fue uno de los más grandes desafíos que debió enfrentar el arzobispo, pues el número de sacerdotes diocesanos (mayormente guatemaltecos) había disminuido de 73 en 1945, a 60 en 1950.

Este patrón se fortaleció en la segunda mitad del siglo xx bajo la gestión de Casariego Acevedo. Por ejemplo, el número de sacerdotes diocesanos pasó de 115 en 1959 a 196 en 1965. El número se deslizó a 185 en 1970, pero en 1980 era de 206, aumentando a 236 en 1990 y a 353 en 1998. Al mismo tiempo, la cantidad de sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas se incrementó de 231 en 1959 a 298 en 1965. En 1970 eran 423; en 1980, 493; en 1990, 449, y en 1998, 582 (ver cuadro 2.1).

El incremento de la fuerza de trabajo pastoral indudablemente produjo la expansión de las jurisdicciones eclesiásticas y de las parroquias. La Iglesia guatemalteca, que en 1951 contaba con siete diócesis y una administración apostólica, tendría en 1991 un total de 15 diócesis y 21 obispos. Las parroquias con sacerdotes incrementaron su número de 273 en 1970 a 300 en 1980 y a 403 en 1998, mientras que la cantidad de parroquias sin sacerdotes creció de 29, en 1970, a 39 en 1980 y 44 en 1998. De modo similar se desarrollaron los seminarios, de 8 que

había en 1970, aumentaron a 13 en 1980 y a 30 en 1998. La cantidad de instituciones educativas católicas decreció de 251 a 208 en la década de los ochenta, pero hacia fines de la década de los noventa ya había 882. Las instituciones dedicadas al bienestar social disminuyeron de 710 en los ochenta a 701 en los noventa. Sin embargo, en 1998 su número era de 1247, lo que indica una franca recuperación. Es importante destacar, al igual que en Bolivia, que el número de mujeres pertenecientes a órdenes religiosas aumentó de 792 en 1970 a 1,191 en 1980, y de 1,531 en 1990 a 1,608 en 1998 (ver cuadros 2.1, 2.2, 2.3, y 2.4); Bendaña 1985, 464; Calder 1970, 47-62).

La presencia abrumadora de sacerdotes de órdenes religiosas nacidos en el extranjero ayudaba a expandir la base estructural de la Iglesia, pero también creaba problemas. A diferencia de Rossell Arellano, de origen guatemalteco, Casariego Acevedo pertenecía a una orden religiosa y había nacido en España, y fue luego criado y educado en Guatemala. Casariego Acevedo, por lo tanto, tenía una mayor apertura en lo que concierne a la importación de sacerdotes miembros de órdenes religiosas que Rossell Arellano, quien estaba más interesado en desarrollar un clero nacional. Los sacerdotes de las órdenes religiosas tenían una mejor educación que los guatemaltecos y terminaron ocupando puestos claves en la administración de la Iglesia local, lo cual producía resentimiento en los sacerdotes diocesanos locales. Estas quejas fueron expresadas por la Conferencia de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala (COSDEGUA).

La COSDEGUA fue fundada el 30 de abril de 1968 por 16 sacerdotes diocesanos, que con la excepción de uno, de origen alemán, eran todos guatemaltecos. Esta organización fue creada para promover la aplicación de los postulados del Concilio Vaticano II, como también las condiciones sociales, económicas e intelectuales de los sacerdotes diocesanos. En uno de sus pronunciamientos, la COSDEGUA, formada mayormente por sacerdotes de parroquias urbanas pobres, reveló el conflicto creado por la presencia masiva de sacerdotes extranjeros pertenecientes a órdenes religiosas provenientes de países ricos como los Estados Unidos, España y Alemania. Expresó:

De manera particular, repudiamos las actitudes de hegemonía, que con lujo de poderío económico y de personal, ejercen algunos sacerdotes y obispos extranjeros. Deploramos y reprochamos igualmente la actitud desleal de algunos sacerdotes y obispos guatemaltecos que, por su naturaleza y actitudes, parece que están traicionando a la Patria y a la Iglesia. Por eso aclaramos finalmente que nuestra pugna es más una lucha de mentalidades que de nacionalidades (Chea 1998, 212).

La COSDEGUA se quejó con más energía de los sacerdotes españoles, quienes hablaban en voz alta y autoritariamente y siempre señalaban con el dedo. Esto recordada una mentalidad colonial, que la Iglesia guatemalteca aún no había erradicado. La COSDEGUA reservó sus más severas críticas para el arzobispo Casariego Acevedo, a quien consideraba un aliado del Gobierno militar. A diferencia de otras organizaciones latinoamericanas de sacerdotes como el Grupo de los Ochenta, en Chile; los Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina, o la ONIS, en Perú, cuyos objetivos trascendían los conflictos internos de la Iglesia, la COSDEGUA mostraba su rebeldía dentro de la Iglesia y sus denuncias eran concretas: anormalidades e injusticias dentro de la Iglesia guatemalteca; desaprobación ante la imposición de una mentalidad extranjera; quejas acerca del cardenal Casariego Acevedo, y debates respecto de injusticia social (Chea 1988, 215). A pesar de sus esfuerzos, la COSDEGUA no pudo lograr demasiado apoyo entre los sacerdotes diocesanos, mucho menos entre el clero integrante de las órdenes religiosas. La Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) abrigaba dudas respecto de su nacionalismo y consideraba la rebeldía de sus actitudes como algo inaceptable. Finalmente, la COSDEGUA perdió energía política y desapareció.

Los sacerdotes de las órdenes religiosas y su trabajo pastoral con los indígenas

Los sacerdotes extranjeros, miembros de órdenes religiosas, vivían en áreas rurales remotas, que sufrieron una transformación a raíz de los cambios económicos que se sucedieron hacia finales de la década

del sesenta. A diferencia de sus pares centroamericanos, cuyos integrantes tendían a residir en áreas urbanas, éstos vivían en zonas poco hospitalarias, donde la Iglesia había estado ausente durante décadas. Estas regiones estaban habitadas mayormente por pueblos indígenas, que constituyen alrededor del 60 % de la población guatemalteca, y eran socialmente explosivas.

Al igual que Bolivia, Guatemala experimentó impresionantes tasas de crecimiento en la década de 1970. Por ejemplo, el PIB creció a un promedio de 6.1 por ciento entre 1970 y 1978. La producción industrial equivalía al 50 % del valor de la producción agrícola. El impulso industrial se benefició con significativas inversiones extranjeras. Sin embargo, esta prosperidad no benefició a la gran mayoría de los guatemaltecos. En relación con 1970, el valor del salario mínimo en 1979 había disminuido en un 46.8 por ciento. En el mismo período, los salarios industriales perdieron un 31 % de su valor, mientras que el desempleo y el subempleo alcanzaron el 34.2 %. Además, en Guatemala los pobres sufrieron las consecuencias del terremoto de 1976, que dejó un saldo de 22,000 muertos y un millón de personas sin techo (Samandu, Siebers, y Sierra 1990, 38-40). Los sacerdotes de las órdenes religiosas fueron a trabajar en las regiones socialmente más explosivas del país.

La experiencia de muchos misioneros en Guatemala es comparable a la de los sacerdotes extranjeros de órdenes religiosas en Bolivia, que hallaron una realidad social que transformó sus vidas. Muchos de ellos introdujeron un discurso religioso innovador y recibieron el apoyo de aquellos obispos guatemaltecos que compartían las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de Medellín. Estos comenzaron a misionar en lugares como Petén, Quiché, Huehuetenango y Alta Verapaz, regiones atravesadas por los conflictos sociales y políticos. Antes de su llegada, la organización Acción Social Católica (ASC) había trabajado en esas regiones, pero había desempeñado un papel bastante conservador. El trabajo de la ASC puede considerarse devoto y conservador y, como tal, esta organización había compartido el proyecto ideológico del Gobierno militar contrarrevolucionario. Asimismo, apoyó a los regímenes militares de las décadas de 1950 y 1960, desarrollando proyectos de in-

fraestructura en áreas a las que no llegaba el Estado. La ASC promovió movimientos sociales que limitaban sus demandas a satisfacer las necesidades básicas y se identificaban como apolíticos. Uno de esos movimientos fue el denominado Ligas Campesinas, creado en la década de los sesenta para defender los intereses de los pueblos indígenas frente a los ladinos (mestizos) y las autoridades locales. Las Ligas Campesinas finalmente establecieron lazos con el Partido Demócrata Cristiano.

Los sacerdotes de órdenes religiosas comprendieron rápidamente que era imposible predicar la palabra de Dios sin tener un compromiso social. Al principio, enfrentaron la oposición en el seno de la jerarquía eclesial, que no compartía su perspectiva pastoral para poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II y Medellín. Estos conflictos se profundizaron en 1961, cuando crearon la Confederación de Religiosos Guatemaltecos. Muchos de estos sacerdotes habían modificado su postura política: cuando llegaron al país eran anticomunistas, pero luego viraron hacia posiciones progresistas que cuestionaban las posturas políticas conservadoras de la jerarquía. Varios de ellos intentaron desarrollar comunidades eclesiales cooperativas y apoyar los reclamos de los indígenas con quienes trabajaban y vivían.

Un pequeño grupo de ellos decidió unirse a las fuerzas de la guerrilla para derrocar al régimen militar. Los nombres de Thomas y Marjorie Melville fueron bien conocidos en los Estados Unidos. Los Melville se habían unido a una fuerza guerrillera, pero aparentemente un miembro de su orden, Sociedad de Maryknoll, los denunció. Esto llevó a la Embajada estadounidense y a su superior religioso a ordenarles que abandonaran el país. Hubo otros casos menos conocidos, cuyos sujetos fueron más coherentes en la combinación de denuncias y acción que los Melville. Estos incluían a miembros de la Compañía de Jesús, de los Misioneros del Sagrado Corazón y de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (Chea 1988, 233-57).

Al igual que en Bolivia, la represión desatada contra la fuerza de trabajo pastoral de la Iglesia se extendió. Entre 1978 y 1985, los militares asesinaron a cinco sacerdotes diocesanos, a ocho miembros de órdenes religiosas y a dos laicos. Once de estos miembros del clero eran

extranjeros y cuatro de ellos guatemaltecos. A resultas de la represión militar, entre 1980 y 1981, 91 sacerdotes y 64 religiosas abandonaron el país, 6 emisoras de radio católicas fueron destruidas o silenciadas; y 10 colegios católicos, al igual que 42 centros para la formación religiosa, fueron clausurados. Monseñor Juan Gerardi estuvo a punto de ser asesinado en julio de 1980 y luego casi fue forzado a cerrar la diócesis de El Quiché. Gerardi viajó a Roma a explicar lo sucedido, pero a su regreso no se le permitió el ingreso al país, por lo que tuvo que exiliarse en Costa Rica (Samadu *et al.* 1990, 59-61).

Casariego Acevedo y la división política de la jerarquía eclesiástica

A pesar de las medidas represivas adoptadas contra el personal católico, Casariego Acevedo no elevó protesta alguna. En la década de 1970 existieron múltiples señales en el seno de la Iglesia que indicaban que un importante número de integrantes del clero y religiosas no estaban de acuerdo con el arzobispo. Por ejemplo, mientras Casariego Acevedo se hallaba en Roma recibiendo su capelo cardenalicio, el 29 de marzo de 1969, un grupo de sacerdotes envió una carta al Vaticano con graves acusaciones contra él y solicitándole al papa que no le permitiera regresar a Guatemala. El 29 de abril de 1970, 200 sacerdotes firmaron una carta dirigida al papa Pablo VI, en la que le solicitaban que en el término de 30 días removiera al arzobispo de su cargo.

Al año siguiente, poco tiempo después de la celebración del Día de la Independencia, un grupo de dirigentes cristianos que incluía a obispos, sacerdotes y evangélicos solicitó que se respetara la ley y que se utilizaran medios humanísticos para resolver las diferencias de opinión. Monseñor Ramiro Pallicer, hablando en representación de la CEG, acusó al grupo de «inmiscuirse en política». Unos días más tarde, el Gobierno militar expulsó del país a los sacerdotes extranjeros que firmaron la carta, y los sacerdotes nacionales fueron seriamente amenazados. Incluso Gerardo Flores, un obispo que firmó la carta, fue obligado a abandonar el país temporalmente (Bendaña 1985, 471-72).

La CEG se hallaba políticamente dividida como resultado de las posiciones adoptadas por el arzobispo, y una parte de los obispos estaba

preocupada por la violencia y la pobreza que impregnaba a la sociedad. En 1974, los obispos publicaron una carta colectiva sobre la violencia, pero Casariego Acevedo y otros dos obispos se negaron a firmarla. Nuevamente, en ocasión del proceso eleccionario de 1978, los obispos prepararon una carta para aconsejar a la feligresía. El arzobispo tomó el documento, eliminó aquellas partes que lo disgustaban y lo publicó sin consultar a los obispos. Esta acción enfureció a un grupo de obispos, quienes le escribieron una carta al papa Pablo VI solicitándole la remoción de Casariego Acevedo de su cargo (Berryman 1994, 107-44; Calder 1970, 139-52; Klaiber 1998, 228). La posición política de Casariego Acevedo dividía a la Iglesia y le impedía actuar de un modo más coherente. La Iglesia permaneció dividida hasta su muerte, ocurrida el 15 de junio de 1984.

El resurgimiento y la mediación de la Iglesia en Guatemala

La promoción del diálogo, la mediación política y la defensa de los derechos humanos se transformaron en el centro del trabajo pastoral de la Iglesia después de la designación de Próspero Penados del Barrio como arzobispo de Guatemala (1984-2005). El nuevo arzobispo fue una de las voces importantes entre las que criticaban el uso de la violencia para resolver cuestiones políticas y sociales. Cuando el presidente Vinicio Cerezo (1986-1991) decidió dialogar con la insurgencia guerrillera, Penados del Barrio aplaudió la iniciativa. El presidente parecía tener interés en ponerle fin a un largo conflicto, político y social, que databa de 1954, cuando se derrocó al gobierno de Arbenz Guzmán.

Guatemala había atravesado varias olas de guerrillas; la mayoría de ellas habían sido derrotadas por el ejército, pero a partir de 1982 los diversos grupos insurgentes depusieron actitudes sectarias y conformaron una nueva organización: Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG). A pesar de su unidad, la UNRG fue derrotada estratégicamente por el ejército, que llevó adelante una campaña de tierra arrasada desde 1981 hasta 1983, destruyendo más de 440 aldeas. El resultado fue que 150,000 civiles fueron asesinados o desaparecidos y, además, más de 200,000 personas debieron huir del país y refugiarse en México.

Estas políticas genocidas no solo eran puestas en práctica para acabar con la guerrilla, sino también para destruir la cultura, la identidad y las estructuras comunitarias de la población indígena (Jonas 2000, 24). Muchos miembros del clero y del laicado criticaron esta campaña genocida y debieron pagarla muy caro, ya sea con sus vidas o con el exilio o la cárcel. Esta es la razón por la cual el arzobispo acogió esperanzado la propuesta de diálogo con la guerrilla.

El diálogo promovido por la Iglesia recibió el significativo apoyo de aquellos que participaron en el acuerdo que luego sería ampliamente conocido como Esquipulas II, llamado así por la localidad guatemalteca donde se firmó. Los presidentes centroamericanos acordaron, a pesar de las presiones políticas de Washington en su contra, buscar una solución pacífica a problemas nacionales y regionales. Ellos rechazaron la interferencia extranjera en la región y las soluciones puramente militares en favor de una paz negociada. Firmaron un acuerdo promovido por el Grupo de Contadora, que comprendía Venezuela, Panamá, Colombia y México. Este acuerdo impulsó a los nicaragüenses y salvadoreños a negociar acuerdos de paz en la década de 1990. Como los presidentes de Nicaragua y El Salvador, el presidente de Guatemala, Vinicio Cerezo, deseaba un cambio de imagen de su país y brindar una respuesta a la presión internacional que solicitaba el cese de las violaciones de los derechos humanos. Los militares, conscientes de su victoria sobre la guerrilla insurgente, no le brindaron su sincero apoyo al presidente Cerezo y, en al menos tres ocasiones (mayo y agosto de 1988 y mayo de 1989), intentaron derrocarlo (Klaiber 1998, 229).

A pesar del descontento militar, el proceso de paz guatemalteco se desarrolló en cuatro etapas y la Iglesia, representada por el obispo Rodolfo Quezada Toruño, medió en las tres primeras fases del proceso. Este obispo fue nombrado conciliador para mediar entre la UNRG y el Gobierno desde 1987 a 1995. La Iglesia tenía una posición crítica respecto de las dos partes en conflicto. Quezada Toruño criticó a ambas partes debido a su negativa a declarar el cese del fuego, por sus intenciones de lograr ventajas políticas y por su rechazo del compromiso

(Calder 2001, 793). Los distintos Gobiernos que sucedieron al de Cerezo se sentían incómodos ante la posición crítica de la Iglesia y acusaron a Quezada Toruño de ser el «cuarto comandante de la UNRG». Quezada Toruño tuvo un papel instrumental en el tendido de las bases para que la Organización de Naciones Unidas (ONU) llegara al país en 1996 y se alcanzaran exitosamente los acuerdos de paz (Calder 2001, 793; Jonas 2000, 39-50; Klaiber 1998, 229-36).

La Iglesia guatemalteca fue parte de un movimiento que impulsó el diálogo nacional y la paz, inspirado en los acuerdos de Esquipulas II. En febrero de 1989 se creó la Comisión Nacional para el Diálogo y, en su primer encuentro, reunió a 89 delegados que representaban a 47 organizaciones. Además de la Iglesia, la comisión incluía a 26 representantes provenientes de seis instituciones religiosas reconocidas, incluyendo la Alianza Evangélica de Guatemala, una amplia confederación de iglesias pentecostales; la conferencia de iglesias evangélicas de Guatemala, una pequeña y progresista confederación de iglesias individuales protestantes; la comunidad judía de Guatemala; la Iglesia Episcopal, y la Asamblea Permanente de Grupos Cristianos. Ni la UNRG ni el Comité Coordinador de Asociaciones de Comercio, Industria y Finanzas estuvieron representados en este encuentro, pero la presión política ejercida por la Comisión Nacional para el Diálogo fue relevante para que aquellas finalmente se comprometieran con las cuestiones centrales (Calder 2001, 779; Klaiber 1998, 231).

Otro de los sujetos importantes en el desarrollo de un movimiento por la paz en Guatemala fue la Asamblea de la Sociedad Civil, fundada en mayo de 1994. Al igual que la Comisión Nacional para el Diálogo, la ASC expresaba las frustraciones de los amplios sectores de la sociedad que fueron excluidos del proceso de paz. La ASC, que representaba a lo mismos sectores que participaban en la Comisión Nacional para el Diálogo, fue creada como parte del Acuerdo Marco de 1994. El acuerdo proveía los mecanismos para que la ONU se hiciera cargo del proceso de negociación de la paz. Quezada Toruño se hizo a un lado en el proceso de mediación, pero miembros prominentes de la ASC le solicitaron que presidiera su organización. Bajo el liderazgo de Quezada

Toruño, la ASC preparó una serie de documentos que se transformaron en los borradores para las negociaciones de la paz. A pesar de los intentos de la ASC para equilibrar los intereses de las distintas partes en el conflicto, los sectores de derecha dentro del Gobierno y de las fuerzas militares sostenían que Quezada Toruño se inclinaba hacia la UNRG, organización que en ocasiones se inspiraba en las ideas de la ASC. El obispo respondió señalando que «las coincidencias son inevitables; no obstante, abrigamos la esperanza de que los documentos coincidan con los pobres y los marginados de Guatemala». Quezada Toruño renunció a su cargo en la ASC en febrero de 1995, diciendo que la Iglesia había llegado a la conclusión de que «ya era tiempo de trabajar desde abajo, y no desde un cargo en una organización» (Jonas 2000, 69-92; Klaiber 1998, 236).

Quezada Toruño continuó brindando su apoyo a la Oficina de los Derechos Humanos de la arquidiócesis, que había sido creada en 1989. El obispo Juan Gerardi presidía la comisión encargada de la investigación de las violaciones de los derechos humanos y el 24 de abril de 1998 presentó un documento de 1,400 hojas titulado «Guatemala nunca más». El documento formaba parte del proyecto «Recuperemos la memoria histórica». Este informe estaba basado en las 7,000 entrevistas realizadas a las víctimas y testigos de la violencia. Los descubrimientos de la comisión demostraban que el 83.4% de los hechos de violencia fueron cometidos por las fuerzas oficiales de seguridad durante los 36 años de conflicto. Este tipo de informe no tenía precedentes en Guatemala, y aquellos que habían sido la columna vertebral del régimen militar estaban furiosos por su publicación. El obispo Gerardi fue asesinado solo 48 horas después de haber presentado su informe (Klaiber 1998, 49-84). Este crimen es indicativo de cuán peligroso ha sido para la Iglesia involucrarse en la promoción de la paz y la justicia.

El papel de la Iglesia en Bolivia y Guatemala es de muchas maneras paralelo. En estos dos casos hallamos la presencia masiva de sacerdotes extranjeros pertenecientes a órdenes religiosas que trabajan con los pueblos indígenas. Un número importante de éstos están comprometidos con la Iglesia popular y trabajan por los derechos humanos.

Asimismo, en ambos casos un grupo de obispos brinda su apoyo a la Iglesia popular, causando una división de la jerarquía, dirigida por los cardenales conservadores. La presencia de un grupo de obispos progresistas en ambas jerarquías tuvo un impacto importante en la definición del papel de la Iglesia en la transición a la democracia. Esta presencia probablemente hizo posible que la orientación modernizadora de la Iglesia tuviera éxito en la promoción de la mediación política, mientras mantenía una posición crítica respecto del proceso político. Veamos ahora el caso nicaragüense, donde la Iglesia también jugó un papel trascendental en el proceso de mediación política.

Nicaragua

La dinastía Somoza (1936-1979) estableció las bases para el desarrollo de la Nicaragua moderna del siglo xx. También le dejó un duradero legado a la Iglesia nicaragüense, cuyos efectos aún perduran. Lo que sigue es una breve descripción de la relación de Somoza con la Iglesia católica como necesario telón de fondo para comprender las relaciones Iglesia-Estado durante el período sandinista (1979-1990).

Anastasio Somoza García y sus hijos crearon una dinastía que gobernó Nicaragua de 1936 a 1979. Este tomó el poder en 1936 y gobernó hasta que fue asesinado en 1956. Durante todos sus años de gobierno, Somoza García contó con el apoyo político y económico de los Estados Unidos, que le prestaron su ayuda para que pudiera acceder a la dirección de la Guardia Nacional y finalmente a la presidencia de su país. Al igual que Trujillo en la República Dominicana, Somoza García era producto de las ocupaciones militares estadounidenses en Centroamérica y el Caribe. Estas ocupaciones prepararon las condiciones para que surgieran regímenes dictatoriales cuya herencia autoritaria impregna hasta el día de hoy a estas sociedades.

Cuando Somoza García fue asesinado en 1956, sus hijos, Luis y Anastasio, continuaron dirigiendo los destinos del país como un asunto familiar, hasta que los sandinistas tomaron el poder en 1979. Luis y Anastasio Somoza Debayle pusieron fin al enfoque populista de

dominación política de su padre²² y, por lo tanto, el alejamiento de las élites nicaragüenses del Gobierno fue en constante crecimiento. La muerte de Luis, en 1967, dejó el poder en manos de su hermano mayor, Anastasio, quien alienó aún más a la élite nicaragüense. Sin embargo, el acontecimiento que coronó el fin de la relación política entre Somoza Debayle y la élite fue la masacre de más de 300 personas que participaban de una marcha organizada por el Partido Conservador. La masacre ocurrió en 1967 y tuvo un alto costo político para Somoza Debayle. Tras la masacre, éste autorizó en 1971 que un triunvirato civil se hiciera cargo del Gobierno, pero él conservó un control completo sobre la Guardia Nacional. El terremoto de Managua en 1972 fue la ocasión elegida para hacer a un lado al triunvirato gobernante y tomar las riendas del gobierno en su conjunto.

Si la masacre de 1967 agrió las relaciones de Somoza Debayle con la élite, el terremoto de Managua marcó el comienzo de una crisis que culminaría con la Revolución sandinista en 1979. En medio del caos producido por el terremoto, Somoza Debayle restituyó el orden, pero al mismo tiempo se aprovechó de la situación creada por el terremoto para enriquecerse con la ayuda internacional que llegó al país. Somoza Debayle se metió gran parte de esta ayuda en sus propios bolsillos, y permitió que los integrantes de la Guardia Nacional rapiñaran los envíos internacionales de alimentos y mercancías que ingresaban al país para ayudar a los necesitados.

El dictador nicaragüense montó empresas constructoras para reconstruir aquellas zonas de Managua destruidas por el terremoto y para manufacturar ladrillos y bloques que luego serían vendidos a los diferentes municipios del país y utilizados en la reparación de las calles. Sus prácticas corruptas se expandieron a diversas áreas de la economía. Philip Berryman informa, por ejemplo, acerca de la compra de terrenos por parte de

²² Este enfoque populista era conocido en Nicaragua como la política de «las tres p»: palos para los indecisos; plata para los amigos y plomo para los enemigos. Desde los primeros días de su régimen, Somoza García buscó un mínimo de legitimidad en la percepción del público y utilizó los recursos del Estado para lograr este objetivo.

un ayudante militar de Somoza Debayle. Se trata de la compra en julio de 1975 de 37.86 hectáreas por 71,428 dólares, que fueron revendidas apenas dos meses más tarde al Gobierno en 1.7 millones de dólares (Berryman 1994, 65). El comportamiento de Somoza Debayle alejó aún más a la élite, que se vio imposibilitada de obtener beneficios de la reconstrucción de Managua. Esto coadyuvó para que emergiera un movimiento social compuesto por aquellos que estaban desencantados con su gobierno: campesinos, trabajadores e integrantes de las clases medias. La Iglesia católica, uno de los aliados clave de la dinastía, también se alejaba del régimen.

La Iglesia católica y Somoza García

El papel de la Iglesia nicaragüense bajo la dinastía Somoza tiene un paralelo con sus iguales de Centroamérica y la República Dominicana. La Iglesia nicaragüense se adaptó al régimen de la familia Somoza y fue lenta en responder a los cambios exigidos por la sociedad. El arzobispo José Antonio Lezcano y Ortega (1913-1953) trabajó tanto con los liberales como con los conservadores para que la Iglesia recuperara su posición en Nicaragua. Se aseguró de que la élite política supiera que él objetaba el accionar de la guerrilla nacionalista de Augusto César Sandino hacia finales de la década de 1920. Sandino organizó la resistencia armada y enfrentó a los integrantes de la infantería de marina estadounidense presentes en el país desde la mitad de la década de los veinte hasta comienzos de la de los treinta. De hecho, el arzobispo urgió a Sandino y a sus seguidores a brindar su colaboración a las fuerzas de ocupación. Asimismo, recomendó a los fieles nicaragüenses humildad y resignación.

Cuando Somoza García tomó el poder en 1936, Lezcano y Ortega estaba preparado para apoyarlo, pues pensaba que aquel podría proteger a la Iglesia del protestantismo y del comunismo internacional, que él imaginaba como la amenaza más peligrosa de su tiempo. El arzobispo era consciente de la naturaleza represiva de Somoza García, pero pensaba que el Gobierno solo perseguía a los enemigos del bien común: «Es un hecho claro que el Gobierno no castiga o persigue a nadie que no se encuentre involucrado en conspiraciones revolucionarias o actos de deslealtad contra el orden público» (Kirk 1992, 51).

El sucesor de Lezcano y Ortega, Vicente Alejandro González y Robledo (1953-1968), continuó el mismo tipo de relación con el régimen cuando Somoza fue asesinado en 1956. A excepción de Octavio José Calderón y Padilla (1947-1970), arzobispo de Matagalpa, ningún otro miembro de la jerarquía religiosa osó criticar a los Somoza. Calderón y Padilla promovió organizaciones como la Acción Católica Rural y las CEB. Posteriormente, su trabajo pastoral tuvo una gran influencia en el desarrollo de la Iglesia popular en Nicaragua. Cuando Miguel Obando y Bravo fue designado arzobispo de Managua en 1970, comenzó una serie de críticas al régimen de Somoza y también medió en conflictos suscitados entre la guerrilla sandinista y el Gobierno, pero, como se señala más adelante, luego se transformaría en un adversario de la Revolución sandinista.

Expansión institucional de la Iglesia nicaragüense

La Iglesia nicaragüense creció significativamente en las décadas de ochenta y los noventa. El crecimiento más notable se puede observar en la expansión de la fuerza de trabajo pastoral. Este desarrollo institucional le dio mayor presencia a la Iglesia y le permitió tener un papel más importante en la sociedad. Al igual que la Iglesia boliviana, la nicaragüense dependía de la importación de sacerdotes. Por ejemplo, había 121 sacerdotes diocesanos en 1970, 119 en 1980, 134 en 1990 y 253 en 1998. En contraste, el número de sacerdotes integrantes de órdenes religiosas se incrementó de 186 en 1970 a 221 en 1980, y cayó a 173 en 1990 (ver cuadro 2.1). No había tantos sacerdotes de órdenes religiosas como en Bolivia, pero su número puede ser considerado significativo. A diferencia del caso boliviano, en Nicaragua el número de sacerdotes nacidos en el país se ha incrementado sustancialmente en los últimos años. De acuerdo a Andrew J. Stein, su representación se incrementó del 42.6% en el período 1962-1979 al 75.9 en 1980-1990. Es interesante ver que el porcentaje de sacerdotes locales creció al 94.1% en la década de los noventa. En contraste, los sacerdotes de órdenes religiosas representaban el 57.4% en el período 1962-1979, el 24.1% en 1980-1989, y su número se redujo notablemente –al 5.9%– en los años

1990-1993 (Stein 1998, 342). No obstante, como se destaca anteriormente, el número de sacerdotes de órdenes religiosas se recuperó en la década, aunque se mantuvo por debajo del de los sacerdotes diocesanos.

Como en Bolivia y Guatemala, la Iglesia nicaragüense incrementó la cantidad de jurisdicciones eclesiales. En 1998 existían una arquidiócesis (Managua), cuatro diócesis, dos prelaturas y una vicaría apostólica. Los seminarios de alguna manera también crecieron en número: de 5 en 1970 a 6 en 1980, y a 11 en 1998. Las parroquias con sacerdotes se incrementaron de 129 en 1970 a 159 en 1980 y a 227 en 1998. Se registra un incremento notable en el número de parroquias sin sacerdotes: de 15 en 1970 a 23 en 1980; pero esta cifra descendió a 16 en 1990 y a 5 en 1998. La cantidad de instituciones educativas disminuyó de 237 en 1980 a 208 en 1990, pero para 1998 su número había crecido sensiblemente a 704. Las instituciones de bienestar social se incrementaron de 73 en 1980 a 212 en 1998. La cantidad de religiosas creció de 497 en 1970 a 692 en 1980, 663 en 1990 y 946 en 1998 (ver cuadros 2.1, 2.2 y 2.4). Este impresionante crecimiento tiene semejanzas con los de Bolivia y Guatemala. El crecimiento institucional de la Iglesia le dio mayor visibilidad y le permitió adaptarse al nuevo escenario político creado por la Revolución sandinista.

El surgimiento de la Iglesia popular en Nicaragua

Los sacerdotes de órdenes religiosas tuvieron un papel relevante en el desarrollo de la Iglesia popular a través de América Latina, particularmente en Nicaragua. La de los jesuitas fue una de las órdenes más involucradas, pero no la única. En 1968, un encuentro pastoral denominado «Enfrentando el futuro de la Iglesia en Nicaragua» reunió a 250 sacerdotes y miembros de órdenes religiosas, así como a tres de los nueve obispos nicaragüenses. Este evento marcaría un momento clave en la vida de la Iglesia nicaragüense posconciliar y en las relaciones entre la Iglesia y el régimen de Somoza Debayle. De acuerdo con los organizadores de este encuentro, la Iglesia de Nicaragua era preconiliar y necesitaba ponerse al día. Un sacerdote jesuita, Noel García, señaló que la jerarquía nicaragüense estaba alejada de la realidad nacional:

La jerarquía es decrepita, conservadora, inmóvil, de edad avanzada, indolente, negativa, desunida, poco accesible al público, algunos de sus integrantes no tienen idea [sic] o interés en la jerarquía. Representa el deseo de no hacer nada, meramente repite fríamente y compulsivamente ideas gastadas por el paso del tiempo [...] La Iglesia en Nicaragua dolorosamente carece de una verdadera guía espiritual de sus pastores (Noel García, citado en Kirk 1992, 53).

Noel García y sus colegas deseaban que la jerarquía fuera más abierta, respetando el mandato del Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales de Medellín y Puebla.

Ellos pensaban que la Iglesia debía denunciar las injusticias y asumir la defensa de los derechos humanos, como ya estaba sucediendo en otros países de América Latina. La Iglesia oficial advertía y se oponía a este abordaje radical y recordaba al clero y al laicado que la Iglesia no debería involucrarse con la realidad cotidiana y perder de vista su misión espiritual.

En el discurso del padre García reverberaba el surgimiento de la Iglesia popular en Nicaragua. Uno de los proyectos de mayor importancia fue la fundación en 1966 de la comunidad religiosa de Solentiname del padre Ernesto Cardenal, en el lago Nicaragua, en el sur del país. La comunidad de Cardenal alentaba a los campesinos a reflexionar sobre sus condiciones de vida y de acuerdo con las enseñanzas del Evangelio. En 1966, el sacerdote español José de la Jara fundó en Managua otra comunidad llamada «14 de Septiembre». De la Jara también alentó a los católicos a pensar en su realidad social. Al igual que el padre Cardenal, el padre De la Jara se mudó a la comunidad y vivió en el barrio con los pobres. Luego se le unieron un número de religiosas, hermanas de la Sociedad Maryknoll. Asimismo, el padre Vilches organizó un programa para instruir a líderes campesinos que trabajaban en comunidades rurales.

Los capuchinos de la costa atlántica también estaban comprometidos en la instrucción de dirigentes campesinos y delegados de la palabra, para cumplir funciones sacerdotales en aquellas parroquias en las

que no había sacerdotes. El padre Uriel Molina, franciscano, desarrolló un proyecto similar a aquel del padre De la Jara en los primeros años de la década de los setenta, con la diferencia de que este último trabajó con estudiantes universitarios. El padre Molina se había desempeñado como profesor en la Universidad Centroamericana dirigida por los jesuitas y alentó a un número importante de sus estudiantes para que se integraran a su parroquia en el barrio Rigüero, en el este de Managua. Inspirados por la comunidad del padre Molina, un grupo de estudiantes fundó el Movimiento Revolucionario Cristiano, aliado cercano de los sandinistas en la lucha revolucionaria que finalizó con el derrocamiento de Somoza Debayle. Molina me relató que muchos de los dirigentes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) surgieron de su comunidad (padre Molina, entrevista con el autor, Managua, 17 de julio de 1997).

El papel revolucionario que tuvieron estos y muchos otros sacerdotes no debería llevarnos a creer que la mayoría de los sacerdotes nicaragüenses (diocesanos y de órdenes religiosas) brindaron su apoyo a la Iglesia popular. Señalo nuevamente que, al igual que en Bolivia y Guatemala, el número de sacerdotes que se involucraron en las actividades de la Iglesia popular fue relativamente pequeño. Por ejemplo, en 1982-1983, un estudio realizado sobre 220 sacerdotes (es decir, el 60 % del número total de sacerdotes del país) nos informa que el 46 % apoyaba a la Revolución sandinista y que el 54 % se oponía a ella. En su estudio, Philip William (1989, 77-78) realizó las siguientes estimaciones acerca de las posiciones políticas del clero:

– Colaboración directa o activa	15-20 %
– Colaboración pasiva	20 %
– Oposición pasiva	40-45 %
– Oposición activa	20 %

Estas cifras son estimadas, pero si reflejan la realidad, entonces la mayor parte del clero era antisandinista. La mayoría de los sacerdotes, es decir, el 60-65 %, evitaba la adopción de posturas políticas extremas.

Otro elemento importante que debemos considerar cuando observamos el comportamiento político de los sacerdotes en Nicaragua, en la década de los ochenta, es que los sacerdotes de órdenes religiosas se concentraban en gran medida en Managua, la ciudad capital, sede de la única arquidiócesis en el país, y fuente de la mayoría de los conflictos con el Gobierno sandinista. La arquidiócesis de Managua contaba en 1983 con 50 sacerdotes diocesanos y 102 sacerdotes miembros de órdenes religiosas. La proporción de sacerdotes diocesanos y de órdenes religiosas se hallaba en relativo equilibrio en el resto de las diócesis. Por ejemplo, si observamos las diócesis más grandes, Estelí contaba con 14 sacerdotes diocesanos y 17 sacerdotes de órdenes religiosas; Granada contaba con 16 sacerdotes diocesanos y 22 sacerdotes de órdenes religiosas; León contaba con 22 sacerdotes diocesanos y 17 sacerdotes de órdenes religiosas; Matagalpa contaba con 12 sacerdotes diocesanos y 13 sacerdotes de órdenes religiosas (William 1989, 78). Debido a que la mayor parte de los sacerdotes pertenecientes a órdenes religiosas se concentraban en la arquidiócesis de Managua, un número importante de ellos estaba involucrado con la Iglesia popular o apoyaba al Gobierno en el conflicto Iglesia-Estado durante el régimen sandinista. A pesar de su pequeño número, este grupo de sacerdotes, comparado con el resto del clero, poseía una educación y un grado de compromiso superior. Ellos tuvieron un significativo impacto sobre las relaciones Iglesia-Estado en el período que desembocó en la Revolución y durante el régimen sandinista.

Relaciones Iglesia-Estado: del conflicto a la mediación

Las relaciones Iglesia-Estado durante el régimen sandinista atravesaron diversas fases, que incluyeron una simpatía inicial, oposición al Gobierno y, posteriormente, la mediación entre el Gobierno y la Resistencia Nacional, mejor conocida como los «contras». El 17 de noviembre de 1979, cuatro meses después de que los sandinistas entraran victoriosamente en Managua, la Conferencia Episcopal de Nicaragua (CEN) publicó una carta pastoral saludando la Revolución, reconociendo el valor y legitimidad de la insurrección triunfante, de-

batiendo la construcción del hombre nuevo, declarando la legitimidad del socialismo, reconociendo la misión del FSLN y apoyando la «opción preferencial por los pobres». Los obispos solo solicitaron que se les reconociera el espacio necesario para continuar la misión evangelizadora de la Iglesia sin ningún privilegio (Conferencia Episcopal de Nicaragua 1979). Las relaciones Iglesia-Estado fueron cordiales e, incluso, incluyeron una visita al papa realizada por el padre Miguel D'Escoto, ministro de Relaciones Exteriores. Otros tres sacerdotes ocuparon importantes cargos en el gabinete del Gobierno sandinista: Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal y Álvaro Argüello.

En octubre de 1980, el FSLN dio a conocer un comunicado sobre la religión, en el cual exponía su posición al respecto. Este comunicado sostiene que los cristianos han sido una parte integral de la historia revolucionaria nicaragüense, a un nivel que no tiene precedente en ningún otro movimiento revolucionario en América Latina y posiblemente en el mundo. En él se enumeran una serie de derechos inalienables, tales como la libertad de culto, el respeto por las celebraciones religiosas y el derecho de todos los nicaragüenses a participar en el proceso en lo referido a la toma de decisiones del país (FSLN 1983).

A pesar de las buenas intenciones del FSLN, las relaciones con la Iglesia comenzaron a agriarse, incluso antes de la difusión del comunicado sobre la religión. Por lo tanto, poco tiempo después de la publicación de la carta pastoral que saludaba la Revolución, la CEN realizó un llamado a los sacerdotes que ocupaban cargos en el gabinete nacional para que renunciaran a ellos, pues el período excepcional ya había llegado a su fin. Este llamado envenenó la cordialidad en las relaciones Iglesia-Estado. Los sacerdotes rechazaron el llamado y expresaron su compromiso con la revolución popular sandinista. Al rechazo por parte de los sacerdotes en el Gobierno, siguió la negativa del arzobispo a asistir, en julio de 1980, a las celebraciones de la culminación exitosa de la Cruzada Nacional de Alfabetización, que había sido dirigida por Fernando Cardenal, s. j. Al año siguiente la CEN expresó que la educación debería asentarse en principios cristianos. Ignoró el hecho de que las políticas educativas en Nicaragua se hallaban bajo la dirección de un sacerdote

católico, quien ocupaba el cargo de ministro de Educación, y prefirió tolerar a un grupo de laicos conservadores, cuando lanzó una campaña a través del diario *La Prensa* denunciando que los sandinistas tenían la intención de establecer programas de educación ateos y marxistas.

Las posiciones de la CEN comenzaron a virar de la crítica a las políticas del Gobierno a la publicación de cartas pastorales que coincidían con las opiniones políticas de la oposición. En agosto de 1983, la CEN publicó una carta pastoral en la que condenó enérgicamente el plan del Gobierno de aprobar una ley de servicio militar obligatoria en momentos en que el país estaba siendo atacado desde Honduras por los «contras» apoyados por los Estados Unidos. El 22 de abril de 1984, la CEN publicó una polémica carta pastoral donde demandaba que el Gobierno iniciara un diálogo con los «contras». Esa posición coincidía con aquella difundida por estos últimos y la administración Reagan en diciembre de 1983. Esta carta fue publicada inmediatamente después de que la CIA minara los puertos nicaragüenses; la CEN ni siquiera mencionó este incidente cuando sugirió que el diálogo debería incluir a todos los sectores del país. El 2 de marzo de 1985, los obispos se ofrecieron como mediadores para un «diálogo interno». De hecho, esto es lo que deseaban los «contras» y los obispos aparecían compartiendo esta postura (William 1989, 83-95). La CEN negó que su posición coincidiera con la de los opositores, pero, por el modo en que se conducía frente a estas cuestiones, era indudable que estaba del lado de la oposición política.

Sin embargo, esta posición, en apariencia monolítica de la CEN, no era compartida por tres obispos, quienes no participaban de las posturas políticas extremas de los cultores de la línea dura. Estos eran: Rubén López Ardón, obispo de Estelí, que apoyaba la Revolución, pero que debido a sus problemas de salud debía residir largas temporadas en el exterior; Salvador Shaefer, obispo de Bluefields, que si bien tenía diferencias con Obando y Bravo acerca de los sandinistas no deseaba cambios políticos radicales, y monseñor Julián Luis Barni, de Matagalpa, quien aparentemente era más abierto hacia la Iglesia popular (Rochet Coronado 1987, 7). A pesar de la importancia de sus diócesis, estos

obispos no pudieron contrarrestar las posiciones de Obando y Bravo en la arquidiócesis de Managua.

Los monseñores Pablo Vega, Miguel Obando y Bravo y Bismarck Carballo representaban a los integrantes de la línea dura dentro de la CEN. Obando y Bravo dirigía el grupo y adoptó la actitud más hostil, cuestionando, por ejemplo, la validez de las elecciones de 1984 y utilizando todas las oportunidades posibles para negar toda legitimidad del Gobierno. Es importante recordar que, poco tiempo antes de que los sandinistas tomaran el poder en 1979, la jerarquía apoyaba abiertamente el derrocamiento de Somoza, pero al mismo tiempo Obando y Bravo buscaba la manera de impedir el triunfo de los sandinistas. El 17 de julio de 1979, solo unos pocos días antes de la victoria sandinista, Obando y Bravo se hallaba en Venezuela acompañando a Enrique Dreyfus, el presidente de la COSEP, el principal grupo de empresarios en Nicaragua, a Esteban González Rapacciolli, un hombre de negocios, y a Humberto Belli, la personalidad más representativa de la extrema derecha en Nicaragua (Selser 1989, 42-44). El objetivo de esta visita era obtener el apoyo necesario para imponer una alternativa moderada a Somoza Debayle y evitar de este modo la victoria sandinista.

Después del triunfo de la Revolución, Obando y Bravo se convirtió en uno de sus críticos principales y, en ocasiones, se comportaba como si fuera un miembro de la oposición política. Daba la impresión de que él, superficialmente, contaba con el apoyo del papa Juan Pablo II y del CELAM, en su lucha contra el Gobierno sandinista. Fueron varios los asistentes de Obando y Bravo que viajaron a los Estados Unidos y Europa, procurando apoyo para los «contras». En marzo de 1983, el papa Juan Pablo II, como parte de su gira centroamericana, visitó Nicaragua, pero no logró mejorar las relaciones Iglesia-Estado. De hecho, el papa designó a Obando y Bravo cardenal en abril de 1985, promoción que indica que sus políticas disfrutaban del apoyo de Roma. En junio, Obando y Bravo celebró misa en Miami para celebrar su ascenso a Cardenal, no en Managua, rodeado por la dirigencia de los «contras». Este acto aclara cualquier duda que pudiera existir acerca de la relación de la Iglesia oficial con la oposición en Nicaragua.

La incapacidad de los «contras» para derribar al Gobierno sandinista, pese a la masiva asistencia de los Estados Unidos y de las cambiantes circunstancias políticas en Centroamérica, modificó la posición del papa frente al Gobierno nicaragüense. Son varios los factores que podrían ayudar a explicar los cambios del Vaticano respecto de la percepción de la realidad política nicaragüense: 1) los sandinistas celebraron elecciones en 1984 y demostraron un genuino interés en adoptar para Nicaragua un modelo democrático, afín a las tradiciones de Occidente, en lugar de la democracia participativa, lo que representaba un cambio en el pensamiento político y la estrategia sandinista, a pesar de su retórica de socialistas revolucionarios; 2) considerando la asistencia y ayuda estadounidense, los «contras» no pudieron arrebatar a los sandinistas ninguna porción del territorio nicaragüense y siempre debían replegarse a sus bases en Honduras; 3) la oposición activa de la Conferencia Episcopal estadounidense a los «contras» en Nicaragua; 4) la oposición del Congreso estadounidense a la presencia de ese país en Nicaragua, y, por último, pero no por ello menos importante, el acuerdo alcanzado por los presidentes de Centroamérica, refrendado en 1987, a través de los documentos de Esquipulas II.

La respuesta del Vaticano a las cambiantes circunstancias políticas en Nicaragua llegó en 1986 con el nuevo nuncio apostólico, monseñor Paolo Giglio, quien persuadió a Obando y Bravo y a los sandinistas para comenzar las conversaciones. Giglio era un diplomático experimentado que había mediado entre la Iglesia y el Estado en China. Una vez establecido en Nicaragua, declaró que estaba en favor del diálogo entre los Estados Unidos y Nicaragua, ofreciéndose, si las partes lo consideraban necesario, como mediador. Sin embargo, Obando y Bravo actuó como mediador entre los representantes del FSLN y los «contras». De hecho, el presidente Daniel Ortega designó a Obando y Bravo al frente de la Comisión Nacional de Reconciliación.

El primer acuerdo de importancia fue logrado en 1988 en Sapoá, una comunidad cercana a la frontera con Costa Rica. Los observadores de los procesos políticos latinoamericanos se sorprendieron cuando se anunció que las partes en conflicto habían alcanzado acuerdos funda-

mentales. Los Estados Unidos se opusieron a estos acuerdos; de esta manera sumaron complicaciones al proceso de paz, que de todos modos dio comienzo a las negociaciones que, a la postre, culminarían con el fin del conflicto militar. Debido a estas negociaciones, en 1989, el presidente Ortega anunció que las elecciones programadas para noviembre de 1990 se adelantarían y se realizarían en febrero. Los sandinistas fueron derrotados en esta elección y, en un acto sin precedentes en América Latina, le traspasaron pacíficamente el poder a la oposición en 1990 (Berryman 1994, 23-62; Klaiber 1998, 208-12).

La CEN y Obando y Bravo fueron parciales hacia la gestión de Violeta Barrios de Chamorro (1990-1996). Durante su mandato, la Iglesia tuvo un papel activo en la desmovilización de los «contras» y en la reducción del ejército sandinista a través de las críticas que realizaron al gobierno de Chamorro por no haber retirado al general Humberto Ortega de las fuerzas armadas. El general Ortega dirigió la reorganización del ejército sandinista, transformándolo en el ejército nacional. Sin embargo, la CEN no ocultó su placer cuando Chamorro aplicó políticas que desmantelaron los planes en el campo de la educación y la salud creados por los sandinistas, que ellos consideraban contrarios a la enseñanza católica. Las pautas del nuevo Ministerio de Educación y Salud incluían cuestiones de moralidad pública, valores religiosos y educación sexual. «A diferencia de las políticas sandinistas, que favorecerían mayores medidas preventivas y la contracepción, el programa de educación sexual de 1994 –como se ha visto en un borrador del anteproyecto– ponía énfasis en la abstinencia y en la moralidad más que en la información a los estudiantes» (Stein 1997, 240). Estas políticas continuaron su vigencia bajo la gestión de Arnoldo Alemán (1996-1999), lo que agradó a la jerarquía.

A diferencia de las iglesias de Bolivia y Guatemala, que adoptaron un enfoque crítico de la política, en Nicaragua no existió una división significativa en el seno de la jerarquía eclesiástica. En un primer momento, la CEN le dio la bienvenida a la Revolución sandinista, pero poco tiempo después se pasó a la oposición. La jerarquía, con el incentivo y estímulo del Vaticano, adoptó un papel positivo en la mediación

entre el Gobierno y los «contras»; no obstante, una vez que los sandinistas abandonaron el poder después de la derrota electoral de 1990, la jerarquía retornó a sus anteriores posiciones políticas. Nicaragua es un caso en el que la jerarquía se inclina hacia el conservadurismo y, consecuentemente, la orientación de la modernización no logró apoyos de peso entre los miembros clave de la jerarquía. Esto quizás se deba a que la Iglesia popular creció a niveles sin precedentes y desarrolló una alianza con la Revolución sandinista, y la jerarquía percibió que la unidad de la institución se hallaba frente a una grave amenaza. Esta experiencia muestra agudos contrastes con la de Bolivia y Guatemala, donde un grupo de obispos brindaron su apoyo a la Iglesia popular, adoptaron un enfoque moderado respecto de la política criticando a ambas partes en conflicto y denunciaron las injusticias y las violaciones de los derechos humanos. Veamos ahora el caso salvadoreño, donde también había una jerarquía eclesial conservadora, pero monseñor Oscar Arnulfo Romero cambió su visión del mundo político, reafirmando la posición de la Iglesia popular.

El Salvador

El surgimiento de poderosos movimientos sociales y políticos en las décadas de los setenta y ochenta enmarcó las circunstancias de la reinsertión de la Iglesia en la política en El Salvador. Lo que sigue es una concisa descripción de estos movimientos para comprender el desarrollo de la Iglesia como mediadora en los conflictos políticos. A pesar de su tradición conservadora y su identificación con la élite del país, las acciones de unos pocos arzobispos dinámicos prepararon el escenario para la reinsertión de la Iglesia en la vida política.

Los movimientos sociales salvadoreños surgieron en respuesta a la represión militar desatada por los Gobiernos que servían a los intereses de una pequeña, pero poderosa minoría, conocida popularmente como «las 14 familias». La producción de café constituyó la base económica de la élite durante el transcurso de los siglos XIX y XX. La vasta mayoría de la población fue excluida de la prosperidad derivada de la econo-

mía del café y, en consecuencia, la élite vivía temiendo posibles levantamientos populares. De hecho, las raíces de los conflictos sociales y políticos salvadoreños durante las décadas de los setenta y ochenta se retrotraen a 1932, año en que las fuerzas de seguridad masacraron a más de 30,000 personas, la mayor parte de las cuales no se habían rebelado ni planeaban hacerlo, pero habían objetado las injusticias sociales creadas por la economía del café.

De 1932 a 1982, el ejército salvadoreño gobernó el país con mano de hierro, dejando muy poco espacio para la oposición. Sin embargo, la modernización capitalista de la economía y la creación en 1960 del Mercado Común Centroamericano estimularon la expansión de la clase media, que, a su tiempo, produjo la formación de nuevos partidos políticos y sindicatos de trabajadores. La naturaleza represiva del régimen militar radicalizó al emergente movimiento social (Vilas 1995, 80-86). A diferencia de Nicaragua, donde la oposición tomó como blanco a la dinastía Somoza y la culpó de ser la causa de los males y problemas del país, en El Salvador no existía una personalidad visible a quien culpar, pues las 14 familias originales habían expandido los estratos superiores de la sociedad, y cada gobernante militar permanecía en el poder durante un período de tiempo relativamente corto.

La década del setenta observó el desarrollo de un poderoso movimiento social, tanto en los centros urbanos como en las regiones rurales, que preparó el escenario para que surgieran importantes organizaciones guerrilleras. Las organizaciones rurales de mayor preponderancia fueron la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños y la Unión de Trabajadores del Campo. Los trabajadores urbanos habían creado sus organizaciones a partir de 1950. Por ejemplo, la Central General de Trabajadores Salvadoreños fue fundada en 1957. Esta era una organización militante con fuertes posiciones antigubernamentales. En respuesta, el Gobierno creó la Confederación de Sindicatos Salvadoreños. Los estudiantes, históricamente una fuerza política en El Salvador, fortalecieron la Asociación General de Estudiantes Salvadoreños, cuyo fundador fue Farabundo Martí, el líder del fracasado levantamiento popular de 1932. Otra destacada organización urbana

que logró consolidarse fue la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (Ramírez López 1987, 90-93).

En los setenta, el Gobierno creó grupos paramilitares para colaborar con las fuerzas de seguridad en el control de las crecientes organizaciones populares. Los más notorios de estos grupos paramilitares fueron la Unión de Guerreros Blancos y la Organización Democrática Nacional (ORDEN). Estas organizaciones fueron las responsables de la desaparición de numerosos dirigentes campesinos y urbanos que se oponían a las políticas del Gobierno.

La tensa atmósfera política hacia el final de los setenta condujo a la creación, en 1980, del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), del que participaban cinco organizaciones guerrilleras de izquierda. Posteriormente, el FMLN estableció una alianza política con el más moderado Frente Democrático Revolucionario (FDR). El FDR reunía a muchas y diferentes organizaciones políticas, incluyendo sindicatos y organizaciones populares de campesinos. Mientras que el FMLN conducía las operaciones militares contra las fuerzas armadas salvadoreñas, el FDR trabajaba en el desarrollo de los mecanismos necesarios para una solución política negociada a la guerra civil. En los ochenta, el FMLN formó un poderoso ejército revolucionario que podría haber derrotado con facilidad a las fuerzas armadas salvadoreñas si estas no hubieran contado con la ayuda económica y militar de Estados Unidos. Los estadounidenses percibían la guerra en El Salvador como parte del expansionismo soviético-cubano en la región y no concebían sus causas como exclusivamente locales.

En respuesta a una gran ofensiva lanzada por el FMLN, Estados Unidos aumentó la asistencia militar a El Salvador de 5.9 millones de dólares en 1980 a 82 millones. Esta potente infusión de dinero permitió la expansión de las fuerzas armadas salvadoreñas de 17,000 miembros en 1980 a 59,000 miembros en 1987 (Klaiber 1998, 170).

La expansión de las fuerzas armadas las transformó en un centro de poder y de violación de los derechos humanos. Los quebrantamientos de los derechos humanos se incrementaron, provocando protestas en el país y en el exterior. Las protestas se oyeron incluso en el Congreso

estadounidense, como resultado del asesinato, en noviembre de 1980, de cuatro monjas estadounidenses en El Salvador. El Congreso pidió que el presidente garantizara que las fuerzas armadas respetarían los derechos humanos. No obstante, el presidente Reagan halló formas de incrementar la asistencia militar a El Salvador, a pesar de las denuncias de graves violaciones de los derechos humanos llevadas a cabo por las fuerzas de seguridad. Estas son las circunstancias que conformaron la reincorporación de la Iglesia católica al proceso político en El Salvador.

El crecimiento de la Iglesia católica en El Salvador

La Iglesia salvadoreña experimentó expansiones significativas en el último tercio del siglo xx. Al igual que las iglesias de Bolivia, Guatemala y Nicaragua, ésta es relativamente pequeña y la mayor parte de sus actividades se concentran en la arquidiócesis de San Salvador. El arzobispo de San Salvador es una importante figura nacional cuyas opiniones son consideradas seriamente. La Iglesia salvadoreña sufrió las consecuencias de la legislación liberal del siglo xix, pero posteriormente pudo adaptarse a las demandas de la oligarquía terrateniente que gobernaba el país. Sin embargo, a diferencia de Bolivia, Guatemala y Nicaragua, la Iglesia salvadoreña ostentaba un mayor equilibrio en la proporción entre sacerdotes diocesanos y sacerdotes de órdenes religiosas. En 1970, contaba con 222 sacerdotes diocesanos; en 1980, con 154; en 1990, con 257; y en 1998, con 394. En contraste, en 1970, los sacerdotes de órdenes religiosas eran 213; en 1980, 207; en 1990, 187, y en 1998, 208 (ver cuadro 2.1). En 1990, la mayoría de los 257 sacerdotes diocesanos había nacido en el país, mientras que la mayoría de los sacerdotes de órdenes religiosas eran extranjeros. La Iglesia salvadoreña se expandió significativamente de 4 diócesis en 1980 a 8 en 1990. Sin embargo, el número de las parroquias con sacerdotes decreció de 196 en 1970 a 172 en 1980. Igualmente, hubo un incremento de las parroquias sin sacerdotes; las mismas aumentaron de 13 en 1970 a 65 en 1980. Muchas parroquias recibieron sacerdotes en la década de los noventa, período en el que las parroquias con sacerdotes aumentaron a 219 y luego, en 1998, a 353.

Por otra parte, los seminarios pasaron de 7 en 1970 a 9 en 1980, a 12 en 1990 y a 27 en 1998. La cantidad de instituciones educativas creció de 133 en 1980 a 225 en 1990, pero declinó a 212 en 1998. Sin embargo, las instituciones de bienestar social se incrementaron de 163 en 1980 a 180 en 1990 y a 1,608 en 1998. El número de religiosas se incrementó de 687 en 1970 a 836 en 1980, a 1,174 en 1990 y a 1,279 (ver cuadros 2.1, 2.2, 2.3 y 2.4). El decrecimiento de las parroquias con y sin sacerdotes registrado en los años ochenta se debió a la guerra, que forzó una masiva reubicación de personas. A pesar de esta declinación, en líneas generales, la Iglesia salvadoreña expandió su base institucional, modernizándola y dándole mayor visibilidad. Esto la ayudó en su reincorporación a las principales actividades de la vida social y política en su país.

La Iglesia católica respondió al desarrollo de los conflictos sociales y políticos evolucionando lentamente desde las posiciones moderadas del arzobispo Luis Chávez y González (1938-1977) hacia las, en un principio, conservadoras y luego progresistas del arzobispo Oscar Romero (1977-1980), y después hacia el proceso de mediación conducido por el arzobispo Arturo Rivera y Damas (1983-1994). El arzobispo Luis Chávez y González promovió importantes cambios en la Iglesia después de la Conferencia Episcopal de Medellín. Chávez y González apoyó la Acción Católica, organizaciones sindicales cristianas, las reformas del Concilio Vaticano II y el espíritu de Medellín. El 6 de agosto de 1966, el arzobispo Chávez y González publicó una carta pastoral titulada «La responsabilidad del laicado en el ordenamiento de la vida temporal» donde puso distancia entre la Iglesia y los militares, criticó al capitalismo y casi produjo una ruptura con la élite socioeconómica.

No menos importante es el hecho de que el arzobispo Chávez y González brindó su apoyo al padre Rutilio Grande y a otros tres sacerdotes jesuitas, quienes, en 1972, comenzaron a trabajar pastoralmente en el pueblo de Aguilares, ubicado a 318 kilómetros al norte de San Salvador. Consciente de que en los años setenta la proporción de sacerdotes respecto de los feligreses era de 1 a 10,000 (esta proporción se agravó durante los años ochenta, ascendiendo a 1 a 20,000, debido al

asesinato de una docena de sacerdotes y la expulsión o exilio de otros 60). El arzobispo dedicó largas jornadas de trabajo a desarrollar centros para formar catequistas y delegados de la palabra. La arquidiócesis fundó siete de estos centros entre 1970 y 1976 y dio instrucción a aproximadamente 15,000 líderes laicos, que tenían diversas responsabilidades que incluían: instrucción prebautismal, catequesis, tareas con la juventud, con grupos musicales y con las CEB (Montgomery 1983, 69-75). El trabajo de estos agentes era exclusivamente pastoral, pero el contenido de su mensaje, extraído de la Biblia, fue profundamente radical en términos políticos y religiosos. Los miembros de las CEB discutían pasajes bíblicos y buscaban los medios de relacionarlos con sus propias experiencias de vida. No era demasiado difícil para ellos hacer estas conexiones entre su vida cotidiana, plagada de múltiples obstáculos, y los pasajes bíblicos que narran aspectos de la opresión política y social, como aquellos que se describen en el libro del Éxodo del Antiguo Testamento.

Los sacerdotes jesuitas también tenían funciones en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), una universidad católica donde educaban a los hijos de la élite y los ponían en contacto con la realidad social y económica del país. La élite socioeconómica proveyó en 1966 la asistencia financiera necesaria para fundar esta universidad, pero pronto comprendieron que sus hijos no estaban recibiendo el tipo de educación que ellos deseaban; por lo tanto, cesaron su colaboración económica. La UCA se convirtió en un centro crítico en la vida política salvadoreña y ni el Gobierno ni la élite estaban satisfechos con su dirección política.²³

²³ A lo largo de las décadas de los ochenta y los noventa, la UCA tuvo un protagonismo clave en la promoción de la paz y la negociación en medio de una guerra civil y, por lo tanto, sufrió las consecuencias. El 16 de noviembre de 1989, mientras las fuerzas del FMLN tomaban sectores de San Salvador, un grupo de soldados del batallón Atlacatl ingresaron en la UCA y asesinaron a seis sacerdotes jesuitas y a su cocinera. Las víctimas incluían al padre Ignacio Ellacuría (rector), Ignacio Martín-Baró (vicerrector), Segundo Montes, Amando López y Ramón Moreno, todos profesores de este centro de estudios.

La Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES) estaba profundamente dividida respecto del rumbo que el arzobispo Chávez y González (1938-1977) le impuso a la Iglesia durante la década de los setenta. Esta división se hizo evidente en 1970, cuando la CEDES acordó realizar una «semana pastoral». Los sacerdotes más conservadores opinaban que las conclusiones de la «semana pastoral» eran demasiado extremas y que las denuncias de su connivencia con la oligarquía local eran injustas. Asimismo, pensaban que las CEB se caracterizaban por ser más políticas que religiosas y que estas debían cesar su asociación con los movimientos laicos. El obispo Oscar Arnulfo Romero era uno de los que se oponían a las CEB y al trabajo realizado por los sacerdotes jesuitas en la UCA. De hecho, fue elegido para ocupar el cargo de arzobispo en San Salvador debido a su enfoque conservador de la política. El obispo Arturo Rivera y Damas, aliado cercano del arzobispo Chávez y González, fue dejado de lado cuando el Vaticano decidió que Romero debía conducir la Iglesia salvadoreña.

La situación política de El Salvador transformó a Romero en un arzobispo progresista. Este cambio comenzó con su interés por los bajos salarios que los finqueros de café les pagaban a sus trabajadores, luego se profundizó a partir del asesinato del padre Rutilio Grande. Con el apoyo de todos los sacerdotes de la arquidiócesis, Romero decidió suspender la celebración de la misa en la arquidiócesis de San Salvador, excepto la que él mismo celebraría en la catedral. Era su intención y deseo que las personas reflexionaran sobre el significado de la muerte del padre Rutilio Grande. Sin embargo, el nuncio papal y los obispos conservadores de la CEDES se opusieron; solo recibió el apoyo de Rivera y Damas.

De todos modos, las misas continuaron. Las denuncias radicales de Romero sobre las violaciones de los derechos humanos perpetradas por las fuerzas paramilitares salvadoreñas tuvieron para él un alto costo en Roma. Los obispos conservadores salvadoreños enviaban continuamente informes al Vaticano que retrataban a Romero de un modo negativo. En varias ocasiones este debió trasladarse a Roma para explicar y defender su posición, para lo que contó siempre con el apoyo de Rivera y Damas, quien lo acompañó en sus viajes. El sector de ultradere-

cha del régimen político no podía tolerar las constantes denuncias de Romero, particularmente sus llamados a los soldados salvadoreños para que cesaran la matanza. Romero fue asesinado el 24 de marzo de 1980 mientras celebraba misa (Brockman 1999, 80-133). La Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas informó años más tarde que Roberto D'Aubuisson, el máximo dirigente de ORDEN, fue el autor intelectual de este crimen.²⁴

La mediación de la Iglesia en política

El asesinato de Romero demostró que la polarización política había alcanzado niveles sin precedentes en la historia de El Salvador. Respaladas por los Estados Unidos, las fuerzas armadas salvadoreñas no veían otro camino que el de la violencia para resolver este atolladero político en el que se encontraba el país. El FMLN consideraba la posibilidad de la negociación, pero combatía con determinación para derrocar al Gobierno y lograr que en su remplazo asumiera un gobierno democrático revolucionario. En este contexto monseñor Rivera y Damas fue designado administrador apostólico para suceder a Romero en la arquidiócesis de San Salvador (1980-1983) y luego arzobispo de la arquidiócesis de San Salvador (1983-1994). Los seguidores de Romero deseaban que Rivera y Damas siguiera sus pasos, mientras que los obispos conservadores querían que liderara la CEDES. Rivera y Damas caminó sobre la cuerda floja, tratando al FMLN y al Gobierno salva-

²⁴ El 3 de septiembre de 2004, una corte civil de Fresno, California, reconoció que Álvaro Rafael Saravia, quien en el pasado había tenido el grado de capitán en las fuerzas armadas de El Salvador, era el hombre que asesinó a Romero. Saravia, entrenado en Taiwán, era la mano derecha de Roberto D'Aubuisson y el fundador de un escuadrón de la muerte en El Salvador. Un juez de la corte de California lo sentenció en ausencia a pagarle a la familia de Romero 10 millones de dólares. El principal testigo en este caso fue Robert White, exembajador de los Estados Unidos en El Salvador. El embajador White declaró que D'Aubuisson planeó el crimen y Saravia lo llevó a cabo. De acuerdo con White, la financiación de este crimen provino del llamado Grupo de Miami, también conocido como el Grupo de los Seis. Este grupo canalizó millones de dólares a D'Aubuisson con el objetivo de desestabilizar al gobierno moderado que asumió sus funciones el 15 de octubre de 1979 (Fazio 2004).

doreño imparcial y equitativamente, pero no siempre tuvo éxito en la tensa atmósfera política de la época.

Rivera y Damas estaba convencido de que el conflicto salvadoreño podía ser resuelto pacíficamente. Hizo uso de sus estrechos vínculos con integrantes de la Democracia Cristiana y particularmente con el presidente, Napoleón Duarte (1984-1989), dirigente del partido y amigo suyo, para promover la agenda de paz. Asimismo, en la alianza política FMLN-FDR existían dirigentes clave, tales como Rubén Zamora y Guillermo Ungo, quienes en el pasado habían estado afiliados al partido de la Democracia Cristiana.

Gracias a estas conexiones, Rivera y Damas pudo transmitir sus mensajes a ambas partes en conflicto y organizar importantes reuniones para negociar una solución a la guerra civil. Existieron dos importantes fases en la participación de Rivera y Damas en el proceso de mediación. Éstas incluyen la promoción de las mediaciones previas al acuerdo de 1987, Esquipulas II y aquellas que tuvieron lugar posteriormente.

Durante la primera fase (1983-1987), Rivera y Damas organizó un encuentro entre el presidente Duarte y representantes del FMLN y el FDR, que se realizó el 15 de octubre de 1984 en La Palma. A pesar de que aquí no se alcanzó ningún acuerdo sustancial, esta fue la primera vez que las partes en conflicto se reunieron. El segundo encuentro se llevó a cabo el 29 de noviembre en Ayagualo; los resultados de este último fueron menos auspiciosos pues al día siguiente el FMLN lanzó una ofensiva en la que murió el coronel Domingo Monterrosa, comandante de la región Este. La tercera y muy importante mediación se relacionaba con el secuestro de la hija del presidente Duarte, Inés Guadalupe Duarte, y una amiga de ella, Ana Cecilia Villeda. Este incidente ocurrió el 10 de septiembre de 1985. Rivera y Damas se dirigió a Guazapa, un pueblo al norte de San Salvador, para negociar con el FMLN la liberación de las jóvenes. El FMLN deseaba realizar un canje de prisioneros de guerra. A diferencia de mediaciones anteriores, el arzobispo actuó en esta ocasión como mediador y representante del presidente. Después de una larga mediación, el FMLN liberó a la hija del presidente y el Gobierno puso en libertad a 22 prisioneros. Posteriormente, el

Gobierno y el FMLN intercambiaron 25 alcaldes por 101 guerrilleros heridos, que recibieron salvoconductos para abandonar el país. En esta instancia, el arzobispo viajó al territorio controlado por los rebeldes, donde pudo observar las condiciones de vida en que vivía el pueblo y demostrar que él se hallaba del lado de ambas partes en conflicto (Klamber 1998, 178-82; Sobrino 1986, 84-85).

La segunda fase de la mediación de la Iglesia comenzó en el acuerdo Esquipulas II de 1987. Este acuerdo facilitó la mediación de la Iglesia hasta que las Naciones Unidas se responsabilizaron, en 1990, del proceso de paz. El presidente Duarte explicó los alcances del acuerdo a los obispos e inmediatamente propuso un encuentro de alto nivel que tuvo lugar entre el 4 y 5 de octubre de 1987 en la sede de la nunciatura apostólica en San Salvador. Dicho encuentro, comparado con los de La Palma y Ayagualo, fue de crucial importancia, pues las partes en conflicto, aparentemente, estaban preparadas para realizar concesiones claves.

En el comunicado dado a conocer después de la reunión, el Gobierno y el FMLN acordaban implementar el acuerdo de Esquipulas II, que estipulaba que todo gobierno en la región con conflictos internos iniciaría el diálogo con los rebeldes, declararía el cese del fuego y crearía una comisión para la reconciliación. De acuerdo con el comunicado, se crearían dos comisiones: una para examinar las posibilidades del cese del fuego, la otra para analizar dicho acuerdo. Las partes en conflicto designaron al arzobispo Rivera y Damas para encabezar ambas comisiones, hecho que pone de relieve el alto respeto que tenían hacia su persona.

Ambas partes, el Gobierno y el FMLN, reconocieron el encuentro realizado en la nunciatura apostólica como un hito en el proceso de resolución del conflicto salvadoreño (Presidencia de la República de El Salvador, FDR y FMLN 1987, 746-47). Sin embargo, este hito se vio empañado el 26 de octubre por el asesinato de Herbert Anaya Sanabria, coordinador de la Comisión no Gubernamental de Defensa de los Derechos Humanos y crítico del Gobierno. Después del asesinato de Anaya Sanabria, el FMLN se retiró del proceso de negociación y no asistió a una reunión en México para analizar el proceso de paz.

Pese a este retroceso, en 1988 Rivera y Damas se movilizó para promover un debate nacional por la paz, con la esperanza de lograr una más amplia aceptación para finalizar la guerra civil. En respuesta a este llamado por el dialogo y la paz, la Iglesia auspició un encuentro con la participación de todas las fuerzas políticas, excepto la ultraderecha representada por la Alianza Renovadora Nacional (ARENA). De acuerdo con un estudio realizado por la Iglesia, el 82 % de los participantes condenaban la guerra como una solución para los problemas del país. Asimismo, el 82 % sostenía que «las elecciones por sí mismas no garantizarían la democracia». Existía una total unanimidad en la proposición de que el «el diálogo constituye el más racional, justo y cristiano método para la solución del conflicto» (*Estudios Centroamericanos* 1988, 713-29; Klaiber 1998, 184-85). El Debate Nacional por la Paz generó credibilidad para la Iglesia en los sectores populares y en el FMLN y el arzobispo Rivera y Damas fue aceptado como el promotor clave de la paz y la reconciliación.

La Democracia Cristiana fue derrotada en las elecciones de 1989 por Alfredo Cristiani, de ARENA, un partido fundado por Roberto D'Aubuisson, también dirigente de ORDEN. ARENA, obviamente, era anticomunista, antisocialdemócrata y antiestadounidense y representaba a las facciones más extremas del espectro político de El Salvador. Sin embargo, Cristiani, integrante de una de las importantes familias dueñas de grandes fincas de café y graduado de la Universidad de Georgetown, anunció su intención de dialogar con el FMLN. Cristiani representaba la facción moderada de la ultraderecha y su ascenso a la presidencia alejó a Rivera y Damas de las negociaciones. Rivera y Damas ya no tenía contacto con la presidencia como el que tenía cuando Duarte era presidente, un demócrata cristiano. Cristiani, por otra parte, prefería relacionarse con el obispo Romeo Tovar, presidente de la Conferencia Episcopal, de tendencia conservadora. Al tiempo que Cristiani llegaba a la presidencia, las Naciones Unidas se hacía cargo del proceso de las negociaciones y la Iglesia se alejaba progresivamente de los aspectos técnicos del acuerdo de paz que puso fin a la guerra en 1992 (Cañas 1989, 669-81; Ellacuría 1989, 683-93; Harto de Vera 1993, 29-38; Klaiber 1998, 186-87).

Rivera y Damas sentó la base para el diálogo y la reconciliación. Realizó grandes cambios para transformar a la Iglesia en un sujeto político especial que pudiera conciliar fuerzas antagonistas. Y lo logró; no obstante, como cabeza de la Iglesia, Rivera y Damas también legitimó el nuevo orden político que surgió posteriormente a la guerra civil. Quizás, involuntariamente, la Iglesia se convirtió en pilar del nuevo orden político conservador (Rivera y Damas 1987, 859-63). Rivera y Damas falleció en 1994 y le sucedió el arzobispo Fernando Sáenz Lacalle, cuyas posiciones conservadoras retrotrajeron a la Iglesia a sus viejas y cálidas relaciones con el Gobierno y la élite socioeconómica. Esto podría explicarse, en parte, por el hecho de que la situación política había cambiado y no existían obispos con la voluntad y capacidad para continuar las políticas iniciadas por Rivera y Damas. En este sentido, el caso salvadoreño traza un paralelo con el de Nicaragua, donde la jerarquía parece hallarse cómoda tanto con los Gobiernos conservadores como con la élite. Ninguna de estas jerarquías tuvo un número significativo de obispos progresistas que estuvieran en condiciones de apoyar a la Iglesia popular.

La segunda visita papal a El Salvador en 1996 demostró cuán lejos iba a llegar la Iglesia en su voluntad de permitirle al Gobierno y a la élite la organización de los actos que se efectuaron durante la estancia del papa en el país. En un contexto de múltiples recortes a las partidas presupuestarias de ayuda social, salud y educación dispuestas por el Fondo Monetario Internacional, el Gobierno no solo estaba dispuesto a reparar la catedral para la visita papal, sino también asegurar una cantidad de otros gastos para que el evento fuera un éxito. El Gobierno y la élite local presentaron la visita papal como un signo de la reconciliación entre la Iglesia y el Estado (Cardenal 1996, 29-45). Fue un gesto simbólico que indicaba que la Iglesia debía regresar al previo *statu quo*.

CONCLUSIONES

Lo que es sumamente revelador acerca de la religión y la política en América Latina es que los pronunciamientos radicales de Medellín y

Puebla sufrieron un cambio de dirección con el viraje hacia la derecha de la Iglesia universal. Las acciones de las conferencias episcopales de Bolivia y Centroamérica quedaron atrapadas en el medio. Excepto por un pequeño grupo de obispos activos en Bolivia y Guatemala que apoyaban las orientaciones modernizadoras en la Iglesia, estas conferencias eran conservadoras y estaban a tono con la nueva dirección que le dio a la Iglesia Juan Pablo II.

Todas las iglesias expuestas y analizadas en este capítulo participaron en mediaciones políticas debido a presiones sociales y políticas. No obstante, esta participación le dio a la Iglesia la posibilidad de adaptarse a las nuevas circunstancias políticas. Las revoluciones que estremecieron a Bolivia y Centroamérica prepararon las condiciones para que la Iglesia se reincorporara al nuevo escenario político. Las jerarquías comprendieron que ya no podrían continuar con sus asuntos como en el pasado, en el que las políticas de la Iglesia y las nacionales se enfrentaban. Naturalmente, mientras los miembros de la Iglesia anhelaban reaccionar a las cuestiones de las políticas nacionales experimentaron divisiones políticas, pero cerraron filas en su respuesta al surgimiento de una Iglesia popular que se unía a los movimientos de liberación nacional para luchar contra la injusticia y las violaciones de los derechos humanos. Tanto los conservadores como los moderados en la Iglesia preferían la conciliación y la mediación política a la confrontación.

Todos los dirigentes de la Iglesia sostienen que su mediación es imparcial, pero la promoción que realizan de la democracia liberal como el sistema político más viable, y sus intereses en común con los poderes establecidos, los transforman en defensores del *statu quo* más que en verdaderos sujetos imparciales. Además, las conexiones de los obispos con las élites políticas y económicas, y los privilegios que disfruta la Iglesia en las sociedades latinoamericanas, hacen casi imposible una verdadera imparcialidad de esta. No obstante, como una institución enraizada en la historia, la sociedad y la cultura, la Iglesia disfruta una clase de legitimidad y credibilidad que ningún otro sujeto político puede reclamar para sí. A diferencia de los políticos, los obispos no deben competir por sus cargos cada cuatro años, ni pueden ser considerados

responsables del fracaso de las políticas económicas. Esto es lo que convierte a la Iglesia en un sujeto político especial.

No obstante estas semejanzas generales, existen claras diferencias entre las iglesias estudiadas en este capítulo. A pesar de estar profundamente divididas acerca de la cuestión de la Iglesia popular, importantes sectores dentro de las jerarquías boliviana y guatemalteca se convirtieron en voces críticas en la sociedad y respaldaron a miembros del clero asociados con las CEB. Estos obispos estaban asociados con la orientación modernizadora de la Iglesia y tuvieron un papel clave en la mediación de los conflictos políticos, mientras continuaban siendo críticos con el *statu quo*. A pesar de la exitosa mediación de Rivera y Damas para llegar a un acuerdo negociado de paz en El Salvador, sus políticas moderadas fueron descontinuadas después de su muerte en 1994. Su sucesor, el arzobispo Fernando Saenz Lacalle, retrotrajo a la Iglesia a sus viejas y cómodas relaciones con el Estado y la élite socioeconómica. En Nicaragua, el arzobispo Obando y Bravo, quien se convirtió en un enemigo de los sandinistas, respaldó después abiertamente a la oposición y luego continuó cultivando relaciones cordiales con el régimen postsandinista. Los senderos de las Iglesias nicaragüense y salvadoreña son profundamente conservadores, mientras que los de las Iglesias boliviana y guatemalteca parecen ser más críticos con el *statu quo*. En todos los casos, sin embargo, la Iglesia tuvo un papel preponderante en la mediación de los conflictos políticos, se reincorporó al escenario político y contribuyó, a través de la mediación política, al proceso de transición a la democracia.

Capítulo III

EN BUSCA DE UN NUEVO PAPEL EN LA SOCIEDAD

La alianza de la Iglesia católica con las élites políticas y socioeconómicas, la cultura de subordinación política y las poderosas sublevaciones revolucionarias son algunas características comunes de las historias de la República Dominicana, Bolivia y Centroamérica. La reacción de la Iglesia dominicana a los cambios sociales que se produjeron a la caída de Trujillo y durante la subsiguiente revolución de 1965 tiene semejanzas con la de sus homólogas en Bolivia, Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Lo que aparece como distintivo, en el caso de la República Dominicana, es la intervención directa en 1965 de los Estados Unidos, la derrota de las fuerzas revolucionarias y la instalación en el poder de Joaquín Balaguer (1966-1978).

Los Estados Unidos respaldaron regímenes represivos y auspiciaron guerrillas contrarrevolucionarias en Centroamérica, pero nunca enviaron a sus fuerzas armadas a aplastar una revolución. Pero sí lo hicieron en la República Dominicana. Asistido por la intervención estadounidense, Balaguer pudo restablecer los rasgos autoritarios del Estado y crear el marco para reincorporar plenamente la Iglesia a la vida social y política del país. En este contexto, más bien que un simple papel imparcial, la mediación que protagonizó la Iglesia se transformó en un

factor de cohesión que le permitió a Balaguer y a los regímenes que le sucedieron mantener el diseño autoritario básico del Estado dominicano. En contraposición, la Iglesia popular, a pesar de su reducido tamaño, pudo mostrar una orientación eclesial alternativa, un nuevo estilo en los modos de relacionar la Iglesia con el pueblo.

Este capítulo está dividido en dos secciones principales. La primera cubre el período 1961-1966 y pone de relieve los hechos que condujeron a la revolución de 1965, la intervención militar estadounidense y la derrota de las fuerzas revolucionarias, la mediación del nuncio papal y el surgimiento de la Iglesia popular. La segunda cubre el período 1966-1978 y examina el régimen de Joaquín Balaguer (1966-1978), el papel de la jerarquía eclesial como mediadora en los conflictos políticos y el papel de la Iglesia popular como parte de un movimiento que proponía una orientación alternativa a las políticas de la Iglesia.²⁵

LA IGLESIA DOMINICANA Y LA SOCIEDAD POSTRUJILLISTA, 1961-1966

Trujillo truncó el desarrollo de la élite socioeconómica y de los grupos sociales subordinados a ella. La élite no tenía mucha experiencia en el dominio político; consecuentemente, no se hallaba preparada para vivir en un régimen democrático y solo podía pensar en métodos autoritarios para manejar el disenso político. Esta sección examina la inestabilidad política que siguió a la muerte de Trujillo y cómo la Iglesia, un segmento de la élite, intentó reinsertarse en la sociedad posttrujillista. La historia política de la Iglesia dominicana tiene paralelos con la de Bolivia y Centroamérica, pues esas iglesias también habían vivido políticamente subordinadas a los deseos de regímenes dictatoriales.

²⁵ Este capítulo toma información de una serie de extensas entrevistas con los siguientes especialistas de la Iglesia: José Luis Sáez, Jorge Cela, Antonio Llubes, Franklyn Pimentel, Antonio Camilo González, José Luis Alemán (fallecido), Pablo Mella, José Francisco Arnáiz (fallecido), Abrahan Apolinario, Margarita Ruiz, Fernando Ferrand, José Luis Guigni, Fausto Rosario Adames y Juan Bolívar Díaz Santana.

Cuando estos regímenes desaparecieron, las autoridades eclesiásticas no comprendieron «los signos de los tiempos». Como sostuve en el capítulo I, la jerarquía de la Iglesia dominicana desafió a Trujillo y contribuyó a su caída, pero le tenía demasiado temor al comunismo y sospechaba de aquellos que toleraban o colaboraban con los comunistas.

El nacimiento de nuevos partidos políticos, organizaciones sindicales y movimientos estudiantiles de diferentes ideologías constituyeron un desafío para la jerarquía eclesiástica de la Iglesia dominicana, que consideraba a estos nuevos sujetos políticos como amenazas al orden establecido. Por ejemplo, el Partido Revolucionario Dominicano (PRD), un partido democrático liberal fundado en 1939 en La Habana, introdujo un discurso moderno que reivindicaba la democracia, mientras que varios pequeños partidos de izquierda proponían una revolución radical socialista. Estos partidos de izquierda incluían, entre otros, al Movimiento Revolucionario 14 de Junio, el Movimiento Popular Dominicano (MPD) y el Partido Socialista Popular.

Un grupo de hombres y mujeres pertenecientes al laicado y activos políticamente fundaron, en 1961, el Partido Revolucionario Social Cristiano (PRSC). Este partido político fue creado con el apoyo de la Democracia Cristiana venezolana para actuar como una alternativa moderada a los partidos de izquierda. La jerarquía eclesiástica nunca le brindó respaldo público, pero sacerdotes jesuitas orientaron a varias de las organizaciones de este partido. Estas incluían a diversos sectores de la sociedad: trabajadores, campesinos y estudiantes secundarios y universitarios. La presencia jesuita es indicativa de que la jerarquía toleraba su participación (Wipfler 1980, 163-68). La ideología del PRSC se basaba por lo general en la doctrina social de la Iglesia y se oponía al comunismo. En la práctica, sin embargo, la Iglesia respaldaba tácitamente a la Unión Cívica Nacional (UCN), un partido político estrechamente ligado con la élite socioeconómica, cuyo objetivo era ejercer el control sobre una situación política inestable surgida a partir de la eliminación de Trujillo. La Iglesia reservó sus principales críticas para Juan Bosch, del PRD, que representaba el mayor reto para la UCN. Por lo tanto, el clero dominicano siguió el patrón latinoamericano en

lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado, en el que las jerarquías dieron su apoyo al *statu quo* y se opusieron a aquellos que lo desafiaron.

La Iglesia y la gestión de Bosch

La significativa presencia de jesuitas que llegaron huyendo de la Revolución cubana y la propaganda anticubana, así como las historias personales de algunos de los miembros de la Compañía de Jesús, fortalecieron el sentimiento anticomunista de la Iglesia dominicana (Moya Pons 1973, 17). Varios integrantes del clero participaban activamente en la política nacional e incluso acusaron a Juan Bosch, líder y candidato presidencial del PRD, de ser comunista. En medio de una tensa situación política, Bosch amenazó con retirar su candidatura de las elecciones presidenciales a menos que la Iglesia retirara su acusación. El padre Láutico García había publicado un artículo periodístico reiterando las alegaciones de la Iglesia, y rápidamente representó a aquellos que sostenían que Bosch era comunista. Bosch desafió al padre García a un debate televisado para discutir sus denuncias y alegatos. El debate se realizó el 17 de diciembre de 1962, tres días antes de las elecciones. El padre García no pudo probar que Bosch fuera efectivamente comunista, dejando a salvo su buen nombre ante el electorado (Bosch 1998, 33-37; De la Cruz 1998, 15-42).

La afirmación de que Bosch era comunista posicionó a la Iglesia del lado de la UCN, un partido de derecha que representaba los intereses de la oligarquía. Sin importar lo que pudiera decir en contra de la Iglesia, era obvio que en la percepción de la población, en el debate, el padre García se puso del lado de Viriato A. Fiallo, el candidato de la UCN, considerado el candidato de la Iglesia. A pesar de todo esto, Bosch nunca amenazó con rescindir ninguno de los privilegios de los que gozaba la Iglesia a través del concordato firmado en 1954 por Trujillo. De hecho, Bosch procuró dialogar con los obispos para probar que no era comunista. No obstante, en el contexto de la Revolución cubana y de la guerra fría, aparentemente, era imposible para la jerarquía distinguir a un demócrata de un comunista (Guerrero 1993, 161-80; Wiarda 1965, 239-54).

Bosch triunfó en las elecciones presidenciales de 1962 por una amplia mayoría, a pesar de la oposición de la oligarquía católica y los militares (Bosch y Fiallo obtuvieron el 58.7% y el 30.1% de los votos respectivamente; el PRSC obtuvo el 5.2%; y los demás partidos más pequeños obtuvieron el 6%) (Gleijeses 1978, 86). Esta victoria electoral no logró que la oposición política de la Iglesia cesara; al contrario, después de que Bosch asumiera el cargo, ésta se intensificó. La Iglesia auspició una serie de manifestaciones de reafirmación cristiana que tenían un trasfondo político. Bosch veía en estas manifestaciones una clara evidencia de que las autoridades eclesiásticas estaban involucradas en una campaña más amplia de desestabilización política. Bosch incluso expulsó al padre Rafael Marcial Silva de su cargo al frente de la capellanía de la Fuerza Aérea dominicana, debido a su participación en la campaña conocida como «de reafirmación cristiana» y a la promoción de esta. Según Bosch, el padre Marcial les había pedido a varios oficiales de la Fuerza Aérea que lo vigilaran atentamente, pues él era comunista (Bosch 1964, 127).

La histeria anticomunista alcanzó todos aquellos niveles sociales de la población con los cuales la Iglesia mantenía contacto, incluyendo escuelas católicas, instituciones católicas de bienestar social, misas dominicales, confesiones, y la emisora católica Radio Santa María, cuyos programas estaban dirigidos a las zonas rurales de la región del Cibao. No cabe duda de que esta campaña ayudó a las fuerzas antigubernamentales que el 25 de septiembre de 1963 derrocaron a Bosch y lo sustituyeron por un triunvirato *de facto*, dirigido por Donald Reid Cabral. En un libro publicado un año después del golpe de Estado, Bosch explicó que la oposición de la jerarquía eclesiástica a su gobierno se debía parcialmente al hecho de que esta se comportaba como los miembros de los sectores de la alta clase media, quizás sin saberlo.

Sucedía que ellos actuaban como miembros de la alta clase media dominicana, y quizá no se daban cuenta de ello. La jerarquía católica del país vivía en el ambiente de la alta clase media y de la gente de «primera»; no tenía contacto con la masa popular y no la conocía; ignoraba su existencia

en tanto grupo social con aspiraciones; solo conocía a ese grupo social como pobres a los que se daba una limosna de vez en cuando y a los que se debía conquistar para los fines de la fe. Esta alta jerarquía católica no era superior al medio en que se desenvolvía (Bosch 1964, 125).

Según Bosch, la conformación social de la jerarquía católica le impedía aceptar una Constitución enmarcada por una asamblea constituyente compuesta por congresistas que representaban a los diversos sectores de la sociedad, entre los cuales se incluían trabajadores, estudiantes, amas de casa y hombres cuyos apellidos no figuraban entre los de la élite. La jerarquía no podía aceptar una Constitución nacional en la que no se hacían referencias al concordato, y que reconocía el derecho de los trabajadores a participar de las ganancias en las empresas en las que se desempeñaban, que ponía límites a la tenencia de tierras agrícolas y que respetaba las libertades públicas. En un documento firmado por la totalidad de los obispos, la jerarquía expuso que la Constitución de 1963 no reconocía «los derechos de Dios y la Iglesia» y que «ningún católico puede ser comunista [...] ningún verdadero dominicano puede ser comunista. El que lo sea, deja de ser dominicano» (Conferencia del Episcopado Dominicano 1990, 86-111).

Este documento colocó a la jerarquía en una trayectoria de colisión con el gobierno de Bosch. La jerarquía reconocía la Constitución, pero se negaba a participar de la ceremonia en la cual se proclamaría la Carta Magna de la República. Este conflicto tuvo un prolongado efecto sobre la política dominicana, pues la jerarquía siempre trató a Bosch con recelo y desconfianza. Como él mismo señaló, la jerarquía se sentía más cómoda con los políticos conservadores de la élite y no confiaba en los líderes populares.

La identificación de la nacionalidad dominicana con el catolicismo demuestra que la jerarquía aún retenía una visión preconiliar de las relaciones Iglesia-Estado. No reconocía la separación de la Iglesia y el Estado y rechazaba la pluralidad política y religiosa. La jerarquía estaba atrasada en los tiempos y tendría serias dificultades para ajustarse a los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II. Se trataba de una

Iglesia que se había identificado por completo con un dictador que observaba al mundo a través de la estrecha mirilla del anticomunismo cavernario. Sin embargo, como se ha señalado en el capítulo II, esta situación tiene paralelos con las situaciones de Bolivia y Centroamérica, donde la Iglesia tenía una historia de relaciones simbióticas con el Estado.

La Revolución dominicana y la intervención estadounidense

Aquello que distingue a la Revolución dominicana de las revoluciones de Bolivia y Centroamérica es la respuesta militar sin precedentes de parte de los Estados Unidos. La Revolución dominicana comenzó como un tradicional golpe de Estado militar, que derrocó el 24 de abril de 1965 a un gobierno *de facto*, el triunvirato dirigido por Donald Reid Cabral. Un grupo de oficiales jóvenes de las Fuerzas Armadas y sus aliados civiles distribuyeron armas de las bases cercanas a sus seguidores. Los civiles se organizaron en comandos o unidades político-militares para la defensa de los barrios de Santo Domingo. Los oficiales jóvenes que dirigieron la sublevación deseaban restaurar en el poder a Bosch y la Constitución de 1963. A éstos se los reconoció como los «constitucionalistas» y a las facciones militares conservadoras que los enfrentaron se los llamó «leales».

La confrontación militar entre las fuerzas «constitucionalistas» y los «leales» condujo a una abierta guerra civil. La joven oficialidad, comandada por el coronel Francisco Caamaño, derrotó, después de una batalla de tres días de duración, a los «leales». El coronel Elías Wessin y Wessin, a cargo del Centro de Enseñanza de las Fuerzas Armadas y miembro del movimiento conservador de reafirmación cristiana, dirigió las fuerzas «leales». Comprendiendo que los «leales» estaban vencidos, Caamaño solicitó la mediación del embajador estadounidense, William Tapley Bennett, pero éste se negó, diciendo que ya era tiempo de que Caamaño, en lugar de negociar, se rindiera. Caamaño regresó al frente de combate y tomó por completo la ciudad de Santo Domingo, obligando a las fuerzas «leales» a retirarse a la base aérea de San Isidro,

situada en las afueras de la ciudad. Lo que desconocía Caamaño era que los Estados Unidos ya estaban preparando la ocupación militar del país.

Los Estados Unidos llevaron a cabo la invasión el 28 de abril de 1965 y rápidamente desplegaron más de 23,000 infantes de marina, cuyo objetivo era reprimir una sublevación que intentaba devolverle el poder a un gobierno elegido democráticamente. Este país sostuvo que intervino «para salvar la vida de estadounidenses» que residían en Santo Domingo y prevenir la toma del poder por los comunistas. Los encargados de las políticas estadounidenses pensaban que la República Dominicana era un «calco» de Cuba, donde una revolución nacionalista se transformó en socialista. Sin embargo, no existía ninguna semejanza entre Cuba y la República Dominicana. Fidel Castro había dirigido una guerra de guerrillas contra Fulgencio Batista, dictador cubano, mientras que Caamaño estaba al frente de una insurrección urbana que deseaba restaurar el imperio de la ley y la democracia. Este agudo contraste aparentemente no tenía ninguna importancia para los responsables de la política exterior estadounidense durante la guerra fría, quienes estaban preocupados por la posible «pérdida» de otra isla del Caribe, que podría pasar a manos de los comunistas o de impredecibles líderes nacionalistas. De todos modos, da la impresión de que para ellos la diferencia era de poca monta.

La intervención militar estadounidense transformó inmediatamente el escenario político. Las fuerzas de Caamaño fueron rápidamente cercadas en el antiguo sector de la ciudad de Santo Domingo, donde se hallaba el centro comercial y financiero. Caamaño se preparó para resistir la ocupación estadounidense y amenazó con volar el centro comercial y financiero si los infantes de marina estadounidenses continuaban atacando a sus fuerzas. Mientras tanto, el PRD citó a los miembros del Congreso, electos en 1962, a una asamblea legislativa. La asamblea eligió a Caamaño presidente constitucional para ocupar el lugar de Juan Bosch, quien aún estaba en Puerto Rico, imposibilitado de trasladarse a la República Dominicana. Caamaño condujo las negociaciones con las fuerzas de ocupación, que operaban bajo la bandera de la Organización de Estados Americanos (OEA). Los Estados Unidos

habían violado los estatutos de la OEA, que prohibían la intervención en los asuntos internos de un país miembro. Sin embargo, la OEA se hallaba bajo la hegemonía política de los Estados Unidos; por lo tanto, no fue difícil convencer a los dos tercios de sus miembros para que autorizaran la organización de una fuerza militar, mejor conocida como Fuerza Interamericana de Paz.

Varios Gobiernos latinoamericanos conservadores enviaron pequeñas unidades militares y policiales a reunirse con las fuerzas estadounidenses en Santo Domingo, para que esta operación apareciera como un gran esfuerzo internacional para devolverle la paz a una nación desgarrada por la guerra. En realidad, un comandante estadounidense dirigió la Fuerza Interamericana de Paz y un enviado presidencial, también estadounidense, condujo las negociaciones. Los «constitucionalistas» debieron negociar bajo constantes amenazas militares. De hecho, cuando las negociaciones se estancaban, los infantes de marina estadounidenses atacaban las posiciones de los constitucionalistas, obligándolos a aceptar las condiciones propuestas por ellos.

No hay ninguna necesidad de repetir aquí lo que otros estudiosos han expuesto con mayor detalle (Chester 2001; Draper 1968; Gleijeses 1978; Lowenthal 1972; Slater 1970). En resumen, las fuerzas «constitucionalistas» fueron obligadas a aceptar la rendición en los términos del comandante estadounidense, que incluían el desarme de las fuerzas de Caamaño, la creación de un gobierno provisional dirigido por una persona aceptable para Estados Unidos y el llamado a elecciones dentro de los siguientes nueve meses. Entre otras cosas, los «constitucionalistas» propusieron la reintegración de sus combatientes a las fuerzas armadas dominicanas, la declaración de una amnistía general para todos aquellos que participaron en la guerra, el inmediato retiro de las fuerzas de paz, la conservación de sus armas y el control del sector antiguo de Santo Domingo.

Finalmente, se declaró una amnistía general, pero solo benefició a los prisioneros políticos de derecha; los «constitucionalistas» no contaban con asesores letrados que patrocinaran sus casos ante los estrados judiciales. Caamaño fue enviado al Reino Unido como agregado

militar, y otros líderes y combatientes fueron expulsados al exilio. Posteriormente, cientos de combatientes que permanecieron en el país fueron arrojados a la cárcel o asesinados a plena luz del día en las calles de Santo Domingo, en lo que parecía ser una campaña coordinada por las fuerzas de seguridad. La derrota tendría decisivas repercusiones políticas para ambas tendencias, la constitucionalista y la leal, en los próximos años. Como se señala más adelante, ésta facilitó la restauración del Estado autoritario bajo el mando de Joaquín Balaguer (1966-1978) y la completa reincorporación de la Iglesia católica a la vida social y política del país. Esta reinsertión al orden posrevolucionario ayudó al régimen a adquirir cierto grado de cohesión.

La Iglesia y la Revolución

La ideología anticomunista de la Iglesia y sus antecedentes elitistas le dificultaron la comprensión de la realidad política dominicana. Las autoridades de la Iglesia actuaron como si nada tuvieran que ver con el proceso que condujo al golpe de Estado contra Bosch y procedieron a organizar el Sexto Congreso Mariológico y el Decimoprimer Congreso Mariano, programados para los días 17-22 y 22-25 de marzo de 1965, respectivamente.

El Vaticano había anunciado el 6 de julio de 1964 que se había elegido a la República Dominicana para realizar estos importantes congresos y la jerarquía eclesiástica nacional deseaba asegurarse que ambos fueran exitosos. Por lo tanto, poco tiempo después de las novedades vaticanas, la Iglesia dominicana anunció que continuaría con la construcción de la inmensa basílica de la Virgen de la Altagracia, obra que había sido iniciada por Trujillo en la ciudad de Higüey después de firmar el concordato con el Vaticano.

El triunvirato gobernante vio esto como una oportunidad para mejorar su imagen internacional y ofreció su ayuda económica para la realización de ambos congresos y para terminar la construcción de la basílica. La campaña previa a los congresos incluyó muchos artículos periodísticos que describían la intención, a nivel nacional e internacional, de que ésta estaba dirigida a reunir fondos para la construcción

de la basílica. Estos artículos explicaban que el papa Pablo VI había elegido al país para la ocasión, pues éste era el lugar del Nuevo Mundo donde se había celebrado la primera misa, donde se erigió la primera catedral y donde el pueblo era devoto de la Madre de Jesús.

Ignorando las tensiones políticas que existían en el país, resultantes de la ilegalidad del Gobierno, las continuas huelgas nacionales y las protestas extendidas en todo el territorio debido a la corrupción en el Gobierno, la Iglesia realizó los dos congresos y organizó una fastuosa cena en el Palacio Nacional en honor de los distinguidos invitados. Esta cena fue televisada al país; un país en el que la vasta mayoría del pueblo vivía en la más abyecta pobreza. La Iglesia, asimismo, aceptó el ofrecimiento del Gobierno, el préstamo de las instalaciones del Congreso Nacional, donde se realizaron las reuniones (Wipfler 1980, 206-13). Ninguno de los miembros de la jerarquía reconocía que la República Dominicana se hallaba inmersa en una profunda crisis política, ni que hallarse demasiado cerca de un gobierno ilegal distanciaba a la Iglesia de ese pueblo que ella anhelaba servir y representar.

En un acto organizado en el Colegio Don Bosco, en Santo Domingo, el último día del Congreso Mariano, un pequeño grupo de jóvenes católicos criticó a la Iglesia. Uno de los oradores, Miguel Ángel Heredia Bonetti, dijo: «Queremos [...] menos compromisos con gobiernos y sistemas corrompidos, y más acercamiento a la masa explotada que clama redención» (Sáez 1990, 66). Juan Bolívar Díaz Santana, otro de los oradores, reconoció que la Iglesia era quizás responsable de la enajenación de los estudiantes y que ésta no ofrecía otra solución que la de acusarlos de comunistas.

Los obispos dominicanos no asistieron a la reunión en el Colegio Don Bosco, pero el nuncio papal Emanuele Clarizio (1962-1967), el cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago de Chile; Tomás Alberto Clavel Méndez, arzobispo de Panamá; y Giuseppe Cardinal Ferreto, obispo de Sabina, estuvieron presentes. Tanto Clarizio como Silva Henríquez expresaron su desacuerdo con el acto y se quejaron de que los oradores se aprovecharon de la presencia de extranjeros para realizar denuncias en lugar de ayudar a los pobres. El arzobispo de

Panamá, Clavel Méndez, aprobó la iniciativa de estos jóvenes, lo que sugiere que no existía un completo acuerdo entre los miembros de la jerarquía (Sáez 1990, 66).

Las voces disidentes de los jóvenes católicos conforman otro indicio de que la sociedad dominicana se hallaba en crisis y que la Iglesia no prestaba suficiente atención a un escenario político en rápida transformación. Voces semejantes ya se habían escuchado en el ámbito de la juventud del PRSC, lo que produjo una escisión en el partido. A pesar de que el ala radicalizada del PRSC no había tenido demasiado éxito en convencer al campesinado y a los pobres de las ciudades, y tenía pocos seguidores en estos sectores, había logrado cierta popularidad con la juventud católica. De hecho, un grupo de dirigentes de la comunidad católica, durante la guerra civil de 1965, respaldó a los comandos revolucionarios constitucionalistas. Más tarde este grupo se uniría al movimiento de la Iglesia popular, que impulsaba el desarrollo de una sociedad más abierta y democrática.

Si la jerarquía tradicional conservadora no estaba preparada para escuchar a la juventud católica, se hallaba incluso menos preparada para responder a la guerra civil que siguió al golpe contra el triunvirato gobernante encabezado por Reid Cabral. En un primer momento, la jerarquía ordenó a los sacerdotes que abrieran los templos y otros edificios a los soldados estadounidenses que huían de las intensas lluvias de abril y de los ataques de los constitucionalistas. El padre James A. Clark, estadounidense, recuerda:

Sin juzgar si la intervención era buena o mala, la Iglesia asistió a las tropas estadounidenses. Las reconoció como la fuente de protección de la sociedad y del pueblo [...] La Iglesia buscó calmar al pueblo cuando los soldados comenzaron a llegar durante aquellos primeros días cargados de terror, hacia el final de abril. Cuando el pueblo observó que la Iglesia los aceptaba y había decidido colaborar con ellos, el pueblo hizo lo mismo. Con la llegada de miles de soldados estadounidenses, los problemas de traducción e interpretación fueron inmensos. La Iglesia suministró muchos de los intérpretes necesarios, religiosos que hablaban ambas lenguas [...]

Es más, la Iglesia bendijo la inauguración de la Fuerza Interamericana de Paz de la OEA y dio misas para los soldados. Recuerdo haber escuchado confesiones en los campos y celebrado misa sobre un jeep como miembro de un cuerpo de sacerdotes organizado por la Iglesia para colaborar con los capellanes militares que asistían a los muchachos en sus necesidades espirituales. (Clark 1967, 106)

La Revolución atraviesa una situación crítica después de la llegada de las tropas de intervención, pues los «constitucionalistas» fueron forzados a utilizar sus posiciones estratégicas en la parte antigua de Santo Domingo para repeler la agresión de los «leales» ahora apoyados por las tropas invasoras y las de la OEA. El arzobispo de Santo Domingo, monseñor Octavio Beras Rojas, quizás temiendo que los «comunistas» tomaran el control, le pidió a la mayor parte de los sacerdotes, poco tiempo después de la intervención, que abandonaran la zona de guerra. El arzobispo se dirigió a Puerto Rico, regresando a Santo Domingo en los primeros días de agosto, momento en que visitó la parroquia de San Miguel, ubicada en la zona de guerra. Es posible que su remoción del cargo de arzobispo en diciembre de 1965 estuviera relacionada con esta acción. En cualquier caso, la jerarquía no estaba dispuesta a realizar un continuo llamado a la paz, ni tampoco a mediar entre las partes en conflicto (Sáez 1990, 74-75).

Clarizio, la Revolución y la mediación política

La mediación política del nuncio Emanuele Clarizio pone de relieve cómo un diplomático de la Iglesia reaccionó ante la Revolución dominicana, en un momento en que la jerarquía local no estaba dispuesta a responder a la crisis. Esta mediación fue el primer paso para preparar a la Iglesia para adaptarse a la sociedad que se desarrolló en la etapa posterior a la era de Trujillo. Clarizio había arribado al país el 27 de febrero de 1962, casi dos años después de la partida de su antecesor, Lino Zanini, seguía la orientación tradicional conservadora que impregnaba a la Iglesia dominicana y se unió a los obispos que se oponían al gobierno de Juan Bosch. De hecho, ejerció presiones políticas en lo

concerniente al reconocimiento del concordato en la Constitución. Bosch le recordó a Clarizio que él sabía como funcionaba el sistema democrático y, en consecuencia, el presidente no debería decirle al Congreso lo que debía hacer. La revolución estalló mientras Clarizio se hallaba fuera del país, pero éste regresó rápidamente el 28 de abril de 1965, exactamente en el momento en que las tropas estadounidenses estaban desembarcando. A su llegada, la OEA, que ya estaba involucrada en la crisis, le pidió que hiciera los arreglos necesarios para lograr un cese del fuego. Clarizio se reunió con los líderes «constitucionalistas», comandados por el coronel Francisco Caamaño, en el antiguo sector de Santo Domingo; más tarde se trasladó a la base de la Fuerza Aérea en San Isidro, en las afueras de Santo Domingo, donde se entrevistó con los «leales».

Las condiciones para un cese del fuego eran simples: protección para los individuos comprometidos en las negociaciones y la aceptación de la OEA como árbitro. El secretario general de la OEA, José A. Mora, llegó a Santo Domingo el 1 de mayo de 1965. El cese del fuego asegurado bajo la supervisión de la OEA era frágil. Luciendo en todo momento su sotana blanca, Clarizio condujo su automóvil a través de la ciudad con la bandera vaticana en el frente del mismo. Se movilizó entre la zona ocupada por los «constitucionalistas», en el sur, y la zona «leal», en el norte de la ciudad, donde parlamentó con ambas facciones. Se desempeñó como mediador durante los cuatro meses que duró el conflicto.

El papel de Clarizio, sin embargo, no se limitaba a la mediación. Transformó la sede de la nunciatura en un centro de información para las familias de los desaparecidos. Este centro luego abrió dos representaciones: una en la zona «constitucionalista», donde los jesuitas coordinaban un depósito de distribución de alimentos, y la otra en la zona «leal», en el norte de la ciudad, controlada por las tropas estadounidenses. En ausencia de los obispos dominicanos que después de la ocupación militar estadounidense habían abandonado la ciudad, Clarizio distribuyó seis mensajes papales a la prensa, en los que realizaba un llamado a la paz y la reconciliación. El papa envió cuatro de estos

mensajes en las primeras semanas del conflicto. La jerarquía de la Iglesia dominicana mantuvo silencio hasta el 22 de mayo de 1965, cuando los obispos hicieron el primer llamado a la paz y la reconciliación. Parece ser que Clarizio y la OEA ejercieron ciertas presiones sobre los obispos para que actuaran. «Se nos ha pedido que hablemos y que actuemos para buscar una solución satisfactoria a la tragedia nacional. No podemos rehuir nuestra responsabilidad y la cumplimos delante de Dios» (Conferencia del Episcopado Dominicano 1990, 129). Luego, repitieron las proposiciones básicas de los estadounidenses y la OEA, que incluían un llamamiento para constituir un gobierno provisional.

La mediación de Clarizio recibió objeciones de grupos políticos de derecha que lo acusaron de ser comunista e incluso pintaron un letrero en el muro exterior de la nunciatura señalando que ésta era una «embajada comunista». Estos grupos tenían lazos con los militares dominicanos, quienes opinaban que la mediación de Clarizio había salvado a los «constitucionalistas» de una derrota total después del desembarco de las tropas estadounidenses. Radio Vaticano informó que los grupos de derecha estaban ofreciendo 10,000 dólares por su cabeza, lo que demuestra que las amenazas contra su vida eran serias. A pesar del respeto que demostraban los «constitucionalistas» por el trabajo y los esfuerzos de Clarizio, no podían evitar asociarlo con las fuerzas de derecha que intentaban desarmarlos, aunque a través de medios diplomáticos y no por la fuerza militar. A excepción de monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito, todos los obispos se oponían a los «constitucionalistas» y respaldaban a los «leales», que contaban con el apoyo estadounidense. De todos modos, Clarizio tenía el apoyo del Vaticano, y les aseguró a los «constitucionalistas» que, al menos públicamente, los obispos tomarían distancia de los «leales» (De Broucker 1966, 12-18; Leveque 1972, 5).

La Revolución y el proceso de mediación transformaron a Clarizio, un hombre del clero tradicional y conservador, en uno que posteriormente se identificaría con la orientación modernizadora de la Iglesia. En esta nueva calidad, Clarizio aspiraba a que la Iglesia dominicana jugara un rol político imparcial en la sociedad. Fue reconocido por muchos en la República Dominicana como un gran diplomático, que

podía hablar con los distintos grupos y sectores y que con el paso del tiempo se convirtió en una personalidad progresista y popular. Muchos lo veían como «un amigo del pueblo». Su contacto con las masas populares durante su esfuerzo mediador le ganó la confianza y la simpatía de aquellos que pensaban que la Iglesia era una aliada incondicional de los Gobiernos de derecha (Figueredo 1971, 11).

El surgimiento de la Iglesia popular

La aparición de un reducido grupo de sacerdotes y hermanos pertenecientes a órdenes religiosas que estaban dispuestos a arriesgar sus vidas, demuestra que la Iglesia no es una institución monolítica, pero sí que brinda abrigo a distintas orientaciones eclesiológicas. Las dos secciones siguientes examinan la respuesta de sacerdotes y monjas a la crisis resultante de la sublevación revolucionaria y la posterior intervención de las fuerzas militares estadounidenses.

Aunque involuntariamente, el trabajo pastoral de los «tres sacerdotes de la parroquia de San Miguel» sentó las bases para la emergencia de la Iglesia popular en el país. Estos tres sacerdotes extranjeros, miembros de una orden religiosa, se instalaron en el sector antiguo de la ciudad de Santo Domingo, al tiempo que la jerarquía y sus sacerdotes abandonaban la ciudad. Eran jesuitas que habían llegado al país desde Cuba y tomaron la decisión de instalarse en la zona de guerra para colaborar en el hospital Billini, ubicado en la zona constitucionalista. Este grupo estaba formado por los padres Tomás Marrero, José A. Moreno y Manuel Ortega, quienes se unieron a dos sacerdotes capuchinos, tres hermanos dominicos (no sacerdotes nacidos en el país) y los Hermanos de la Salle, quienes se habían negado a abandonar la zona de guerra (Leveque 1972, 6).

Los tres sacerdotes jesuitas vivían en Manresa,²⁶ una residencia jesuita ubicada en las afueras de Santo Domingo, y decidieron trasladarse

²⁶ José A. Moreno informa en su libro (1970, 66) que residía en una casa en la avenida Independencia, ubicada en un barrio de Santo Domingo habitado por las clases medias altas, y no en Manresa, como informa el padre Marrero.

a la zona de los «constitucionalistas» para ayudar a los heridos. Se encargaban de las parroquias que habían sido abandonadas por la mayor parte del clero. Esto significaba celebrar misa, cuidar de los heridos y los enfermos, colaborar con la administración de los hospitales Billini, Luis E. Aybar y Moscoso Puello, y celebrar las bodas y las primeras comuniones en la zona de guerra. Los curas jesuitas realizaban sus deberes para darle cierto sentido de normalidad a la vida de aquellos que residían en una ciudad cargada de tensiones bélicas (entrevista con el padre Tomás Marrero, 10 de julio del 2001).

Los sacerdotes jesuitas transformaron la parroquia de San Miguel en su centro de operaciones. Cuando la Fuerza Interamericana de Paz dirigida por los estadounidenses bombardeaba la zona, los jesuitas abrían los templos para que los ciudadanos pudieran protegerse de las bombas; cuando los bombardeos cesaban, recogían a los heridos y los trasladaban al hospital Billini. Llevaron a cabo estas tareas durante las primeras tres semanas de la guerra. Luego instalaron un centro de distribución de alimentos en la parroquia, utilizando para ello un sistema de tarjetas de identidad que fueron entregadas a cada una de las familias. Los miércoles, los sacerdotes, vistiendo sus sotanas, conducían camiones a través de la línea que dividía el sector ocupado por los «constitucionalistas» de aquel que ocupaba la Fuerza Interamericana de Paz y recogían los alimentos que el nuncio Clarizio recibía de Cáritas; luego regresaban a la zona «constitucionalista».

De regreso en la parroquia, los jesuitas trabajaban toda la noche preparando pequeñas bolsas que incluían aceite, arroz y harina. Conducían sus camiones por los distintos barrios de la ciudad distribuyendo la comida a los no combatientes, pues los «constitucionalistas» tenían su propio sistema de abastecimiento (entrevista con el padre Marrero, 10 de julio del 2001). José Antonio Moreno escribió una tesis de doctorado, publicada como *Barrios in Arms* en 1970, donde brinda un detallado análisis de la Revolución, del trabajo de los jesuitas en los hospitales y en la parroquia de San Miguel, del papel de los comandos revolucionarios y de la vida en los barrios de Santo Domingo durante la Revolución (Moreno 1970, 66-84).

El trabajo social de los tres sacerdotes de San Miguel no siempre fue fácil. Debido a su identificación con el pueblo durante los cuatro meses que se prolongó la guerra, varios comentaristas radiales comenzaron a compararlos con los curas obreros de París. La prensa extranjera anticastrista aprovechó la presencia de los jesuitas en la zona «constitucionalista» para sugerir que los revolucionarios dominicanos estaban asesinando sacerdotes. Una vez finalizada la guerra y con el Gobierno provisional ya instalado, los «leales», que triunfaron en la contienda con el apoyo estadounidense, intentaron allanar la parroquia de San Miguel, sosteniendo que había armas ocultas bajo el altar. Monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito, administrador apostólico de Santo Domingo, debió intervenir para detener el allanamiento (Sáez 1990,78). Los tres sacerdotes de San Miguel mostraron un nuevo estilo de relación entre la Iglesia y el pueblo, y, como tal, esta experiencia constituye la primera etapa de la historia de la Iglesia popular en el país.

Las monjas católicas y la Revolución

Las monjas católicas también realizaron una significativa contribución en los comienzos de la Iglesia popular. A pesar de que pocos estudiosos le han prestado su atención al papel de las religiosas, sus acciones en el transcurso de la revolución de 1965 fueron importantes. La Revolución tuvo un gran impacto sobre la vida de las religiosas, tanto extranjeras como dominicanas. Una hermana estadounidense de la congregación de los dominicos, establecida en Adrian, Michigan, reveló cómo este importante hecho afectó su vida: «La ocupación de cuarentidós mil marines (sic) me hizo sentir vergüenza de ser norteamericana. Me ofendía ver cómo soldados de mi país ocupaban esta isla tan querida. A la vez me proporcionaba mucha tristeza el que las familias perdieran a sus seres queridos en los enfrentamientos librados en las primeras semanas de la revolución de abril del 65» (Ruiz Bergés 2001, 29).

Otra hermana de la misma congregación pero nacida en la República Dominicana que había debido abandonar el país, estaba perpleja pues nadie de su congregación podía comprender por qué ella apoyaba a los «constitucionalistas»:

La experiencia más traumática de mi vida la viví en el Colegio Santo Domingo, en abril de 1965, al estallar la guerra de abril. Escuchaba la radio, me comunicaba por teléfono con mis familiares y amistades y sabía muy bien que era algo para ser resuelto entre dominicanos y dominicanas. Mi identificación estaba en todo momento con quienes luchaban por el retorno a la constitucionalidad del país y conocía muy bien nuestra dolorosa historia patria [...] Mi papel fue de voz que gritaba en el desierto, al defender y tratar de explicar la realidad de los hechos sin ser escuchada o entendida por quienes solo veían comunismo. Observaba perpleja como mis propias hermanas solo oían a sacerdotes y obispos norteamericanos y a la embajada de su país» (Ruiz Bergés 2001, 29).

Las hermanas salesianas tenían sentimientos diversos en lo concerniente a la Revolución. Estos cubrían una amplia gama. Desde las que pensaban que la República Dominicana podría haber tomado el camino cubano al socialismo, a aquellas que simpatizaban con los «constitucionalistas». La infantería de marina estadounidense estableció un puesto militar en el Colegio María Auxiliadora, donde las monjas realizaban tareas domésticas como lavar y planchar la ropa de los militares mientras compartían su comida y medicinas. Estas religiosas fueron testigos del fuego cruzado en su barrio y observaron cómo las hermanas del Colegio Sagrado Corazón carecían de la cantidad suficiente de alimentos. Muchas de las religiosas salesianas se ocultaron bajo sus camas, como hicieron muchos, ya sea por temor o para protegerse (Ruiz Bergés 2001, 30). Cuando las circunstancias lo permitieron, estas monjas también ofrecieron su ayuda a aquellos que necesitaban protección o tan solo un poco de comida.

Las Hermanas de la Misericordia eran más decididas a la hora de trabajar en el campo de batalla, arriesgando sus vidas mientras ofrecían su ayuda y donaban sangre a los heridos. Expresaban sus sentimientos hacia el sufrimiento de todos aquellos involucrados en la Revolución:

La revolución del 65 fue un reto al compromiso de las hermanas en la provincia. Varias de ellas, procedentes de las distintas comunidades,

se ofrecieron en repetidas ocasiones para prestar servicio y hasta para dar su propia sangre a los heridos, pese a que el gobierno general de la Congregación les pide que abandonen la zona de conflicto, ellas apoyadas por el Gobierno provincial, deciden permanecer en el campo de batalla para atender heridos y enfermos indistintamente, ganándose el respeto y cariño de los dos bandos (Ruiz Bergés 2001, 30).

Los sacerdotes y monjas que se unieron a laicos en circunstancias especiales creadas por la Revolución, sentaron las bases para el surgimiento de la Iglesia popular. Como se señala más adelante, en 1972, el padre Marrero se unió a un grupo de jesuitas que establecieron su residencia en un barrio de la zona de Santo Domingo y crearon la primera Comunidad Eclesial de Base (CEB). De modo similar, en 1973, hermanas dominicanas de Adrian, Michigan, donaron el instituto educativo Hermanas del Colegio de Santo Domingo, un colegio católico de élite, a la arquidiócesis de Santo Domingo; así ellas podrían dedicarse a trabajar con los pobres. El trabajo de aquellos que arriesgaron sus vidas no solamente mostraba el rostro humano de la Iglesia, sino que también sembró la semilla para el desarrollo futuro de la Iglesia popular como un modo alternativo de relación entre la Iglesia y el Estado y la sociedad. Esta primera experiencia de la Iglesia popular dominicana refleja la realidad más amplia de la Iglesia popular en Bolivia y Centroamérica, donde los miembros del clero se mudaron y vivieron en los barrios pobres para acompañar a sus hermanos cristianos.

LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD POSREVOLUCIONARIA, 1966-1978

En esta sección se estudia el régimen de los 12 años de Joaquín Balaguer, el surgimiento de la Iglesia como factor de cohesión para el Estado y la sociedad, la mediación de monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito y las actividades políticas de la Iglesia popular. Ni Bolivia ni Centroamérica produjeron un líder autoritario que haya restaurado el diseño autocrático del Estado, provisto el marco para la completa reincorporación de la Iglesia a la sociedad y la política, mantenido controlada a la oposición

democrática y completado la destrucción de la izquierda revolucionaria. La República Dominicana fue una excepción debido a la intervención militar de los Estados Unidos y el posterior respaldo económico y político que estos le brindaron al régimen de Joaquín Balaguer.

El régimen de Balaguer, 1966-1978

El régimen de Joaquín Balaguer restauró los rasgos autoritarios del Estado y preparó las condiciones para la completa reintegración de la Iglesia a la vida social y política del país. Balaguer fue uno de los pocos funcionarios del Gobierno que sirvió a Trujillo durante todo el período de su dictadura. Reorganizó el núcleo y el padrón de afiliados del Partido Dominicano de Trujillo, utilizándolo más tarde como base para crear, en 1964, el Partido Reformista. En medio de la guerra de 1965, los Estados Unidos autorizaron a Balaguer, quien se encontraba entonces en Nueva York, a regresar por 72 horas a su país en el verano de ese año, aparentemente para visitar a su madre enferma y agonizante. Cuando la guerra finalizó, Balaguer anunció que se iba a presentar a las elecciones como candidato del Partido Reformista. Los Estados Unidos se sintieron complacidos con esta decisión y apoyaron los esfuerzos para realizar elecciones en el verano de 1966 (McPherson 2003, 127-46; Vega 2004, 117-67).

Bosch aceptó presentarse como candidato a la presidencia del PRD, supuestamente con la intención de presionar para que la Fuerza de Paz respaldada por los estadounidenses se retirara del país. Sin embargo, no pudo llevar adelante una campaña normal debido a la gran cantidad de amenazas contra su vida. En consecuencia, debió utilizar la radio para comunicarse con el electorado. Literalmente, se hallaba bajo arresto domiciliario. En cambio, Balaguer tuvo a su disposición un helicóptero para trasladarse a través de todo el país pregonando una «revolución sin sangre». La Iglesia no organizó ninguna manifestación repudiando a Bosch durante la campaña electoral, pero la jerarquía dio a conocer un documento expresando su opinión de que «los católicos no pueden votar por partidos que atenten contra el orden cristiano, como los partidos de tipo marxista-comunista» (Conferencia del Episcopado Dominicano 1990,

145). Balaguer triunfó en las elecciones por una aplastante mayoría (Balaguer y Bosch obtuvieron el 56.4% y el 30% de los votos respectivamente, mientras que el PRSC obtuvo el 2.2%; el restante 4.5 se repartió entre las restantes organizaciones partidarias (Ruiz Bergés 1987, 48).

Es notable que la preferencia de voto, si la comparamos con las elecciones de 1962, en esencia se invirtió. En 1962, Bosch derrotó al candidato de la derecha, obteniendo el 58.7% de los votos, frente al 30.1% de su contrincante. Asimismo, el PRSC también vio su caudal significativamente reducido si lo comparamos con el proceso electoral de 1962, donde obtuvo el 5.1%. Esto demuestra que, a diferencia de Venezuela, Chile y El Salvador, donde los partidos de la Democracia Cristiana habían emergido como fuerzas centrales en la vida política, en la República Dominicana un partido semejante fracasó en sus intentos de echar raíces pues la jerarquía no veía a un grupo de esta tendencia como un medio para influir en los hechos políticos. La jerarquía estaba más cómoda con el conservador Balaguer que con el demócrata liberal Juan Bosch, cuya ideología miraba con sospecha. El hecho es que el proceso político había cambiado completamente. Los movimientos sociales y políticos que se inclinaban hacia la izquierda y habían respaldado a Bosch casi habían sido aplastados durante la intervención militar estadounidense, y la oligarquía, junto con la Iglesia, se congregó detrás de Balaguer como si fuera un salvador.

El nuevo Gobierno “electo” habría tenido grandes dificultades para lograr el éxito si no hubiera sido por la asistencia masiva de los Estados Unidos. Este país le brindó ayuda para rescatar completamente el aparato estatal, que prácticamente se había derrumbado en el transcurso de la Revolución. Asimismo, resucitó a las fuerzas armadas y a la policía dominicanas, colocándolas directamente bajo mando estadounidense y asumiendo total responsabilidad del pago de los salarios, provisión de uniformes, alimentos y equipo militar. Los Estados Unidos tomaron el control del aparato no militar del Estado, pagaron los salarios y colocaron agentes estadounidenses en puestos importantes de la administración pública; por ejemplo, en los ministerios de Economía, Agricultura, Industria y Comercio, Salud, Educación, Comunicación,

Rentas Internas, Banco Central, Banco de Reservas, Oficina Nacional de Estadística y Censo, y otras agencias descentralizadas gubernamentales (Betances 1995, 117-18).

Balaguer utilizó el poder que le brindaba el régimen autoritario restaurado para terminar de aplastar a la izquierda y mantener controlada a la oposición socialdemócrata. Llenó las cárceles de prisioneros políticos, persiguió a los revolucionarios de izquierda y envió al exilio a los líderes socialdemócratas que pudieran ser una amenaza para su régimen.²⁷ El éxito del régimen autoritario en sus acciones para aplastar a la izquierda política y controlar a la oposición democrática puede explicarse, en parte, por la prosperidad económica de los sectores exportadores dominicanos. El alza de precios de los productos dominicanos en los mercados internacionales produjo un significativo aumento de los ingresos del Estado. Estos productos incluían azúcar, cacao, café y minerales. El azúcar se comercializó a precios récord (0.61 dólares la libra) en los primeros años de la década de los setenta. Llama la atención que esta situación tiene sus paralelos con el desempeño económico de Bolivia y Centroamérica durante el período de referencia.

²⁷ En las elecciones presidenciales de 1970, Balaguer compitió con dos partidos pequeños: el Movimiento de Integración Democrática Antirreeleccionista (MIDA) presidido por Augusto Lora, y el Partido Quisqueyano Demócrata (PQD), conducido por Elías Wessin y Wessin. En estas elecciones Balaguer obtuvo el 57 % del voto; el MIDA y el PQD combinados obtuvieron el 29.8 % de los sufragios. El restante 13.2 % se distribuyó entre cuatro partidos de menor tamaño (Hartlyn 1998, 113; Ruiz Bergés 1987, 75). El PRD, el único oponente creíble en estas elecciones, se retiró protestando por la represión masiva dirigida contra sus dirigentes y afiliados. En 1974, Balaguer enfrentó un desafío más serio, pues el PRD formó una amplia coalición que incluía a los partidos de derecha e izquierda. Como se señala más adelante, la jerarquía de la Iglesia —en su mayor parte a través de monseñor Polanco Brito— tuvo un papel clave en la mediación para lograr que el frente constituido por el PRD y su oponente, Balaguer, decidieran compartir la mesa del diálogo. Sin embargo, este proceso mediador fracasó, pues los representantes de la coalición del PRD se retiraron del diálogo dos días antes de la fecha de las elecciones, el 16 de mayo de 1974. Balaguer enfrentó a un pequeño partido político, lo que le dio a la elección una impronta de legalidad; oficialmente obtuvo el 84.6 % de los votos; su oponente, Luis Homero Lajara Burgos, del Partido Demócrata Popular, obtuvo el 15.3 % (Ruiz Bergés 1987, 166). Balaguer fue reelegido en ambas justas electorales, pero su legitimidad fue seriamente empañada, pues la oposición democrática creíble se retiró del proceso electoral.

El Gobierno inició una serie de obras públicas destinadas a modernizar la infraestructura, fortalecer el Estado y obtener el favor público. Balaguer se trasladaba en un helicóptero, propiedad del Estado, a los lugares más remotos para inaugurar pequeñas y grandes obras públicas, tales como escuelas, carreteras, obras hidroeléctricas, templos católicos y hospitales, y también a inaugurar proyectos de la Oficina para el Desarrollo de la Comunidad. Asimismo, Balaguer lanzó un amplio programa de construcción auspiciado por el Estado para ensanchar las calles de Santo Domingo y Santiago, y para construir también nuevas avenidas para acelerar el tráfico automotor. A las empresas estatales se sumaron las compañías azucareras y otras empresas pertenecientes a Trujillo, que fueron nacionalizadas. El Estado se transformó en un gran administrador de bienes públicos y la industria de la construcción creó nuevos puestos de trabajo, lo que calmó las protestas en los sectores urbanos. La visibilidad de estos nuevos edificios públicos les dio a los principales centros urbanos una pátina de modernidad y las clases medias altas urbanas gozaron de cierto grado de confort.

La maquinaria política del régimen comenzó su declinación a mediados de la década de los setenta, coincidiendo con los cambios y transformación de la situación económica y política internacional. Dos hechos importantes marcaron el destino político del gobierno de Balaguer en 1978: la dramática caída de los precios internacionales para los productos exportables dominicanos a partir de 1976 y la elección de Jimmy Carter como presidente de los Estados Unidos. La caída de los precios en el mercado internacional dejó a Balaguer sin recursos para sostener a su máquina política clientelar, y la elección de Carter, sin el respaldo político de los Estados Unidos.

A pesar del uso masivo de recursos del Estado para permanecer en el poder, Balaguer no pudo obtener en 1978 la confianza del electorado y fue sustituido por Silvestre Antonio Guzmán, el candidato vencedor.²⁸

²⁸ A pesar de que Silvestre Antonio Guzmán Fernández, el candidato del PRD, había vencido en las elecciones presidenciales y legislativas (Guzmán, Balaguer y Bosch obtuvieron 51.7%, 42.2%, y 1.1% de los votos, respectivamente; el restante 5% se

Pese a ello, logró mantener, a través de negociaciones políticas, el control del Senado, una demostración de que los sectores conservadores aún lo respaldaban.

El caso Balaguer posee características que lo diferencian de otros en América Latina, donde la mayoría de los gobernantes autoritarios en las décadas de los sesenta y setenta fueron militares. A diferencia de los dictadores militares de Bolivia y Centroamérica, Balaguer era un político civil que trabajó para Trujillo durante 31 años. Balaguer negoció acuerdos con fuerzas políticas neotrujillistas, lo que le permitió gobernar y permanecer en el poder durante 12 años. Esta es la razón por la cual importantes personalidades de la dictadura de Trujillo prestaron servicios en sus gestiones y no se desmanteló el diseño básico del Estado creado por la dictadura. En los últimos dos años de la dictadura, Balaguer actuó como un canal de comunicación entre la jerarquía católica y Trujillo, debido a la crisis política que estalló después de que la Iglesia efectuara denuncias respecto de la opresión reinante.

A diferencia del general Hugo Banzer en Bolivia (1971-1979), Balaguer ejerció un completo control sobre los estamentos militares y, como se detalla más adelante, desarrolló buenas relaciones con la jerarquía católica. Los gobernantes militares de Centroamérica no le permitieron a ningún civil reunir el poder suficiente para independizarse, como lo hizo Balaguer en la República Dominicana. Asimismo, los 31 años que trabajó para Trujillo le enseñaron a navegar por las agitadas aguas del medio político dominicano. Por lo tanto, estaba preparado para adaptarse a las necesidades de la jerarquía católica, cuya bendición necesitaba para legitimar un régimen que era el resultado de elecciones fraudulentas realizadas bajo la ocupación militar estadounidense. Balaguer continuó con la política de Trujillo: otorgarle a la Iglesia asistencia económica sustancial a cambio de su respaldo político y bendición (ver capítulo IV).

dividió entre los partidos más pequeños) (Espinal y Hartlyn 1999, 484), debió llegar a un acuerdo con Balaguer, negociando el pacto conocido como «fallo histórico», por el cual Balaguer entregó el poder a cambio de retener el control del Congreso. El PRD renunció a su victoria en cuatro provincias para que Balaguer pudiera tener la mayoría en el Congreso.

La Iglesia y Balaguer

El régimen de Balaguer proporcionó el marco para que la Iglesia se reintegrara a la sociedad postrujillista. Esta restauración ocurrió simultáneamente con los cambios efectuados por el Vaticano en la conducción de la jerarquía de la Iglesia dominicana, con el fin de ponerla a tono con los preceptos y conclusiones del Concilio Vaticano II.

El Vaticano comenzó a realizar estos cambios en la Iglesia dominicana después de que la Revolución hubo terminado. El 10 de diciembre de 1965 aceptó la renuncia de monseñor Francisco Panal, quien estaba ciego. El mismo mes, removió a monseñor Octavio Beras Rojas de su cargo de arzobispo de Santo Domingo y designó al obispo Hugo Eduardo Polanco Brito, de la diócesis de Santiago, como administrador apostólico de la arquidiócesis de Santo Domingo. Monseñor Polanco Brito había demostrado una mayor aceptación de los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II, mientras que Beras Rojas era un arzobispo conservador tradicional que desarrolló la mayor parte de su misión durante el período de Trujillo y abandonó su sede en los días críticos de la revolución de 1965. En 1966, el padre Roque Adames, considerado progresista, fue designado obispo de la diócesis de Santiago, mientras que el padre Juan Flores Santana, a quien se le creía simpatizante de la orientación modernizadora, fue nombrado obispo de la diócesis de La Vega (Wipfler 1980, 239-42). En estas elecciones se percibe con bastante claridad la influencia del nuncio Clarizio.

Los mensajes y declaraciones públicas de monseñor Polanco Brito evidenciaban que en la arquidiócesis de Santo Domingo existía una nueva y moderna conducción. Por ejemplo, en enero de 1966, Polanco Brito difundió un mensaje en el que hacía un llamado solicitando la ayuda de los sectores más importantes de la sociedad. Urgía a los militares para que se convirtieran en guardianes de la integridad nacional, a la élite económica para que reconociera la necesidad de una distribución de la riqueza más justa, y a los trabajadores para que actuaran con mayor responsabilidad cuando instaban a la huelga. También alentaba a los políticos para que no contribuyeran con el caos y le enseñaran al pueblo

a vivir en democracia. Por último, les solicitaba a los campesinos que reconocieran que ellos eran la mayor parte de la población y que, como sector mayoritario, debían sostener la economía nacional (Wipfler 1980, 238). Esta exhortación fue importante pues un líder de la Iglesia católica se estaba dirigiendo a todos los sectores de la sociedad y no solamente a la élite (como sucedía en el pasado). Al seguir el camino preparado por el nuncio Clarizio, es evidente que monseñor Polanco Brito estaba buscando establecer a la Iglesia como un sujeto político excepcional.

Las declaraciones públicas del recientemente nombrado arzobispo fueron seguidas por las declaraciones de los obispos Roque Adames, de Santiago, y Juan Félix Pepén, de La Altagracia. En el mes de febrero de 1967 monseñor Adames invitó a los sacerdotes de la diócesis para realizar un encuentro de tres días sobre la situación política del país, e hizo un llamado al Gobierno para que aplicara una reforma agraria (Wipfler 1980, 257). En febrero de 1969, monseñor Pepén dio a conocer una carta pastoral en la que realizaba un llamamiento a los fieles de la diócesis de La Altagracia, pidiéndoles que pusieran atención a las cuestiones agrarias. Además, señaló que la desgracia económica de los campesinos le concernía a la Iglesia, pues aquellos que carecen de los elementos básicos para vivir no se hallan en condiciones de ser buenos cristianos. Después de reconocer la necesidad de una mejor distribución de la tierra, la carta indicaba que la Iglesia había defendido el derecho a la propiedad privada más que cualquier otra entidad. Pepén insistía en que, de acuerdo al Concilio Vaticano II, la propiedad privada tenía una función social y que «cuando esta índole social es olvidada, la propiedad fácilmente se convierte en múltiple tentación de ambiciones y graves desórdenes, de manera que se da pretexto a sus impugnadores para poner en tela de juicio el mismo derecho» (Lluberes 1998, 587). La carta no culpaba a nadie en particular por la situación de los campesinos, pero deducía que el sistema había creado el mal del latifundio y el minifundio. No obstante, es significativo que terminara exhortando a los campesinos a que se organizaran.

Las reacciones a esta carta pastoral aparecieron inmediatamente en la prensa. Los terratenientes acusaron a la Iglesia de intervenir en

política y agitar al campesinado para que ocupase las tierras. Los sacerdotes de la diócesis de La Altagracia respondieron a estas críticas con un documento que aclaraba que la carta del obispo no pedía que se tomaran las cosas con liviandad, pero que la situación debía ser analizada cuidadosamente, pues la cuestión de la tierra era compleja (Lluberes 1998, 601). Esta carta sugiere que monseñor Pepén estaba adoptando la posición más radical y por ello aparecía cercano políticamente al movimiento de la Iglesia popular, pero él nunca la defendió ante la Conferencia del Episcopado Dominicano (CED).

¿Cómo se puede explicar el enfoque de la Iglesia respecto de los campesinos? ¿Estaba adoptando una posición radical? ¿Se colocaba del lado de los campesinos? ¿Establecía una competencia con Balaguer o lo estaba empujando para que aplicase una reforma agraria capitalista modernizante? La preocupación de la jerarquía respecto de las cuestiones sociales se remonta a las exhortaciones, mensajes y cartas pastorales de la CED emitidos al comienzo de la década de 1960. El padre José Luis Alemán, s. j. (fallecido), comenta que el fracaso de las iniciativas de la Iglesia en el período siguiente a la caída de Trujillo indica que ésta no podía confiar únicamente en el catolicismo popular dominicano. Sometida a estas condiciones, le era necesario buscar otros canales para alcanzar su objetivo concreto: la evangelización. Esto condujo a la realización de las tareas pastorales en el ámbito rural, que buscaban acortar la distancia entre la religiosidad «popular» y la «oficial», enfatizando la dimensión social del cristianismo. Trabajando con el campesinado, que a comienzos de la década de los sesenta sumaba el 70% de la población, mientras proclamaba que no estaba interesada en ejercer control, directo o indirecto, sobre el Estado, la Iglesia se declaraba un sujeto imparcial pero exponía su posición en lo concerniente a la justicia social (Alemán 1982, 406-10).

Antes que radicalizarse o adoptar una posición política parcial, en su opción por el campesinado como el grupo social favorecido, la Iglesia buscó el modo de enfatizar su preocupación por las cuestiones sociales tales como los derechos humanos y la propiedad de la tierra. En su Declaración sobre la Situación Rural (1967), la CED declaró

que «nuestra intención es llamar la atención de todos los hombres de buena voluntad en la República hacia los problemas del campesinado y proponerles lo que la Iglesia posee como propio: una visión global del hombre» (Conferencia del Episcopado Dominicano 1990, 155). La declaración resume los problemas de los campesinos dominicanos y señala las posibles consecuencias si estas cuestiones no fueran manejadas correctamente. Recomendaba que los terratenientes no bloquearan las leyes de reforma agraria y los exhortaba a permitir el asentamiento de campesinos pobres.

Las declaraciones individuales de los obispos en lo concerniente al campesinado no se desviaban de los principios centrales de la CED. De hecho, la Iglesia brindaba su apoyo a las leyes de reforma agraria impulsadas por Balaguer. Sin embargo, los terratenientes y la Gulf & Western Corporation, que básicamente eran los propietarios de todas las tierras cultivables en el Este del país, se opusieron a cualquier tipo de reforma agraria. En este sentido, la Iglesia no estaba adoptando una postura radical, pero sí impulsaba un proyecto modernizador capitalista que buscaba equilibrar la desigual proporción en la tenencia de la tierra. Estaba trabajando para brindarle a la sociedad cohesión social, que el régimen necesitaba con desesperación, dada su carencia de legitimidad política. Sin embargo, dada la previa asociación con la élite dominante y el Gobierno, esto marcaba un giro en las relaciones Iglesia-Estado, pues ahora la jerarquía aprobaba una acción pastoral que respaldaba al campesinado. Estas acciones crearon fricciones políticas entre la jerarquía y Balaguer, que fueron suavizadas en encuentros privados.

El contexto político en el que los obispos hicieron públicas sus posiciones políticas se hallaba cargado de tensiones. Muchos críticos realizaron interpretaciones excesivamente politizadas de sus mensajes. Por ejemplo, el Partido Comunista respaldaba abiertamente las leyes de reforma agraria de Balaguer, por lo que algunos críticos terminaron pensando que la postura de la Iglesia coincidía, en lo que respecta al problema agrario, con aquella de los sectores de izquierda, cuando, en realidad, ni la oposición social demócrata, dirigida por el PRD, ni la izquierda socialista parecían entender las intenciones de los obispos.

Durante su asunción como obispo de la diócesis de Santiago, en junio de 1966, monseñor Roque Adames, considerado progresista por muchos, declaró que la Iglesia no tenía como misión inmediata ni el orden político ni el económico o social; su misión era religiosa. Sin embargo, no podía dejar de lado todos sus compromisos pues debía ocuparse del orden social, como indicaba el Concilio Vaticano II: «Lo que puede contribuir a una mejor ordenación de la humana sociedad, interesa mucho al bien del reino de Dios» (Rodríguez Núñez 1991, 186). Monseñor Roque Adames y los demás obispos opinaban que la Iglesia, en tanto sociedad eclesial, tenía su propia misión y objetivos, que no debían ser confundidos con aquellos de la sociedad y las autoridades públicas.

La jerarquía dominicana se hallaba políticamente dividida en lo concerniente a la política social del Gobierno. Entre 1966 y 1970, cuatro obispos (Adames, Santana, Pepén y Polanco Brito) presionaron a Balaguer para que llevara adelante profundas reformas en la cuestión agraria. Este grupo propuso una orientación modernizadora a la pastoral social que consideraba la necesidad de reformar la tenencia de la tierra y la ejecución de programas para combatir la pobreza, mejorar los niveles de salud, etc. Un segundo grupo, conformado por conservadores tradicionales como Beras Rojas y Tomás F. Reilly, se hallaba cómodo con la orientación conservadora que Balaguer representaba para el país. A pesar de que estos dos grupos defendían distintos enfoques eclesiales, tenían una cosa en común: ambos desconfiaban de la emergente Iglesia popular que se inspiraba en la teología de la liberación (Ruiz Bergés 1987, 252-67; Wipfler 1980, 247-90).

A pesar de los diferentes enfoques en el seno de la jerarquía de la Iglesia, su relación con Balaguer parecía desarrollarse sin problemas. La jerarquía parecía estar a sus anchas con Balaguer, quien respetaba el concordato firmado por Trujillo, que continuaba dando marco a las relaciones Iglesia-Estado; y el Gobierno, a cambio, no detuvo la construcción de los templos católicos. Asimismo, le otorgó grandes privilegios a la institución a través de subsidios a las escuelas católicas, universidades y a varias entidades de bienestar social, tales como dispensarios y hospitales.

En enero de 1970, las noticias que consignaban que monseñor Beras Rojas había sido nuevamente designado arzobispo de Santo Domingo fueron bien recibidas por el Gobierno. La mayor parte de la trayectoria de Beras Rojas transcurrió bajo la dictadura de Trujillo y fue el sustituto de Ricardo Pittini en la dirección del arzobispado de Santo Domingo. El Vaticano también abolió el cargo de administrador apostólico y nombró a Polanco Brito coadjutor del arzobispado de Santo Domingo. Anteriormente, en 1967, el Vaticano había reemplazado al nuncio Clarizio, designando en su lugar a monseñor Antonio del Giudice (1967-1971), un conservador que posiblemente tenía algún grado de influencia en los nuevos cambios.²⁹ Los progresistas dentro de la Iglesia veían estas designaciones como medidas que reforzaban la posición de los conservadores tradicionalistas dentro de la jerarquía. Este vuelco conservador de la Iglesia ayudó a brindarle cohesión al gobierno autoritario de Balaguer, cuya legitimidad se hallaba cuestionada por la oposición democrática. La Iglesia promovió la conciliación y los compromisos políticos a través de la gestión de monseñor Polanco Brito. En resumen, la jerarquía de la Iglesia dominicana estaba en sincronía con aquellas de sus iguales en Bolivia y Centroamérica, donde la mayor parte de los obispos y arzobispos mantenían relaciones cordiales con los gobernantes militares de esa época.

La mediación política de Polanco Brito

Las mediaciones políticas de monseñor Polanco Brito constituyen el segundo intento de la Iglesia para intervenir en importantes conflictos políticos en el período posttrujillista. Las acciones de Polanco Brito mediando en crisis políticas, reclamando la libertad de presos políticos y criticando las políticas del Gobierno demostraron que él deseaba un

²⁹ Clarizio dejó el país el 10 de julio de 1967 y se trasladó a Canadá, donde el Vaticano lo había designado delegado apostólico. El 14 de junio de 1969, fue designado arzobispo de Anzio y responsable de la Comisión Pontificia Pastoral de la Migración y el Turismo (Sáez 2005, 2).

papel imparcial para la Iglesia. Sin embargo, sus solapados intereses con los poderes constituidos lo convertían más en un defensor del *statu quo* que en una influencia verdaderamente imparcial. Por ejemplo, su presión a la oposición para participar en negociaciones le sirvió al Gobierno para regularizar conflictos y dio la impresión de que colaboraba con ambos lados. Asimismo, los esfuerzos que realizó para obtener el permiso de salida de los presos políticos del país aliviaron al Gobierno de la presencia de individuos problemáticos.

En esta sección se examina brevemente la mediación de Polanco Brito en el secuestro político del coronel Donald J. Crowley, agregado militar de la fuerza aérea estadounidense; su intervención para acordar la salida del país de prisioneros políticos, su mediación entre el Gobierno y la oposición en la elecciones de 1974, y las negociaciones para liberar diplomáticos extranjeros secuestrados por un comando revolucionario en el Consulado de Venezuela de ese año.

El secuestro del coronel Donald J. Crowley ocurrió mientras Balaguer intentaba alcanzar la presidencia por segunda vez. El Comando Unificado Antirreeleccionista (CUA) secuestró a Crowley el 24 de marzo de 1970. Este comando estaba formado por miembros del Movimiento Popular Dominicano (MPD), un partido político marxista-leninista que exigía la liberación de 21 presos políticos. Maximiliano Gómez, el máximo dirigente del MPD, era el primero en la lista de prisioneros. El CUA informó que no deseaba perder tiempo y le dio un breve plazo al Gobierno para que liberara a los prisioneros en el parque Duarte de Santo Domingo. Los secuestradores le solicitaron a monseñor Polanco Brito que dirigiera una comisión mediadora junto con el doctor Rafael Kasse Acta, rector de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y el doctor Bienvenido Mejía y Mejía, presidente de la Asociación Dominicana de Abogados.³⁰

³⁰ Reconocido historiador de la Iglesia y académico, Polanco Brito (1918-1996) fue el fundador (en 1962) y el rector de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra. Tenía un diario donde describió su protagonismo en los avatares del secuestro de Crowley. El diario está incluido en un volumen titulado *Documentos sobre el secuestro del coronel Donald J. Crowley*, 1970 (Polanco Brito 1970a). Como he detallado en la bibliografía,

El Gobierno se negó a liberar a los presos en el parque Duarte, sosteniendo que esto equivalía a solicitarle la renuncia al presidente, pero ofreció darles un salvoconducto para abandonar el país a cambio de la libertad de Crowley. El CUA rechazó la oferta gubernamental y demandó que se retirara todo el personal de seguridad del parque Duarte y se liberara a los prisioneros. Amenazó con ejecutar a Crowley si el Gobierno no accedía a sus demandas.

Después de tensas horas de negociación, el CUA aceptó la oferta de Balaguer, pues temía que si la policía nacional liberaba a los presos en el parque Duarte, las fuerzas de seguridad los asesinaran. Según el acuerdo negociado por la comisión mediadora, los prisioneros recibirían un salvoconducto para dirigirse a México, incluido el pasaje aéreo, en un vuelo directo de Santo Domingo a Ciudad de México; una cantidad de dinero para pagar sus necesidades básicas en México; y la disposición del Gobierno de entregar a los prisioneros en la Embajada de México, desde donde el embajador los acompañaría hasta el aeropuerto. Para asegurar las garantías ofrecidas, la comisión mediadora solicitó la presencia en el aeropuerto, cuando llegaran los prisioneros, del nuncio apostólico y de los embajadores de Costa Rica, El Salvador, España y el Reino Unido. Como parte de este acuerdo, Polanco Brito accedió a viajar con los prisioneros a Ciudad de México. A su arribo, llamaría por teléfono al embajador de México en Santo Domingo para informarle de que habían llegado a salvo. A cambio de ello, el CUA aceptó liberar a Crowley sano y salvo entregándolo en la Embajada de México al tiempo que el avión con los presos levantaba vuelo.

A pesar de algunos problemas técnicos de índole menor, los presos llegaron a Ciudad de México el 26 de marzo, tres días después del secuestro; Crowley fue liberado detrás del edificio del Seminario Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo. Un policía de tránsito lo llevó

Polanco Brito llevaba un archivo de recortes de diarios sobre las actividades de la Iglesia en la sociedad dominicana. Reunió numerosos volúmenes de recortes que se retrotraen a 1940. Estos, sus archivos personales y biblioteca se hallan en la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra en Santiago, República Dominicana.

ante el jefe de la Policía Nacional, quien, a su vez, lo trasladó a la Embajada de México, de acuerdo a lo previsto en el acuerdo (Polanco Brito 1970a, 1-14). La población se sintió aliviada cuando la cuestión del secuestro fue resuelta; los diarios nacionales publicaron notas editoriales elogiando a Polanco Brito y a los demás miembros de la comisión mediadora. Polanco Brito demostró su utilidad al Gobierno en un momento de crisis y acrecentó el prestigio y credibilidad de la Iglesia.

Para el Gobierno dominicano, el caso Crowley no estaba cerrado aún. Deseaba que los miembros del CUA fueran físicamente eliminados. La Policía Nacional concluyó que Otto Morales y Amín Abel Hasbun, dos prominentes líderes de izquierda, eran los responsables del secuestro de Crowley. La manera en que la policía los mató sugiere que no tenía interés en arrestarlos, solo quería asesinarlos. En ambos casos, la policía realizó allanamientos en todos aquellos lugares donde creía que se podrían hallar Morales y Abel Hasbun, y cuando finalmente los halló, los mató allí mismo. La mayoría de los presos exilados se fueron de México y se dirigieron a Cuba y Europa, donde muchos de ellos murieron en extrañas circunstancias. Por ejemplo, Maximiliano Gómez murió de asfixia en su apartamento de Bruselas.³¹ Los restos mortales de Gómez fueron devueltos a la República Dominicana el 28 de mayo de 1971. Polanco Brito y la comisión mediadora se dirigieron al aeropuerto a recibirlos (Polanco Brito 1970b).

Las protestas a favor de la liberación de los presos políticos continuaron teniendo un lugar preferencial en la agenda de la oposición. El Gobierno enfrentaba las manifestaciones públicas con represión

³¹ Investigué en los círculos de izquierda acerca de las circunstancias de la muerte de Maximiliano Gómez. Cuando fue asesinado, Gómez estaba acompañado por Mirian Pinedo, la esposa de Otto Morales, el segundo líder en importancia del MPD. Pinedo sobrevivió a la asfixia, pero fue secuestrada posteriormente y su cuerpo fue desgarrado. Algunos piensan que el responsable de esta misteriosa muerte fue un agente pagado por la CIA que se infiltró en el grupo; otros opinan que era producto de las diferencias políticas e ideológicas dentro del grupo. No he logrado hallar documentos oficiales que pudieran iluminar los pormenores de este incidente. Puede ser necesario realizar un viaje a Bélgica para investigar en los archivos policiales a fin de hallar los resultados de la investigación policial.

policial ejercida por un grupo paramilitar conocido como «la Banda Colorada». El nombre identificaba y remitía al color que distinguía al partido político de Balaguer. Este grupo se identificaba a sí mismo como anticomunista y se había dado a la tarea de eliminar a los oponentes del Gobierno. Polanco Brito le solicitó al Gobierno que detuviera las actividades de la Banda Colorada, pues estaba destruyendo el principio de autoridad e imponiendo el terror en la población (Polanco Brito 1971, 18). Balaguer respondió diciendo que esa banda era un grupo incontrolable, cuando en realidad era de público conocimiento que operaba conjuntamente con la Policía Nacional como una fuerza paramilitar.

La represión policial se intensificó después del 12 de enero de 1972, cuando fuerzas combinadas de la Policía Nacional y del Ejército se enfrentaron en las afueras de Santo Domingo, en la carretera que conduce al Aeropuerto de Las Américas, con un grupo de revolucionarios dirigidos por Amaury Germán Aristy y Virgilio Perdomo Pérez. La Policía Nacional los acusaba de haber robado, el 8 de noviembre de 1971, 60,000 dólares del Royal Bank of Canada. Las fuerzas de seguridad debieron combatir durante más de ocho horas para derrotar al grupo rebelde. Después de la batalla del 12 de enero, la Policía Nacional comenzó la búsqueda de Plinio Matos Moquete y Harry Jiménez Castillo, pues sostenían que ellos también habían participado en el asalto a la filial del banco canadiense.

La búsqueda de Matos Moquete y Jiménez Castillo atemorizó a sus familias y amigos, quienes solicitaron a Polanco Brito que constituyera una comisión mediadora para garantizar sus vidas. Polanco Brito fue acompañado en esta comisión por el nuncio recientemente designado, Luciano Storero (1971-1973), quien sustituyó a Antonio del Guidice; por Salvador Pittaluga Nivar, un conocido periodista televisivo; Rafael Kasse Acta, rector de la UASD, y Germán Ornes Coiscou, propietario de *El Caribe*, un diario de circulación nacional. Matos Moquete se negó a rendirse a la comisión, pues deseaba permanecer en el país para organizar la revolución. A diferencia de Matos Moquete, Jiménez Castillo aceptó la mediación para preparar su exilio en la Embajada de México. Cuando Jiménez Castillo recibió el salvoconducto para

abandonar el país, Polanco Brito lo acompañó a Willenstad, Curaçao. Posteriormente la Policía Nacional arrestó a Matos Moquete (Polanco Brito 1972a, 1-14).

Polanco Brito, el nuncio Luciano Storeno y Salvador Pittaluga Nivar se convirtieron en mediadores reconocidos a nivel nacional. Los familiares de los presos políticos los consideraban intermediarios para interceder por ellos ante el presidente Balaguer. Ellos consideraban todos los pedidos surgidos de la amplitud del espectro político. Cuando la Banda Colorada fue reestructurada por Balaguer en 1973, Ramón Pérez Martínez (Macorís), su jefe, denunció que lo perseguían políticamente desde la izquierda y desde la derecha. Polanco Brito y Pittaluga Nivar intercedieron para que pudiera viajar a Europa. Esta mediación fue seriamente objetada, pues Pérez Martínez estaba involucrado en varios crímenes políticos. A pesar de estas críticas, la mayoría de los analistas y los familiares de los presos políticos apreciaron los esfuerzos de sus mediaciones (Polanco Brito 1972b, 53).

La CED respaldó a Polanco Brito incondicionalmente en sus esfuerzos para obtener la libertad de los presos políticos. Poco tiempo antes de la Nochebuena de 1972, la CED envió una comisión especial, conformada por monseñor Polanco Brito, Tomás O'Reilly y Roque Aclames, para reunirse con Juan Arístides Taveras Guzmán, fiscal general de la República. La CED dijo que «se unía a los pedidos de madres, esposas y familiares de los presos políticos que demandan del presidente de la república una amnistía general para sus parientes». La CED también le escribió al presidente Balaguer, quien respondió diciendo: «El Gobierno aprecia en el más alto grado la gestión humanitaria de la CED y hará cuanto esté a su alcance para corresponder a la misma en la medida en que las circunstancias lo permitan» (Polanco Brito 1972-1973, 72-74). El llamado de la CED a la libertad de los presos políticos y el respaldo que le brindaba a la mediación de Polanco Brito indican que los obispos tradicionales conservadores y aquellos identificados con la orientación modernizadora estaban actuando conjuntamente para transformar a la Iglesia en una institución que se preocupaba por hallar soluciones a los problemas nacionales.

El movimiento para liberar a los presos políticos llegó a su fin en febrero de 1973 cuando Francisco Caamaño arribó a San José de Ocoa, una ciudad de la costa sur del país, acompañado por un grupo de guerrilleros procedentes de Cuba. Estos guerrilleros querían constituir una fuerza que finalmente se transformaría en un ejército con apoyo popular para derrocar al régimen de Balaguer. La atención política recayó en este movimiento guerrillero, mientras los familiares de los guerrilleros le solicitaban a Polanco Brito que constituyera nuevamente una comisión mediadora para interceder ante el Gobierno, permitiéndoles realizar la identificación de los cadáveres de tres guerrilleros muertos. Esta comisión no pudo desarrollar actividad alguna, pues el Gobierno le prohibió llegar hasta el frente de combate. Las fuerzas gubernamentales rápidamente derrotaron a esta guerrilla. Solo tres de los nueve guerrilleros comandados por Caamaño lograron sobrevivir: Hamlet Herman fue detenido en Villa Altagracia mientras que Toribio Peña Jáquez, quien se había extraviado luego del desembarco en Playa Caracoles, logró llegar a la ciudad de Santo Domingo, donde se asiló en la Embajada de Chile y salió del país el 3 de julio de 1973. Por otro lado, Claudio Caamaño fue perseguido durante un mes en las montañas, pero, finalmente, llegó a la ciudad de Santo Domingo y se asiló en la Embajada de México con la ayuda de Polanco Brito, doña Erasteide Guerrero de Paniagua y los periodistas Radhamés Gómez Pepín y Juan José Ayuso. Claudio Caamaño salió del país acompañado por el embajador mexicano el 27 de mayo de 1973 (Caamaño Grullón, *Listín Diario*, 13 de diciembre de 2012). De esta manera concluyó el episodio de la guerrilla de Caracoles.

Las comunicaciones entre el Gobierno y la oposición política se rompieron durante la confrontación del primero con los guerrilleros. El Gobierno tenía sospechas de que Bosch y Peña Gómez apoyaban a los guerrilleros y, por lo tanto, estos dirigentes debieron ocultarse para evitar la persecución. El 22 de febrero de 1973, el *Listín Diario* publicó una carta de un grupo de ciudadanos notables que urgieron al Gobierno y a la oposición a que iniciaran el diálogo. La carta solicitaba a Polanco Brito que condujera una comisión mediadora. Este declaró: «En todas

las ocasiones en que he podido aportar algo al bien del país, a la búsqueda de la paz y del buen entendimiento entre todos, he dicho presente. Sin embargo, en esta ocasión, por razones que me reservo, declino tan alto honor» (Polanco Brito 1973a, 29).

Polanco Brito no intervendría nuevamente como mediador hasta septiembre de 1973, cuando Manfredo Casado Villar secuestró a Cuitlahuac Villar, el hijo del embajador mexicano. Casado Villar había estado refugiado en la Embajada de México durante un año, pero no había logrado obtener el asilo político para viajar a este país. Secuestró al joven Cuitlahuac Villar, aparentemente para presionar al embajador mexicano y al Gobierno dominicano para que le otorgasen un salvoconducto para abandonar el país. Casado Villar solicitó a Polanco Brito; a Jottin Cury, rector de la UASD, y a los periodistas Radhamés Gómez Pepín, Silvio Herasme Peña y Rafael Herrera que formaran una comisión para mediar en la cuestión.

En esta tensa situación, Polanco Brito se ofreció para ocupar el lugar del niño, pero Casado Villar no aceptó esta oferta. El Gobierno dominicano no deseaba otorgarle un salvoconducto para abandonar el país, pues antes de refugiarse en la Embajada había sido juzgado por un delito y lo habían declarado culpable. Polanco Brito y la comisión mediadora trabajaron arduamente para hallar un país dispuesto a ofrecerle asilo político.

Francia se lo otorgó, pero él no liberó al niño hasta hallarse en el avión, listo para despegar. Le entregó el niño a Polanco Brito, y Radhamés Gómez Pepín lo acompañó a su destino final (Polanco Brito 1973b, 70). Una vez más, Polanco Brito y la comisión habían mediado para sacar a un secuestrador del país y, de alguna manera, le resolvieron un problema al Gobierno.

La mediación exitosa de Polanco Brito fue seguida por una lluvia de pedidos de los familiares de los prisioneros políticos y del Comité Permanente Pro-Libertad de los Presos Políticos para que la comisión organizara su salida del país. El Comité inició una campaña de ocupación de templos católicos como una manera de presionar a la Iglesia y al Gobierno para que aceleraran la libertad de los presos políticos. La

jerarquía estaba dividida en esta cuestión; algunos obispos permitían la ocupación de los templos de sus respectivas diócesis, mientras que otros se negaban a ello. En mayo de 1974, monseñor Roque Adames, de la diócesis de Santiago, dio su autorización para que los templos católicos fueran utilizados para este fin, pero monseñor Juan Flores, de la diócesis de La Vega, advirtió que llamaría a la policía si se ocupaban templos en su diócesis (Polanco Brito 1974a, 114-19). Consta públicamente que Polanco Brito se oponía a la ocupación de los templos por razones políticas.³²

Polanco Brito continuó mediando en conflictos políticos durante los años 1973 y 1974. Convocó repetidamente a la oposición y al presidente Balaguer para que se sentaran a la mesa del diálogo. La oposición política formó una coalición para participar en las elecciones presidenciales de 1974. Esta coalición, cuyo arco se extendía desde la izquierda a la derecha, fue llamada el Acuerdo de Santiago. Incluía al izquierdista MPD, al moderado PRD, al conservador PRSC y al derechista Partido Quisqueyano Demócrata (PQD), dirigido por el general Elías Wessin y Wessin, quien fue enviado al exilio por Balaguer en 1971, después de que el presidente lo halló culpable de la organización de una conspiración para derrocarlo.

Vale la pena destacar, no obstante, que en noviembre de 1973 Juan Bosch se había separado del PRD por razones políticas e ideológicas y más tarde fundó el Partido de la Liberación Dominicana (PLD). El PLD y varios partidos de izquierda se negaron a integrar la amplia alianza del Acuerdo de Santiago para participar en las elecciones de 1974, pues Balaguer no le permitía a la oposición llevar adelante la campaña electoral libremente.

³² Polanco Brito, por ejemplo, se había opuesto a la ocupación de la catedral de Santo Domingo en 1969, e incluso difundió una carta exhortando a la policía a que impidiera a los manifestantes ocupar los templos católicos con fines políticos. Los trabajadores en huelga de la empresa Metales Dominicanos habían ocupado la catedral de Santo Domingo y algunas de las pinturas fueron dañadas durante el hecho. Los trabajadores emitieron un comunicado explicando que agentes provocadores eran los responsables de esos actos, y ellos se oponían a esas conductas (Polanco Brito 1969, 22-23).

El Acuerdo de Santiago excluyó al PLD de Bosch y a otros pequeños partidos de izquierda, y el presidente Balaguer aprovechó las divisiones políticas de la oposición. Tropas del Ejército y agentes de la Policía Nacional participaron en la campaña electoral de Balaguer. Asistían a los actos, gritaban las consignas, agitaban las banderas partidarias y clamaban por la reelección del presidente. La campaña alcanzó niveles de violencia tales que el candidato del Acuerdo de Santiago, Silvestre Antonio Guzmán, no se atrevía a caminar por las calles o realizar actividades de campaña. Su compañero de fórmula, Elías Wessin y Wessin, no obtuvo la autorización para regresar al país para participar en la campaña. Estas fueron las circunstancias en las que el Acuerdo de Santiago decidió retirarse de la competencia electoral, apenas dos días antes de las elecciones del 16 de mayo de 1974.

Polanco Brito formó rápidamente otra comisión mediadora junto con los doctores Pedro Troncoso Sánchez y Rafael Herrera, ambos reconocidos ciudadanos notables. Se supone que deseaban asegurar la participación del Acuerdo de Santiago en el proceso electoral, pues de lo contrario no habría una voz opositora en el Congreso Nacional para equilibrar el poder del Ejecutivo. Después de muchas horas de discusión con la comisión mediadora, los líderes del Acuerdo presentaron las siguientes condiciones para participar en las elecciones:

1. Posponer la fecha de las elecciones de mañana, preferentemente hasta el 1.º de julio.
2. Permitirle al general Elías Wessin y Wessin, candidato a la vicepresidencia, regresar del exilio.
3. Libertad inmediata para los presos políticos.
4. Garantizar la condición apolítica de las Fuerzas Armadas y de la Policía Nacional.
5. Aplicar la ley electoral y el padrón electoral en sus formas originales y rechazar las últimas resoluciones de la Junta Central Electoral, pues eran contrarias al espíritu de la ley. (Polanco Brito 1974b, 191-94).

El presidente Balaguer estaba dispuesto a aceptar los puntos 3, 4 y 5, pero no mostraba interés en reprogramar la fecha de las elecciones, supuestamente porque esto violaría la Constitución. Estuvo de acuerdo en que el general Wessin y Wessin regresara al país si era elegido. A pesar de las concesiones de Balaguer, el Acuerdo se retiró del proceso electoral.

La dirigencia del Acuerdo criticó a la comisión mediadora por su insistencia en negociar. La comisión conocía las razones de los integrantes del Acuerdo para retirarse del proceso electoral el 14 de mayo. Saturnino Gil Morales, un dirigente del Acuerdo, dijo:

La comisión nos quitó el poco tiempo de que disponíamos para hacer llegar a conocimiento de nuestra militancia la abstención electoral resuelta por los partidos, evitando de ese modo lo que temíamos y lo que al fin ocurrió: que el Gobierno y los sectores e intereses decididos a retener el poder a cualquier precio usando los medios de comunicación de que disponen y clausurando los nuestros, llevaron más confusión a todo el país, creando la versión falsa de que habíamos aceptado las condiciones del Gobierno y que iríamos a las elecciones del día 16 de mayo (Polanco Brito 1974c, 218).

Polanco Brito y su comisión mediadora sostenían que veían más allá de los intereses inmediatos de un partido político en particular. Estaban convencidos de que la sociedad dominicana debía fortalecer sus instituciones democráticas y de que la abstención electoral no contribuía a este fin:

La comisión mediadora intentó buscar los medios y avenencias para que el Acuerdo de Santiago asistiera a las elecciones del pasado 16 de mayo. El proceso democrático exigía que se participara en la lid electoral, aun cuando no se cumplieran todas las condiciones que cada grupo exigía. Nos da la impresión de que se podía llegar a una negociación, cediendo cada parte algo de lo que consideraba suyo (Polanco Brito 1974d, 163).

Los intentos de la comisión mediadora para llegar a acuerdos de último momento entre la oposición, que ya había decidido retirarse del

proceso electoral, y el presidente, que deseaba retener el poder a cualquier costo, matizaban su función, que en otras circunstancias podría considerarse imparcial.

El papel de Polanco Brito se vio aún más comprometido poco tiempo después de las elecciones, cuando exhortó a los partidos políticos de la oposición a unirse al Gobierno. Polanco Brito todavía aguardaba esperanzas de que el Gobierno y la oposición hallaran una solución negociada a sus diferencias políticas. De hecho, expresó: «Personalmente, creo que, una vez que las elecciones hayan concluido, no importa en qué período de la historia dominicana se lleven a cabo, una vez que las diferencias políticas entre los partidos se diriman, cada dominicano debe estar preparado para ofrecer su talento, sus conocimientos y su experiencia a la sociedad» (Polanco Brito 1974e, 11-20). El Acuerdo de Santiago denunció a Polanco Brito por ejercer presiones sobre la oposición para que colaborara con el Gobierno. Oscar A. Robles Toledo, un prominente sacerdote, escribió el 4 de junio de 1974 una carta al *Listín Diario*, utilizando el seudónimo P. R. Thompson, en la que sostenía:

¿Cómo colaborar, en conciencia, con un régimen que se caracteriza por su espíritu partidista y que exige, a veces, la renuncia a las propias convicciones como precio para ocupar un cargo? Todavía sacuden el aire las palabras de monseñor y aún no cesa el estupor en los ánimos causado por la denuncia aparecida en la prensa del despido del Banco Central –entidad para tecnócratas, si los hay– de una decena de peritos porque, en uso de su derecho, se presentan como candidatos a puestos electivos por la oposición o manifestaban su simpatía por partidos adversos al régimen [...] Lo que quiero es que el gobierno, si aspira a obtener la colaboración de los mejores recursos humanos del país, como quiere monseñor Polanco, garantice con hechos fehacientes, con acuerdos inviolables, sus propias ofertas, comenzando por higienizar previamente su propia casa (Polanco Brito 1974e, 20).

La autonomía política de Polanco Brito respecto del presidente Balaguer parecía haber disminuido durante el verano de 1974. Sin em-

bargo, el 24 de septiembre de 1974, pronunció una homilía para honrar a la Virgen de las Mercedes, en la cual reafirmó su independencia política del presidente Balaguer. Miembros de su gabinete estuvieron presentes durante el sermón, en el que Polanco Brito cándidamente dijo: «Su Excelencia, tiene Ud. por delante un período de cuatro años de gobierno que van a ser los más duros, los más comprometidos, y en los que toda la nación espera ver consolidarse la obra emprendida hace ocho años. Voy a exponer como si fuera el pueblo dominicano hablándole a su presidente». Continuó diciendo:

Ud. ha proclamado la reforma agraria y la ha llevado con tesón, pero falta mucho por hacer. Pido a S.E. que en estos cuatro años ayude con todas sus fuerzas a estos campesinos para que puedan ser «más» dominicanos [...] Yo he recorrido casi todo el país en estos últimos años, y me ha sido posible contemplar el ingente esfuerzo que el Gobierno ha realizado a favor de las poblaciones del interior [...] Quiero felicitar a S.E., pero también deseo hacer llegar el clamor de muchos pueblos y ciudades, que piden una distribución más equitativa de los bienes nacionales [...]

Nuestras calles están mirando el deambular de miles de dominicanos sin trabajo. Son hombres y mujeres que no han tenido una oportunidad en la vida o que la han perdido. Necesitan también el esfuerzo del Gobierno y de las entidades privadas para romper una de las cadenas que más atrasan al país. Nuestra juventud necesita más escuelas, más deportes, mayor atención de los padres y maestros para formar al hombre dominicano del mañana. La gran fuente de riqueza dominicana la constituye el renglón azúcar [...] La solución a los problemas humanos que implica el cultivo y el corte de la caña, y la fabricación del azúcar, pueden llevarse gran parte de la actividad de un gobernante. Yo pido que se estudie el asunto... Hay que atender el problema humano de los trabajadores haitianos, que son nuestros hermanos y copartícipes de una parte de la isla que nos vio nacer.

Todos sabemos que hay «políticos presos» y «presos políticos» [...] Confieso humildemente que yo no sabría decir cuál sea el mejor camino a emprender para encontrar la mejor solución. Pero me atrevo a pedir a S.E. que se ejecute con rapidez lo que usted propuso al crear por Decreto una

comisión de cárceles [...] Le pido que acelere la revisión de los procesos a tantos presos desconocidos, a los cuales no se les pasa causa inmediata, porque son pobres hombres abandonados. Personalmente yo no creo que los así llamados presos políticos sean todos políticos, ni que cada uno de los que se proclaman a sí mismos presos políticos sean héroes por el simple hecho de autodenominarse perseguidos ideológico/político [...] No obstante, solicito que el Gobierno reabra estos casos para su revisión (Polanco Brito 1974f, 194).

En esta homilía, Polanco Brito aparece como la «voz de los que no vienen voz,» posición adoptada por otros arzobispos en Bolivia, El Salvador, Guatemala, Brasil, Chile y otros lugares. Le dice al presidente lo que muchos deseaban que escuchara en persona. Las críticas de Polanco Brito fueron elogiadas por la prensa, pero unos días después de su sermón, el 27 de septiembre de 1974, un grupo denominado Comando Revolucionario (CR) secuestró a varios diplomáticos en el Consulado de Venezuela y la escena política cambió por completo. Entre los secuestrados estaba Barbara Hutchinson, encargada de la Agencia de Información de los Estados Unidos en el país, quien fue capturada frente a sus oficinas y trasladada al Consulado venezolano.

La mantuvieron allí junto a Gregorio del Corral, cónsul de Venezuela; Aldemar Alvarado; sus secretarías, Dulce María y Abrosina Ares, y Santiago Fuente, un sacerdote español que se encontraba en el Consulado como traductor de Pablo Chan, un hombre de negocios taiwanés que estaba tramitando su visa para viajar a Venezuela. El CR exigió la liberación de 36 presos políticos, entre los que se incluía Plinio Matos Moquete. También exigieron un millón de dólares a cambio de los diplomáticos secuestrados. Radhamés Méndez Vargas, dirigente del CR, llamó a los medios periodísticos solicitando que Polanco Brito, Salvador Pittaluga Nivar, Rafael Herrera y Hugo Tolentino Dipp, rector de la UASD, formaran una comisión mediadora. Los dos últimos se hallaban fuera del país en ese momento, pero informaron que podrían regresar si fuera necesario para participar en la mediación. El CR decía tener a 23 revolucionarios fuertemente armados preparados para dar

su vida y amenazaba con volar el Consulado si la policía los atacaba (Polanco Brito 1974g, 164-86).

A diferencia del secuestro de Crowley, el secuestro en el Consulado venezolano tuvo una duración de 13 días y la prensa nacional e internacional le dio una amplia cobertura. Asimismo existía peligro para aquellos involucrados en las negociaciones. Quizás debido al peligro, el intento mediador de Polanco Brito fue interrumpido abruptamente, pero él fue quien comenzó este proceso. En un diario personal que cubre estos días, Polanco Brito escribió que el 30 de septiembre habló con Méndez Vargas en el Consulado y trató de persuadirlo de que aceptara las garantías del Gobierno para respetar las vidas de las víctimas secuestradas y brindar atención médica a uno de los captores heridos si ellos se entregaban. Pero Méndez Vargas rechazó la oferta, afirmando que las demandas no eran negociables. Cuando Polanco Brito fue nuevamente al Consulado, trató de convencer a Méndez Vargas de que liberara a las tres mujeres y le permitiera llevar a su compañero herido a las Embajadas de los Estados Unidos, España o México. Esta oferta también fue rechazada. Más tarde, ese día, el embajador estadounidense Robert Hurwitch le informó a Polanco Brito que ya no se autorizaría el ingreso de alimentos al Consulado. Polanco Brito temía que la policía tomara el edificio por asalto, pero Hurwitch le aseguró que el presidente Balaguer había jurado que esto no sucedería. Además, le prometió llamarlo más tarde, y lo hizo (Polanco Brito 1974g, 221-26).

Los embajadores de los Estados Unidos y de España y el responsable de negocios de Venezuela se hicieron cargo del suministro de alimentos y de las negociaciones con los secuestradores. El 5 de octubre, Méndez Vargas se reunió con los diplomáticos fuera del Consulado para discutir las demandas del Comando Revolucionario. A estas alturas, Méndez Vargas había reducido significativamente sus demandas y aceptado la reducción a 10 del número de prisioneros a liberar, además de salvoconductos a Perú o México. El presidente Balaguer aceptó otorgar a los secuestradores un salvoconducto, pero no liberó a ningún preso político. Perú y México no aceptaron brindarles asilo político, aunque sí lo hizo Panamá. Los secuestradores dejaron la República Dominicana

(solos) hacia Panamá el 10 de octubre de 1974 (Polanco Brito 1974g, 128-86).

A pesar del reconocimiento que recibió Polanco Brito como un excelente mediador de parte del Gobierno y la oposición, la nunciatura apostólica anunció el 5 de diciembre de 1975 que el Vaticano lo había designado para relevar a monseñor Félix Pepén, de la diócesis de La Altagracia, como arzobispo-obispo. Este anuncio llegó como una gran sorpresa y la prensa nacional especuló que la Gulf & Western y otros grandes terratenientes habían ejercido presión sobre la jerarquía católica para lograr la renuncia de monseñor Pepén. Sin embargo, fue el propio Pepén quien relató a los medios periodísticos que había renunciado por motivos de salud y que había aceptado ser transferido a la arquidiócesis de Santo Domingo como obispo auxiliar de Beras Rojas. En sus memorias, Pepén narra:

Alrededor de mi renuncia voluntaria, personal y hecha en conciencia se tejieron, entonces y aun después, diversas especulaciones. Que si fue forzada por las presiones de sectores económicos o políticos supuestamente resentidos de la pastoral social de la Diócesis de la Altagracia y de su obispo y del mínimo proceso de liberación humana que envolvía. Que si fue resultado de la presión del latifundio, u objeto de una transacción económica, se llegó a decir. Nada de esto es cierto (Pepén 2003, 181).

La referencia de Pepén a una «transacción económica» se relaciona con un rumor, de amplia circulación en ámbitos bien informados, sobre una donación de azúcar de la Gulf & Western al Vaticano para que este, a su vez, lo enviara al pueblo palestino. La transacción económica consistía en «el intercambio de un obispo por azúcar», lo que significaba obtener su renuncia al cargo de obispo de la diócesis de La Altagracia.

Igualmente, existían muchas especulaciones en cuanto a la designación de Polanco Brito en la diócesis de La Altagracia. Muchos percibían a Polanco Brito como un clérigo conservador que presionaba a la oposición política para la aceptación de compromisos con el presidente

Balaguer. Presuntamente, la Gulf & Western y los terratenientes nacionales deseaban que Polanco Brito fuera a La Altagracia a poner la situación bajo control. Pero, contrariamente a lo esperado, cuando fue a trabajar a la diócesis de La Altagracia, continuó la línea de trabajo de monseñor Pepén, quien se identificaba con los problemas y la lucha de los campesinos sin tierra de la región. Polanco Brito apuntaló las actividades de los sacerdotes que brindaban su consejo a los campesinos sin tierra, considerados agitadores por los terratenientes de la región, y exhortó al Gobierno a profundizar la reforma agraria. Pese a estas iniciativas, Polanco Brito no siguió el camino de Pepén y finalmente se adaptó al *statu quo*. En cualquier caso, su transferencia a la diócesis de La Altagracia redujo su papel a nivel nacional como mediador y lentamente lo relegó a cuestiones regionales (Polanco Brito 1975, 81-105; 1976, 73-81). Sin embargo, las tensiones políticas no desaparecieron y se podían apreciar, incluso, dentro de la misma Iglesia, donde aunque débilmente, se venía desarrollando la Iglesia popular con una visión eclesial alternativa.

El papel de la Iglesia popular

Esta sección examina dos aspectos de la Iglesia popular. La primera parte está dedicada a la Iglesia popular como un movimiento que persigue la promoción del desarrollo humano y la denuncia de la injusticia social y de las violaciones de los derechos humanos. El segundo segmento se concentra en el desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB). A pesar de su tamaño relativamente pequeño, la Iglesia popular dominicana tuvo un papel de importancia, poniendo de manifiesto que la Iglesia no es una institución monolítica, sino que alberga diversas visiones eclesiológicas.

Un enfoque distinto de la vida y la política

La Iglesia popular es una perspectiva alternativa a la de la Iglesia oficial en su visión de las cuestiones sociales. Los sacerdotes y monjas que trabajaron en los programas de bienestar social de la Iglesia

enfrentaron directamente problemas sociales y no tuvieron otra opción que convenirse en críticos activos de las políticas del Gobierno. Como en Bolivia y Centroamérica, la mayoría de los dirigentes de la Iglesia popular dominicana eran sacerdotes extranjeros pertenecientes a órdenes religiosas. Por ejemplo, el padre Lucas Lafleur, MSC, canadiense, que fundó en 1970 el Plan Nagua, en la norteña región del Cibao, una organización no gubernamental que operaba en la ciudad de Nagua. Este plan consistía en una serie de proyectos cuyos objetivos eran ayudar a los campesinos en el transporte de su producción al mercado, reconstruir caminos, realizar campañas sanitarias, construir letrinas y asistir a la Federación Dominicana de Cooperativas.

Los terratenientes de la región se oponían a las actividades del padre Lafleur, quien respaldaba las reclamaciones de tierras realizadas por los campesinos. Algunas de las manifestaciones de los campesinos se volvieron violentas y, por lo menos en una ocasión, campesinos furiosos ocuparon el templo de la parroquia, a pesar de las objeciones del padre Lafleur. La policía intervino, arrestó a los manifestantes y amenazó a Lafleur, acusándolo de ser comunista. En estas circunstancias, el Plan Nagua ofrecía asistencia, con la participación de abogados progresistas, para liberar a los campesinos de la cárcel. El padre Lafleur también visitaba a los campesinos y utilizaba sus contactos con los comandantes locales de la policía para liberarlos, pero no siempre lo logró, pues la gobernadora de la provincia pensaba que era comunista (entrevista con el padre Lafleur, 13 de junio del 2000).

Varias parroquias administradas por sacerdotes jesuitas fueron también blanco de acciones hostiles. En Loma de Cabrera, ubicada en las cercanías de Dajabón, en la frontera norte con Haití, el padre Ramón Dubert, s. j., inició un nuevo estilo de identificación con la comunidad parroquial. Cuando llegó a Loma de Cabrera (1966-1974), la zona estaba desbordada por distintos problemas. Por ejemplo, en la comunidad de El Pino vivían bajo la amenaza constante de bandas paramilitares y la represión desatada contra los cultivadores de maní, quienes exigían precios más altos para su producción. Además, cuando el padre Dubert arribó a la zona en julio de 1969, el destacado líder agrario Henry Se-

garra Santos «desapareció» mientras estaba bajo arresto en el fuerte militar de Dajabón. A pesar de que el padre Dubert solo se limitó a escuchar las demandas de los campesinos, eso fue suficiente para que la policía le hiciera un expediente donde lo acusaba de alborotar a éstos para que ocuparan las tierras de Alfonso Mera, un importante terrateniente de la región (Sáez 1990, 168-69).

En la parroquia de Dajabón, el padre Ernesto Martín Fusté, s. j., supo que el comandante militar regional, el coronel José Demetrio Almonte Mayer, quien se definía como un católico devoto que asistía a misa regularmente todos los domingos, estaba involucrado en la tortura de prisioneros. El padre Fusté se dirigió en varias ocasiones al despacho de Almonte Mayer, pero este nunca estaba disponible para atenderlo. Después de conocer la reputación del coronel Almonte Mayer como agente de la represión, el padre Eladio Pastor, s. j., dijo que él, en buena conciencia, no podía darle la santa comunión. Este hecho se convirtió en una cuestión pública, con personas manifestándose frente al templo, portando carteles que decían: «No comunión al coronel Almonte Mayer». El conflicto entre Almonte Mayer y los jesuitas no se limitaba a la cuestión de la santa comunión, sino también al hecho que las autoridades locales estaban interesadas en quitarles a los jesuitas el Colegio Agrícola San Ignacio de Loyola, una escuela técnica que ellos habían fundado y administrado por más de tres décadas. Al final, los jesuitas se vieron obligados a darle la comunión al coronel Almonte Mayer y el padre Fusté debió abandonar Dajabón (Sáez 1990, 170-73).

Un caso más dramático fue el del padre Sergio Figueredo, s. j., a quien no se le autorizó regresar al país después de una breve estadía en Puerto Rico. El padre Figueredo era una figura conocida en Santo Domingo debido a sus artículos críticos publicados en diarios y revistas y sus apariciones en televisión. Junto con Figueredo, el padre Gratiniano Varona, OP, tampoco recibió autorización para regresar al país. Ambos sacerdotes estaban muy involucrados en cuestiones políticas. Figueredo trabajaba en Santo Domingo, donde criticaba las políticas sociales del Gobierno y las violaciones de los derechos humanos. Varona realizaba su actividad pastoral en la provincia de Higüey, al este del país, donde

respaldaba a los campesinos sin tierra que ocupaban terrenos sin labrar como un medio para presionar al Gobierno para que ejecutase la reforma agraria en la región.

Como resultado de estas acciones gubernamentales, 18 organizaciones religiosas protestaron y emitieron una declaración conjunta criticando la represión contra los sacerdotes extranjeros. También exhortaron al Gobierno a poner fin a la represión contra el pueblo y la Iglesia. Estas organizaciones ejercieron presiones sobre los obispos que se identificaban con la orientación modernizante de pastoral social dentro de la CED para que gestionaran ante el presidente Balaguer el permiso para que los sacerdotes regresaran al país. Posteriormente, la jerarquía así lo hizo (Ruiz Bergés 1987, 69). Sin embargo, ni Varona ni Figueredo pudieron continuar realizando su trabajo social.

El programa de televisión de Figueredo fue suspendido a su regreso durante tres meses, a consecuencia de las presiones de grupos de empresarios, molestos con sus críticas. Después de consultar con la CED, monseñor Polanco Brito recomendó que los jesuitas transfirieran a Figueredo a otro país, lo que sugiere que la jerarquía eclesiástica también se sentía incómoda frente a sus posturas públicas. Aparentemente, Figueredo tampoco contaba con el respaldo necesario dentro de la comunidad jesuita: por lo tanto, se dirigió a Chile a finalizar sus estudios. Monseñor Luciano Storeno, el nuncio, estuvo de acuerdo con la postura de Polanco Brito, declarando: «Lo mejor para todos sería que se quedase en Chile, donde las condiciones que va presentando el Gobierno parecen, según él, las mejores» (Sáez 1990, 131-32). En una ruptura sin precedentes con su pasado reciente, el padre Varona aceptó su nombramiento en 1970 como teniente primero del Ejército Nacional, sugiriendo que él habría aceptado acciones disciplinarias recomendadas por altas autoridades de la Iglesia.

La presión de los sacerdotes continuó en los años setenta, a través de cartas, protestas y, en algunos casos, permitiendo la ocupación de las iglesias. Por ejemplo, el 24 de febrero de 1970, 47 sacerdotes de la arquidiócesis de Santo Domingo firmaron un documento en el que decían: «En el país existe un estado de violencia y excitación política

que todos estamos obligados a evitar». Asimismo, dijeron que no iban «a hablar, ni escribir, ni aconsejar con respecto al derecho que tienen los ciudadanos a expresar su posición política en las próximas elecciones». Agregaron que ellos no iban a «decir misas, ni dar bendiciones, que puedan interpretarse que tienen un sentido político» (Ruiz Bergés 1987, 76). Monseñor Beras Rojas expresó que el documento firmado por los sacerdotes no reflejaba la posición de la CED. De ese modo, la jerarquía evitó cualquier asociación con sacerdotes disidentes o grupos que deseaban alejar a la Iglesia de la estructura de poder establecida. La jerarquía tenía presente que este grupo de sacerdotes era relativamente pequeño y que estaban localizados en su mayoría en la arquidiócesis de Santo Domingo.

La Iglesia popular no se limitaba a sacerdotes que denunciaban la opresión política. También incluía a laicos que habían participado en el PRSC o en otras organizaciones católicas. En 1969, después de reflexionar sobre las conclusiones de Medellín, un grupo de clérigos y laicos emitió un documento que hacía un llamado para la creación del Movimiento de Cristianos Comprometidos (MCC). Este grupo era el equivalente dominicano del movimiento Cristianos por el Socialismo, de Chile, del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, de Argentina, y de la Oficina Nacional de Información Social, de Perú. Entre otras cosas, el MCC exigía la terminación del concordato, la destitución de los capellanes militares, el rechazo a las bendiciones en ceremonias auspiciadas por el Estado, detener las colectas de dinero para construir templos monumentales, el incremento de la participación de los laicos en las decisiones de la Iglesia, la revaluación del papel de las escuelas católicas y la elaboración de una catequesis que propiciara el compromiso cristiano (Wipfler 1980, 275). Este grupo, sin embargo, no tenía mucha influencia sobre la jerarquía dominicana.

Las monjas también tuvieron un papel importante en la respuesta brindada al régimen opresivo de Balaguer. Por ejemplo, la radicalización de las hermanas dominicas de Adrian no se limitaba a su ayuda a los heridos en la guerra de 1965. En 1973, la congregación tomó la decisión de donar la institución educativa Hermanas del Colegio de

Santo Domingo, un colegio de élite, a la arquidiócesis de Santo Domingo. Las hermanas se preguntaron si las religiosas que enseñaban en el colegio podían, al mismo tiempo, servir y responder a las necesidades producto de la pobreza y la injusticia social a la que se veían sometidos los pobres y oprimidos en Santo Domingo. De hecho, emplearon a una firma consultora colombiana para realizar un profundo estudio de su misión educativa, para obtener de este modo la información necesaria para tomar una decisión. Las hermanas cuestionaban los motivos de los padres y los alumnos provenientes de las clases medias y altas. ¿Elegían ellos este colegio por su prestigio o estaban preocupados por la justicia social? Después de un prolongado diálogo respecto de su imposibilidad de transformar a los jóvenes de las clases medias y altas en cristianos comprometidos y agentes sociales del cambio, las hermanas dominicas de Adrian decidieron proceder a la donación del colegio a la arquidiócesis como una manera de ayudar al pueblo dominicano. Unos pocos años más tarde, las hermanas abandonaron su residencia para trabajar en las comunidades de mayor pobreza (Ruiz Bergés 2001, 30).

Otro de los casos de importancia fue el de las Hijas de la Caridad, que residían en el hospital de San Francisco de Macorís, una ciudad situada en el valle del Cibao, en el norte del país. En 1971, cuando comenzaron a evaluar su trabajo con la comunidad, tenían el control completo del hospital. Concluyeron que debían dejar la institución e integrarse a la comunidad, en la creencia de que si deseaban trabajar en condiciones de equidad y pobreza, «tenían que volver a la fuente» y ser fieles a su llamado. Expresaron que «sentíamos que no se podía ser siervas desde estructuras de poder, que no era suficiente trabajar para los pobres, sino que era necesario vivir entre, con y como ellos en lo posible» (Ruiz Bergés 2001, 55).

Un caso similar fue el de las Hermanas de la Caridad del Cardenal Sancha. Estas decidieron trabajar en Gualey, un barrio ubicado en las cercanías de Guachupita y Los Guandules, donde también se habían establecido los jesuitas. Estas hermanas también se dirigieron al campo a colaborar con el trabajo pastoral en las zonas rurales. Fundaron casas apostólicas en Jánico (1970), cerca de Santiago, en el norte del Cibao,

y en Enriquillo (1971), en la región sur del país. Como sucedía con los sacerdotes, el número de monjas que participaban en la Iglesia popular era relativamente pequeño.

La experiencia tanto de sacerdotes como de monjas durante los 12 años de Balaguer demuestra que el movimiento de la Iglesia popular dominicana dentro de la Iglesia refleja la realidad más amplia de la Iglesia latinoamericana. Las fuerzas de seguridad de Balaguer no asesinaron sacerdotes o monjas, pero las amenazas de muerte y las deportaciones eran constantes. Al igual que en Bolivia y Centroamérica, la Iglesia popular «trajo aire fresco» a la Iglesia y le demostró al pueblo que ésta podía asociarse con los desposeídos. Sin embargo, el movimiento de la Iglesia popular dominicana fue incapaz de construir una red dentro del laicado y, por lo tanto, no tuvo gran influencia sobre la jerarquía.

A diferencia de Bolivia o Guatemala, donde una cantidad de obispos apoyó a la Iglesia popular, la dominicana no contaba con un obispo dedicado que la respaldara y hablara en su defensa en la CED. Monseñor Pepén, de La Altagracia, y Roque Adames, de Santiago, expresaron su respaldo a sus sacerdotes, pero no lo hicieron así con la Iglesia popular. El caso dominicano se asemeja al de Nicaragua, donde solo monseñor Octavio José Calderón y Padilla (1947-1970) dio su respaldo a los CEB; o el de El Salvador, con monseñor Luis Chávez y González (1938-1977) y, posteriormente, con monseñor Oscar Arnulfo Romero (1977-1980) y Arturo Rivera y Damas (1983-1994).

El padre Sergio Figueredo, s. j., lamentó que cualquier respaldo de la jerarquía recibido por la Iglesia popular no se hubiera extendido en el tiempo. En 1970, fue perceptivo cuando describió cómo el movimiento de la Iglesia popular entró en crisis:

En realidad, hay que reconocer que el año de 1969 fue el AÑO CUMBRE de la Iglesia Dominicana en su relación con el PUEBLO. Pero llega el año de 1970 y de pronto, inesperadamente, aquella débil, pero existente, línea de progreso y compromiso, a la que se apuntó en nuestra Iglesia a partir de la revolución de abril de 1965, y donde la figura del Nuncio Clarizio jugó realmente un papel de primera importancia, se torna bruscamente en una

ACTITUD de creciente INDIFERENCIA con respecto a los problemas humanos que afligen al Pueblo Dominicano, y de progresivo acercamiento hacia los sectores dominantes del poder político, económico y militar, precisamente en un momento de profunda crisis nacional, que exigía de la Iglesia una firme, decidida y vigorosa defensa de los DERECHOS HUMANOS. Este no es el momento de analizar detenidamente las causas concretas que han producido esa lamentable regresión de la Iglesia Dominicana. Basta consignar que, a partir de los primeros meses de 1970, la imagen que nuestra Iglesia está proyectando al Pueblo es la de una Comunidad cada vez más ausente de la realidad nacional, estrechamente, y sobre todo, utilizada hábilmente por sectores de escasa conciencia social, que sienten satisfacción de «haber conquistado nuevamente a su Antigua aliada [...]» (Figueredo 1971, 12).

Pese a la falta de respaldo de la jerarquía, la Iglesia popular ofreció una voz alternativa a la de la Iglesia oficial en la década de los setenta. Siendo estudiante del liceo secundario, vi a los sacerdotes trabajar con la juventud en Licey al Medio, Santiago; vi cómo fortalecieron sus lazos con las organizaciones juveniles y cómo estaban incluso dispuestos a arriesgar sus vidas rescatando a estudiantes perseguidos por la policía. De manera similar, los Hermanos de La Salle y muchos integrantes de órdenes religiosas y sacerdotes diocesanos dejaron un legado duradero entre la juventud y le dieron una buena formación. En suma, la Iglesia popular inauguró un estilo diferente de relación con la sociedad y la política, que le permite a toda la Iglesia realzar su legitimidad y credibilidad.

Las comunidades eclesiales de base

La Iglesia popular como movimiento de protesta es solo una parte de la historia del movimiento de liberación en la Iglesia. La segunda parte consiste en el desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB). Frei Betto, el destacado teólogo brasileño, definió estas comunidades como:

[...] pequeños grupos, organizados alrededor de una parroquia (urbana) o capilla (rural) e iniciados por laicos, sacerdotes u obispos. Éstas son co-

comunidades porque reúnen a personas de la misma fe, pertenecen a la misma Iglesia y viven en la misma región. Motivadas por su fe, estas personas viven juntas y discuten cuestiones relacionadas con su propia subsistencia tales como vivienda, lucha por mejores condiciones de vida, deseos y esperanza de liberación. Son eclesiológicas porque pertenecen a la Iglesia como el núcleo básico de comunidades de fe. Personas que trabajan con sus manos integran estas comunidades y esto es lo que las hace comunidades de base (clases populares) (Betto n. d., 10).

Las CEB no deben ser confundidas con las organizaciones populares que son autónomas de la Iglesia y cuyos objetivos son por completo laicos. Las CEB son una manera especial de vivir la fe cristiana en la vida laica; esto es, son personas reunidas fraternalmente y guiadas por la palabra de Dios. Si las CEB son confundidas con organizaciones populares, perderán su identificación eclesiológica. Eran un nuevo tipo de organización formada por personas que tenían una nueva concepción del mundo y de la vida. Sostenían que vivían el Evangelio de acuerdo a las perspectivas del Concilio Vaticano II y proponían un nuevo estilo de Iglesia que no estaba asociada con las autoridades civiles.

Estas comunidades reconocían que debían hacer una contribución a la sociedad a través de una crítica constructiva a las autoridades civiles, proponiendo el diálogo como un método para la resolución de las demandas urgentes que afectaban a los habitantes pobres de los sectores urbanos y rurales. Por lo tanto, era fundamental para las CEB trabajar con otros en la comunidad en la búsqueda de soluciones a los problemas públicos. A diferencia de los conservadores o modernizadores, que estaban fuertemente ligados a las autoridades civiles, el nuevo estilo propuesto por las CEB exigía que el Estado cumpliera con sus deberes y que la Iglesia se convirtiera en «la voz de los que no tienen voz». Las CEB proponían la participación de hombres y mujeres laicos en el proceso de toma de decisiones de la Iglesia.

Lo novedoso del enfoque de las CEB atrajo la atención de sacerdotes y monjas, como también la de hombres y mujeres del laicado católico en América Latina. El éxito de las CEB dependía del apoyo

que recibieran de los obispos. Las conferencias episcopales apoyaron el surgimiento de las CEB por toda América Latina, pero el desarrollo real de las comunidades variaba dependiendo del compromiso de los obispos nacionales. Los obispos que se identificaban con la Iglesia popular apoyaban las CEB con entusiasmo. Entre los principales apoyos de las CEB en América Latina se contaban Helder Camara en Recife, Brasil; Mendes Arceo en Cuernavaca, México; Samuel Ruiz en Chiapas, México; Jorge Manrique en La Paz, Bolivia; y Oscar Romero en San Salvador, El Salvador.

El experimento de las CEB en la República Dominicana comenzó en los primeros años de la década de los setenta, cuando un grupo de sacerdotes jesuitas decidieron trasladarse a Guachupita, un barrio pobre de la zona norte de Santo Domingo. Antes de su traslado, el grupo de cinco sacerdotes (los padres Tomás Marrero, José Fernández Olmo, Jaime González Vallejo, Benjamín González Buelta y Jorge Cela) fue, en 1971, al Instituto Lumen Vitae, en Bélgica, donde realizaron estudios durante un año. El Instituto Lumen Vitae es un centro educativo internacional que brinda una preparación especial a los misioneros que desean trabajar en América Latina, África y otros lugares del mundo. Muchos de los profesores que enseñaban en el instituto en aquel entonces habían estado en el Concilio Vaticano II y eran defensores de la emergente teología de la liberación.

La preparación de los sacerdotes consistía en el diseño de un proyecto de inserción en una comunidad pobre urbana en Santo Domingo. El padre Tomás Marrero recuerda que escribieron cientos de cuartillas, pero el proyecto consistía básicamente en la inexistencia de un proyecto escrito, pues este en realidad debería ser desarrollado en el seno de la comunidad. «Las personas de la comunidad debían decirnos cómo podríamos insertar la administración de la Iglesia en su barrio» (entrevista con el padre Marrero, 10 de julio del 2001). Los sacerdotes regresaron a Santo Domingo y, el 12 de octubre de 1972, se trasladaron a Guachupita, donde habían alquilado un apartamento en un edificio construido por el Gobierno. Diez años más tarde, el padre Benjamín González Buelta recordó:

Para nosotros, la inserción tenía mucho de exigencia material, que hiciera comprensible y real la solidaridad con la causa. En algunas cosas éramos hasta más pobres que la gente. Revisábamos cada uno de nuestros pasos, y analizábamos cada peso que gastábamos. Nos sometíamos a una reeducación en todo. Hasta quisimos aprender a divertirnos como los pobres» (González Buelta citado en Sáez 1990, 187-88).

Las experiencias de los sacerdotes demuestran que eran integrantes de la clase media que decidieron vivir y trabajar con los pobres, y deseaban desarrollar comunidades de base significativas. El padre Jorge Cela reconoció esto cuando habló de su experiencia de vida en Guachupita: «No somos dominicanos... conocemos solamente una élite dominicana, poseemos una cultura internacional, adquirida durante la formación... y nuestra orientación debe ser hacia el pueblo, no a una élite cerrada de cultura universal» (Cela citado en Sáez 1990, 185).

Si recordamos el contexto político en el cual los sacerdotes jesuitas se estaban insertando en Guachupita –la campaña represiva de Balaguer contra aquellos que cuestionaban sus tácticas políticas estaba en auge– la suya no era una tarea fácil. Ellos eran extranjeros y la gente misma comenzaba a preguntarse qué hacían esos blancos en un barrio pobre. Luego se dieron cuenta de que la policía secreta estaba vigilando sus actividades, y el partido político oficial, el Partido Reformista, los acusó de izquierdistas.

A pesar de estos y otros problemas, continuaron su trabajo, y de 1974 a 1978 este grupo experimentó un modesto crecimiento cuando nuevos sacerdotes y religiosas se les unieron. Durante este tiempo, tenían una organización que contaba con cinco parroquias y habían desarrollado métodos de trabajo en los cuales los laicos participaban activamente. Miembros de la CEB se reunían y trabajaban con los sacerdotes, debatían el Evangelio y qué preguntas querían hacer en la misa de los domingos.

Lentamente, las personas comenzaron a cumplir más y mayores responsabilidades en la parroquia y se desarrollaron auténticas comunidades. Este compromiso no se limitaba solamente a vivir una vida

cristiana (es decir, poseer una fe sólida, asistir a misa los domingos, comulgar). La vida como parte de una CEB también exigía un grado de compromiso para ayudar a los demás. Las CEB elevaban el nivel de conciencia social de las personas, lo que las llevaba a interesarse en cuestiones públicas, tales como exigirles a las autoridades civiles que repararan las escuelas y que compraran pupitres para los alumnos. Éste fue el caso de la escuela de Jobo Bonito, en Guachupita, donde el padre Marrero era el director. Los padres se dirigieron al Ministerio de Educación y a la presidencia para exigir la entrega de pupitres, pizarrones y resmas de papel, entre otras cosas (entrevista con el padre Marrero, 10 de julio del 2001).

Los jesuitas sentaron las bases para el desarrollo de las CEB en Santo Domingo y crearon equipos de trabajo, *equipos comunitarios* cuya acción pastoral se extendió más allá del «bienestarismo» y los sacramentos. Hacia el final de la década de los setenta, contaban con 20 grupos comunitarios que desarrollaban sus tareas, conducidos por animadores cuyo objetivo era unir la Palabra de Dios con la realidad en la que vivían (Sáez 1990, 190). En el transcurso de las décadas de 1970 y 1980, ni el Gobierno ni la jerarquía católica se sentían cómodos con el trabajo comunitario de las CEB. La mayor parte de los obispos percibían que estas trabajaban con organizaciones políticas de izquierda. De cualquier modo, las CEB comenzaron a tender puentes hacia los pobres de los barrios y, por lo tanto, fortalecieron las dimensiones tanto espiritual como humana de la misión de la Iglesia. La experiencia se limitó a los barrios de la zona norte de Santo Domingo, pero la red de las CEB se extendió más tarde a otros barrios de la ciudad de Santo Domingo y, de una manera más limitada, a otros sitios del país.

CONCLUSIONES

La derrota impuesta a la revolución de 1965 por las fuerzas armadas estadounidenses y la restauración de los rasgos autoritarios del Estado dominicano por parte del régimen de Balaguer proporcionaron el marco para la reinserción plena de la Iglesia católica en la sociedad y

política dominicanas. El régimen de Balaguer es el factor fundamental que diferencia a la República Dominicana de Bolivia y Centroamérica. Con la ayuda de los Estados Unidos, Balaguer pudo consolidar un régimen autoritario que mantuvo a la oposición socialdemócrata marginada y controlada durante 12 años; asimismo, aplastó a los restantes grupos de izquierda. Vale la pena recordar que en Bolivia ni los militares ni los nacionalistas pudieron colocar a la izquierda revolucionaria bajo su dominio. Del mismo modo, en Nicaragua, los sandinistas detentaron el poder por 10 años y, durante un tiempo, constituyeron una formidable oposición política. En El Salvador, el FMLN negoció una solución pacífica a la guerra civil y se convirtió en uno de los principales partidos políticos social-demócratas, que se identifica todavía con la izquierda. Asimismo, en Guatemala, la guerrilla revolucionaria conducidas por la URNG negoció una solución a la guerra civil y se integró a las prácticas políticas.

En todos estos casos, los revolucionarios dejaron un legado de luchas y de adquisiciones políticas que no podemos hallar en la República Dominicana; esto explica por qué la Iglesia popular dominicana no fue viable, como en Bolivia y en Centroamérica. Esto también explica por qué la jerarquía católica dominicana pudo ignorar a la Iglesia popular y reincorporarse en la sociedad burguesa. Pese a esta falta de reconocimiento, la Iglesia popular dominicana y las CEB ofrecieron un enfoque alternativo a la sociedad y la política.

Al igual que sus pares de Bolivia y Centroamérica, la Iglesia dominicana comenzó su reintegración a la sociedad como un mediador político. En los primeros años de su reincorporación, la Iglesia dominicana se asemejaba a la de Nicaragua en los años del sandinismo en el poder. Como los funcionarios de la Iglesia nicaragüense, la jerarquía dominicana se identificaba con la élite del poder; por lo tanto, no podía ni siquiera cumplir la función de mediador. Fue el nuncio papal Emanuele Clarizio quien tomó para sí la tarea de mediar durante la revolución de 1965. Solo después del retiro de parte del clero preconiliar y la designación de nuevos obispos, Polanco Brito, finalmente, pudo convertirse en un mediador de conflictos políticos.

Las mediaciones de Clarizio y Polanco Brito legitimaron la reincorporación de la Iglesia a la sociedad dominicana y la política, pero a expensas de haber colaborado con la consolidación del Estado autoritario. Muchos reconocieron que Clarizio fue un gran diplomático y un «amigo del pueblo» que estaba preocupado por las cuestiones referidas a la justicia social, pero los «constitucionalistas» no podían sino verlo como parte del orden establecido que perseguía su derrota. Polanco Brito obtuvo un amplio reconocimiento nacional debido a sus mediaciones en el secuestro de diplomáticos internacionales y las posteriores negociaciones para la liberación y el exilio de prisioneros políticos. A pesar de ello, sus acciones bien intencionadas fortalecieron significativamente el régimen represivo de Balaguer. En cualquier caso, Clarizio y Polanco Brito tendieron las bases para que la Iglesia se convirtiera por excelencia en la mediadora de la sociedad dominicana.

Capítulo IV

EL MEDIADOR POR EXCELENCIA

La transición a la democracia y las transformaciones socioeconómicas ocurridas en América Latina en la década de 1980 proporcionaron el marco para la participación de la Iglesia en los procesos de mediación política. Este fue un punto de inflexión que modificó a todos los sujetos políticos, particularmente en su manera de relacionarse con el Estado. La Iglesia católica, al igual que otros sujetos sociales y políticos de la región, debió enfrentar desafíos formidables mientras perseguía la redefinición de su papel y protagonismo político. En este capítulo se analiza la reincorporación de la Iglesia a la sociedad dominicana en el contexto de la transición a la democracia y los cambios económicos. En un período plagado de conflictos políticos y sociales, la Iglesia profundizó su compromiso con la mediación política y consolidó sus relaciones con el Estado.

Este capítulo se compone de cuatro secciones. La primera examina brevemente la transición dominicana a la democracia y el proceso de transformación socioeconómica para mostrar el contexto en el cual la Iglesia lleva adelante sus funciones. La segunda coloca el énfasis en la expansión institucional de la Iglesia y en cómo esta le permite tener una presencia más destacada en la sociedad. La tercera considera el financiamiento público y la Iglesia: en ella se demuestra que a través del

período de transición a la democracia, sin importar qué partido político estuviera en el poder, la Iglesia recibió financiación del Estado. La sección final retorna a la cuestión de la mediación y examina el papel de la Iglesia en el Diálogo Tripartito y las elecciones de 1986 y 1994. Se argumenta que la fragilidad de la democracia dominicana, la transformación socioeconómica de los años ochenta y las amenazas desde abajo hacen posible la reinserción de la Iglesia como la mediadora por excelencia en las corrientes dominantes en la política y sociedad dominicanas.³³

LA TRANSICIÓN DOMINICANA A LA DEMOCRACIA

El tipo de régimen que surgió de la transición dominicana fue el de una democracia delegativa.

Este tipo de democracia, descansa sobre la premisa de que gane quien gane las elecciones a la presidencia, al vencedor le asiste el derecho de gobernar como lo considere apropiado, constreñido solo por los crudos hechos de la realidad, en lo que se refiere a las relaciones de poder existentes, y por un período constitucional limitado. El presidente constituye la corporización de la nación y su custodio más importante y el que define sus intereses. Las políticas de su Gobierno no tienen por qué asemejarse a las promesas de campaña –¿acaso no ha recibido autorización el presidente para gobernar como lo crea mejor?– (O'Donnell 1994, 59-60).

³³ Este capítulo utiliza información suministrada por una serie de personas a las que entrevisté: Antonio Camilo González, obispo, diócesis de La Vega; Nicanor Peña, obispo, diócesis de Puerto Plata; Rafael Felipe, obispo, diócesis de Barahona; Ramón Benito de la Rosa Carpio, obispo, diócesis de La Altagracia; Francisco Osoria, obispo, diócesis de San Pedro de Macorís; José Grullón, obispo, diócesis de San Juan de la Maguana; Jesús María Moya, obispo, diócesis de San Francisco de Macorís; Tomás Jerónimo Abreu, obispo, diócesis de Mao-Montecristi; Freddy Bretón, obispo, diócesis de Baní; Juan Antonio Flores Santana, arzobispo, diócesis de Santiago; Diomedes Espinal de León, obispo auxiliar, arquidiócesis de Santiago; y José Francisco Arnáiz (fallecido), secretario, Conferencia Episcopal Dominicana. Asimismo, se ha utilizado información de entrevistas realizadas con los sacerdotes católicos José Luis Sáez, José Núñez, José Luis Alemán, Pablo Mella y Abrahan Apolinario.

La democracia delegativa fortalece los rasgos autoritarios del Estado en aquellas sociedades donde el presidente tiene una cuota de poder increíble. Gobernar por decreto (*decretismo*) fue la norma en la mayoría de las naciones latinoamericanas. Los presidentes neoliberales en la década de los ochenta se sentían bastante cómodos con las instituciones de la democracia delegativa pues éstas les permitían apelar a los decretos, prescindiendo de los poderes legislativos. Estos presidentes conformaron un arquetipo; hablaban como demócratas, pero cuando llegó el tiempo de aplicar las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI) se olvidaban de las promesas de campaña y ejecutaban políticas que reestructuraban la economía y no atendían a las necesidades básicas del pueblo.

A diferencia de la mayor parte de las naciones latinoamericanas, la República Dominicana no tuvo un régimen militar que detentara el poder por casi dos décadas. No obstante, el régimen era autoritario y, a pesar de realizar elecciones cada cuatro años, éstas no eran libres ni imparciales. Como se señaló en el capítulo III, el colapso de los precios de las exportaciones dominicanas, la elección de Jimmy Carter y un gran movimiento social y político que apoyó a Silvestre Antonio Guzmán Fernández, el candidato del PRD en las elecciones de 1978, forzaron a Balaguer a abandonar la presidencia.

Este fue un nuevo amanecer para la sociedad dominicana, e incrementó las expectativas de cambio. Sin embargo, Guzmán Fernández y su sucesor, Salvador Jorge Blanco (1982-1986), no pudieron llevar adelante más que algunos cambios superficiales; por lo tanto, no pudieron alterar el diseño básico del régimen autoritario. Por ejemplo, no tuvieron el poder necesario para introducir una legislación que eliminara aquellas leyes que garantizaban la elección indefinida del presidente, permitían la concentración de poder en manos del Ejecutivo, o modificaran la Junta Central Electoral. El control ejercido por Balaguer sobre el Senado (1978-1982) y las divisiones políticas en el PRD (1982-1986) inhibieron estos tipos de legislación. En estas circunstancias, Guzmán Fernández y Jorge Blanco gobernaron por decreto y debilitaron aún más las instituciones que habían prometido modernizar y consolidar.

Hoy el régimen permanece como una democracia delegativa que impide la modernización y consolidación de las instituciones políticas. A pesar de los progresos logrados en el campo de las libertades políticas civiles, las instituciones de la democracia son todavía débiles y frágiles. Debido a esta situación, la mediación de la Iglesia católica se ha transformado en parte integral del sistema político dominicano.

Cambios económicos en las décadas de 1980 y 1990

Las transformaciones económicas de los años ochenta y noventa proporcionaron el contexto social para la transición a la democracia y la reincorporación de la Iglesia como mediadora en conflictos políticos. La transición dominicana a la democracia ocurrió en el contexto de una gran transformación económica y social. Estos cambios fueron de tres tipos y ocurrieron simultáneamente: 1) transición de una economía agroexportadora a una de servicios, como el turismo; 2) rápido desarrollo de las zonas francas y 3) incremento de las remesas de dinero, mientras en los ochenta y noventa se incrementa dramáticamente la emigración dominicana al extranjero. Lo que sigue es un análisis de cómo estos cambios impactaron sobre la capacidad del Estado para actuar en el contexto de una sociedad polarizada.

De la agroexportación a la economía de servicios

El progresivo cambio de los patrones de consumo internacional y la incapacidad del Estado dominicano para ofrecer protección a los productores nacionales explican en parte la sorprendente declinación en las exportaciones de azúcar, cacao, tabaco y café. En pocas palabras, hacia finales de la década de los setenta, se produce en los Estados Unidos y Europa un incremento en la preocupación por la salud, que finalmente se tradujo en menor consumo de aquello que la República Dominicana exportaba. Al mismo tiempo, el jarabe de maíz comenzó a ser utilizado en los Estados Unidos como edulcorante sustituto del azúcar de caña. Esto significa que los estadounidenses aumentaron las tarifas aduaneras sobre el azúcar extranjera para proteger a sus propios

productores. Las exportaciones tradicionales declinaron de un pico de 1,188 millones de dólares en 1981 a solo 530 millones en 1993. Por ejemplo, el valor del azúcar sin refinar cayó de 513 millones de dólares en 1981 a 112 millones en 1993 (Hartlyn 1998, 138). Este patrón se repite para todas las exportaciones tradicionales dominicanas.

La drástica transformación de la economía dominicana significó que miles de trabajadores agrícolas perdieron sus empleos, viéndose forzados a emigrar a las ya congestionadas ciudades de Santo Domingo y Santiago, los dos centros urbanos más importantes del país. En 1960, casi el 70 % de la población vivía en las zonas rurales y la mayor parte de la fuerza laboral se dedicaba a los trabajos agrícolas. En las últimas cuatro décadas, la situación se invirtió. Así es como hacia el final de la década de los noventa, alrededor del 70 % de la población residía en las ciudades y el 30 %, aproximadamente, en el campo. Un dramático éxodo de más de un millón de dominicanos hacia los Estados Unidos, las islas del Caribe y Europa ayudó significativamente a la economía, pues aquellos que emigraron enviaban remesas de dinero a sus hogares en el país. En los últimos 30 años, las remesas de dinero se han convertido en un pilar de la economía dominicana.

El desarrollo de la industria del turismo comenzó en 1971 con la aprobación de leyes especiales. La Ley 153-71, respecto de la promoción e incentivos para el desarrollo del turismo, aportó el marco legal. Durante 10 años la industria del turismo estuvo exenta de impuestos a la inversión, a la importación y exportación de bienes, a los permisos de construcción e impuesto a las ganancias. Asimismo, esta industria recibió una importante ayuda financiera del Estado, canalizada a través de Infraestructura Turística (INFRATUR), una agencia dependiente del Banco Central de la República Dominicana cuyo objetivo era promover esta industria. Los fondos públicos utilizados por INFRATUR para promover el turismo fueron del 1.1 % del PIB (PNUD 2005, 64-88). De este modo, el Estado invirtió grandes sumas para promover el turismo y subsidiar su crecimiento en los primeros años.

La industria del turismo tuvo sus tasas más altas de crecimiento en la década de los ochenta y se consolidó en la década de los noventa. El

número de turistas creció de 600,000 en 1980 a 1.4 millones en 1992.³⁴ Los ingresos por turismo aumentaron de 206 millones de dólares en 1981 a 877 millones en 1991 (Hartlyn 1998, 140-43). Este patrón se extendió durante el final del siglo xx (ver cuadro 4.1). Contrariamente a las zonas francas de libre comercio (ZFLC), cuya participación en el PIB era del 2.3 % en 2003, la industria del turismo se incrementó del 1.3 % en 1980 al 6.8 % en 2000. En lo que se refiere a la creación de puestos de trabajo, el turismo seguía detrás de las ZFLC. En 2003, las ZFLC empleaban al 5.2 % de la población económicamente activa, mientras que el turismo empleaba al 5 % (PNUD 2005, 76). El turismo realiza un importante aporte fiscal al Estado, a diferencia de las ZFLC.

Zonas francas de libre comercio

Los nuevos y principales sectores de la economía dominicana incluían a las zonas francas de libre comercio, el turismo y las remesas de dinero enviadas por los dominicanos residentes en el exterior.

La primera legislación para establecer las ZFLC fue aprobada por el Congreso Nacional en el período 1969-1970. La Ley 299, relacionada con los incentivos industriales, proporcionó el marco legal y de protección y como tal coadyuvó a la transformación de las ZFLC en un sector económico que goza de exenciones impositivas y aduaneras. A pesar de estos incentivos, las ZFLC no tuvieron un desarrollo significativo hasta 1980. Las ZFLC son, en realidad, el producto de la Iniciativa para la Cuenca del Caribe (ICC), creada por la administración de Ronald Reagan en 1982 para promover inversiones extranjeras en la región. Este programa catapultó las exportaciones de 117 millones de dólares en 1980 a 517 millones en 1988, a 1,700 millones en 1995 (Safa 1999, 2). El número de empresas de las ZFLC se incrementó de 446 en 1997 a 531 en 2003. La fuerza laboral contratada por estas empresas pasó del 1.2 por ciento en 1983 al 6 % en 1991. Las ZFLC se consolidaron a través de la década de 1990, pero nunca experimentaron tasas de

³⁴ Esta cifra incluye las visitas realizadas por los dominicanos que viven en el exterior.

crecimiento comparables a aquellas de los años ochenta. Desde 1991 a 2003, las tasas de crecimiento de las exportaciones fueron moderadas y para 2003 la creación de empleos había decrecido levemente, constituyendo el 5.2 % de la población económicamente activa. A pesar de todas las fanfarrias sobre las ZFLC, solo incrementaron el PIB en un 2.3 por ciento en 2003 (PNUD 2005,92-95).

CUADRO 4.1 Indicadores de ingresos del Estado por turismo, 1997-2003 (en dólares)

Concepto	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Ingresos por turismo	2,099	2,153	2,483	2,860	2,798	2,730	3,110
Tarjetas turísticas	227	268	331	386	375	388	564

Fuente: PNUD 2005, 79.

Remesas

Las remesas enviadas por los dominicanos que residen en el exterior son la tercera fuente de ingresos en importancia de la República Dominicana. Hacia el final de la década del setenta, la cantidad estimada de emigrados dominicanos se calculaba entre 206,000 y 300,000.³⁵ La emigración dominicana aumentó enormemente en las dos siguientes décadas: se incrementó de 220,131 en 1980 a 454,754 en 1990, y en 2000³⁶ llegó a 732,299 (PNUD 2005, 121, 124).

Un significativo número de emigrados dominicanos envía remesas a sus familias y hace una contribución vital a la economía. Las remesas rivalizan con las ganancias que produce el turismo y han crecido de 427 millones de dólares en 1988 a 528 millones en 1992, y a 1,000 millones en 1995 (Hartlyn 1998, 140-43). La contribución de las remesas a la economía es comparable a la de las ZFLC y el turismo (ver cuadro 4.2). Es más, las remesas son enviadas directamente a las

³⁵ Esto incluye a los Estados Unidos, Puerto Rico, España y Venezuela.

³⁶ Estos datos no incluyen la inmigración no documentada o los hijos de dominicanos nacidos en esos países.

familias dominicanas y actualmente ayudan más que cualquier otro sector de la economía para aliviar la pobreza.

CUADRO 4.2 Zonas de libre comercio, remesas y turismo en la República Dominicana (en dólares)

Años	Exportaciones de las zonas de libre comercio	Remesas desde el exterior	Ingreso generado por turismo
1997	3,596,400	1,088.90	2,099.40
1998	4,100,200	1,326.00	2,153.10
1999	4,331,500	1,518.70	2,524.00
2000	4,770,600	1,689.00	2,860.20
2001	4,481,600	1,807.80	2,798.20
2002	4,317,300	1,959.60	2,730.40
2003	4,398,700	2,060.50	3,110.40

Fuente: Banco Central de la República Dominicana/Departamento Internacional, 2005.

El proceso de inclusión/exclusión y las presiones externas sobre el Estado

La integración de un gran número de mujeres a la fuerza laboral y la reducción de los recursos financieros del Estado son dos importantes subproductos de la transición de la economía agrícola a la economía de servicios. El turismo y las ZFLC brindaron nuevas oportunidades laborales a mujeres de bajos ingresos. La cantidad de mujeres en la fuerza laboral creció de menos del 10 % en 1960 al 38 % en 1990. En 1992, el 60 % de los trabajadores empleados en las ZFLC eran mujeres, el 30 % en la industria del turismo y el 19 % en la industria agrícola (Hartlyn 1998, 140-41).

Como señala Helen Safa (1995), la incorporación de la mujer a la fuerza laboral ha tenido importantes implicancias para las relaciones de género. Las mujeres que trabajan tienen menos dependencia de sus esposos en lo que respecta al sustento económico, pero, al mismo tiempo, el empleo para los hombres ha decrecido. Los cambios culturales también son profundos. Por ejemplo, ya no es sorprendente hallar

mujeres cumpliendo horarios nocturnos en la industria del turismo. En los años sesenta, las mujeres que desempeñaban estos trabajos eran consideradas prostitutas, y los padres de clase media no autorizaban a sus hijas a aceptar trabajos de este tipo. Hoy, sin embargo, trabajar en la industria del turismo o en ZFLC es visto como un signo de independencia económica y es, además, estimulado. Estas industrias también han fomentado el aprendizaje de lenguas extranjeras, tales como inglés, alemán, italiano y francés. También han proliferado en todo el país las escuelas de hotelería y cocina, en la medida en que aumentó la demanda de personal de gestión de nivel medio.

La nueva economía disminuyó la capacidad del Estado para extraer recursos de los sectores de mayor y más veloz crecimiento de la economía. A diferencia de las exportaciones agrícolas, las cuales podían ser cobradas con facilidad en los puertos, las ZFLC, por definición, estaban exentas de impuestos. La industria del turismo en la República Dominicana está ampliamente controlada por las cadenas de hoteles y los operadores internacionales, lo que significa que el Estado no puede extraer de este sector más de lo que permite la ley. En la década de 1980, el Estado continuó recibiendo rentas a través de los gravámenes a las exportaciones, pero este rubro también declinó debido a los cambios económicos internacionales, que demandaban reformas económicas. Un Estado que tenía la necesidad de incrementar sus rentas no tenía otra opción más que aceptar las «recomendaciones» del FMI.

Salvador Jorge Blanco (1982-1986) puso en práctica políticas inspiradas en las recomendaciones del FMI, lo que incrementó la exclusión social e hizo que sus políticas encontraran una férrea resistencia en los sectores empobrecidos. Las nuevas medidas económicas fueron anunciadas durante la Semana Santa de 1984, mientras miles de ciudadanos y ciudadanas estaban de vacaciones. Al regresar a sus hogares, se enteraron de que el Gobierno había procedido a devaluar la moneda, reduciendo significativamente su valor adquisitivo. Luego empezaron los disturbios, que se prolongaron durante una semana; se informó que la policía mató a más de 150 personas y arrestó a miles en todo el país. Estos disturbios no tenían precedentes, y el Gobierno respondió con

inusitada fuerza y medidas represivas para controlar la situación (Be-tances 2016); Cassá 1995; Pérez 1996; Pérez y Artiles 1992).

Jorge Blanco se ganó el respeto de las élites socioeconómicas nacionales y de todos aquellos que lo respaldaban internacionalmente, pero perdió toda legitimidad a los ojos de aquellos que votaron por él. Los disturbios no volvieron a repetirse durante su mandato, pero su sucesor, Joaquín Balaguer (1986-1990, 1990-1994), vio el surgimiento de un poderoso movimiento social que organizó con frecuencia huelgas regionales y nacionales, demandando aumentos de salario, puestos de trabajo y servicios sociales. Estas huelgas paralizaron las actividades económicas y, en ocasiones, amenazaron el tejido social. Tanto la élite socioeconómica como la política observaban estos sucesos con preocupación.

La reducción de las rentas obstaculizó el pago de la deuda externa. Hacia finales de la década de 1980, Balaguer se negó a continuar pagando la deuda externa y dijo que solo pagaría lo que fuera posible. Las fuentes financieras extranjeras se cerraron, y en los primeros años de la década de 1990 Balaguer se vio forzado a adoptar políticas al estilo de las del FMI, que continuaron reduciendo el gasto público. En el contexto de una economía expansiva en los Estados Unidos y crecientes inversiones extranjeras, hacia el final de los noventa la economía dominicana alcanzó una estabilidad macroeconómica significativa y un cierto grado de prosperidad. Pero la ejecución de las políticas del FMI no le permitió a ninguna gestión del Gobierno aumentar sustancialmente el gasto social para elevar el nivel de vida de los sectores empobrecidos, pues el Estado estaba obligado a pagar una ascendente deuda externa. La deuda externa ascendió de 2,002 millones de dólares en 1980 a 4,372 millones en 1990, y a 6,332 en el 2004.³⁷

³⁷ Los incrementos más recientes de la deuda externa están relacionados, en parte, con la emisión de dos series de «bonos soberanos» por 500 millones de dólares para el pago de la renacionalización de dos compañías de electricidad (Edesur y Edenorte) y el rescate financiero de tres grandes bancos privados que quebraron en el verano del 2003, debido a la corrupción y la mala administración. De acuerdo al Banco Central, la deuda externa se incrementó en un 72 % durante la gestión de Hipólito Mejía (2000-2004).

La transformación económica de los ochenta produjo significativos cambios sociales y un cierto grado de modernización. Se incorporaron mujeres a la fuerza laboral, pero hubo una significativa reducción de las rentas del Estado. En resumen, más que fortalecer las instituciones de la democracia, los nuevos cambios ayudaron a consolidar un régimen híbrido que combinaba los atributos autoritarios y democráticos. Los gobernantes dominicanos han estado cómodos gobernando por decreto en lugar de impulsar seriamente la modernización y consolidación del Estado. Todos ellos han estado más preocupados por la estabilidad macroeconómica que por la polarización social y la pobreza esparcida a lo largo y ancho de la nación. Esto ha contribuido al desarrollo de una sociedad basada en la exclusión social, en la cual las luchas sociales y los desacuerdos políticos amenazan el tejido social. Estas son las circunstancias en las que la Iglesia católica resurgió en los años ochenta con una estrategia imparcial, no partidaria, para enfrentar los conflictos políticos. En tanto mediadora, la Iglesia se constituyó en un pilar de la arquitectura política dominicana, y hubo momentos en los que previno interminables crisis políticas que podrían haber culminado en un baño de sangre.

EXPANSIÓN INSTITUCIONAL DE LA IGLESIA NACIONAL

Los grandes cambios experimentados por la sociedad dominicana tuvieron un tremendo impacto sobre la Iglesia católica. La Iglesia tuvo que realizar cambios por su cuenta para enfrentar los nuevos desafíos que planteaban la laicización y el consecuente pluralismo social y político. El rápido crecimiento de la población, la urbanización y una extendida pobreza forzaron a la Iglesia a expandirse y modernizarse para poder difundir su mensaje religioso y contribuir a la solución de los problemas que resultan de la transformación socioeconómica y la transición a la democracia.

En esta sección se examina la expansión institucional de la Iglesia católica en la República Dominicana en los últimos 40 años. En primer lugar, se analiza el desarrollo de la Conferencia del Episcopado

Dominicano (CED) el crecimiento y composición del clero, y el incremento en el número de diócesis. En segundo lugar, se pone de manifiesto que, al igual que las iglesias de Bolivia y Centroamérica, los sacerdotes nacidos en el extranjero y pertenecientes a órdenes religiosas, tuvieron un protagonismo central en el desarrollo de la Iglesia dominicana. Por último, se propone que la ampliación del aparato educativo y de los servicios de bienestar social expandieron la base de la Iglesia como una institución moderna. En pocas palabras, el desarrollo institucional puso los medios para incrementar su eficacia, adquirir mayor visibilidad en la sociedad y transformarse en un sujeto político preponderante en los asuntos de la nación.

La consolidación de la Iglesia nacional

El establecimiento de la CED fue el primer paso, la tarea preliminar para lograr la consolidación y modernización de la Iglesia dominicana. La primera Conferencia Episcopal Latinoamericana se realizó en 1955, en Río de Janeiro, Brasil. Un año más tarde la jerarquía dominicana fundó la Comisión Episcopal Dominicana. Esta comisión fue la predecesora de la CED que tuvo su primera reunión plenaria en julio de 1963. Como se ha señalado, los obispos dominicanos estaban activamente enfrentados a la dictadura de Trujillo y, posteriormente, criticaron la gestión de Bosch. La CED ha sido reconocida por las numerosas cartas pastorales que ha emitido en los últimos 40 años. Ha reflexionado acerca de numerosos temas políticos y económicos, ha ofrecido una crítica constructiva de las autoridades públicas y delegó en obispos clave la mediación en conflictos políticos. En las cuestiones propias de la Iglesia, sin embargo, ha seguido el camino de Bolivia y Centroamérica, países donde esta intentó construirse a través de la importación de sacerdotes extranjeros, que eran miembros de órdenes religiosas.

La expansión institucional de los últimos 40 años dependió de una significativa inmigración de sacerdotes, tanto de órdenes religiosas como diocesanos. Estos llegaron al país en dos olas inmigratorias; la

primera se produjo después de la Revolución cubana de 1959, cuando sacerdotes cubanos y extranjeros integrantes de órdenes religiosas emigraron, dirigiéndose muchos de ellos a la República Dominicana. Esta ola ayudó a la Iglesia dominicana a reforzar su presencia en la sociedad en un período en que era aún pequeña y no contaba con el personal necesario. La importancia de esta primera inmigración de sacerdotes puede verse señalando que el Directorio Católico de 1953 da cuenta de 40 sacerdotes nacionales y 127 miembros de órdenes religiosas. La Iglesia contaba con sacerdotes en todo el país para cubrir las necesidades religiosas de más de tres millones de personas. Esta publicación no indica si los sacerdotes nacidos en el país eran diocesanos o miembros de órdenes religiosas, pero José Luis Sáez, s. j., un distinguido historiador de la vida de la Iglesia, me refirió que la mayor parte de los sacerdotes nacionales eran diocesanos y los miembros de las órdenes religiosas eran generalmente extranjeros (José Luis Sáez, entrevista con el autor, 26 de junio de 1998). La cantidad de sacerdotes no había variado mucho en los primeros años de la década de 1960, cuando la primera ola de sacerdotes emigró de Cuba hacia la República Dominicana. Esta novedad fue registrada por el Directorio Católico de 1963, cuando informa que 235 sacerdotes religiosos y 21 sacerdotes diocesanos habían llegado al país. Es notable observar que solo cinco sacerdotes religiosos y 64 sacerdotes diocesanos habían nacido en el país (ver cuadro 4.3).

CUADRO 4.3 Clasificación del clero en diocesano/religioso y nacionalidad, 1936-1976

Año	Diocesanos			Religiosos			N.º total sacerdotes
	Dominicanos	Nacidos extranjeros	Total	Dominicanos	Nacidos extranjeros	Total	
1936	28	28	56		15	15	71
1963	64	21	85	5	235	240	325
1971	76	20	96	17	332	349	445
1976	116	385	501	25	366	391	892

Fuentes: Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santo Domingo (1936, 7-12); Tomé (1963, 1965); Secretariado Nacional de Pastoral de Conjunto (1972); Instituto Nacional de Pastoral (1977).

En la década del setenta, se observa la llegada de la segunda ola migratoria, pero en esta ocasión consistía en su mayoría en sacerdotes diocesanos, el Directorio Católico de 1976 registró que 385 de los 501 sacerdotes diocesanos eran de origen extranjero. Asimismo, informó que el número de sacerdotes se había incrementado de 235 en 1963 a 366 en 1976. En 1976 se registra la presencia de 892 sacerdotes en la Iglesia dominicana y, de todos ellos, solo 141 habían nacido en el país (ver cuadro 4.3). La necesidad de sacerdotes extranjeros que tenía la Iglesia dominicana era significativamente mayor que la de las Iglesias de Bolivia y Centroamérica. La dependencia de la Iglesia dominicana de una fuerza de trabajo pastoral importada continuó a través de la década de 1980, como lo ilustra la importación de 25 congregaciones de mujeres religiosas y de cuatro congregaciones religiosas masculinas (Lluberes 1998, 180). Este incremento indica que la Iglesia dominicana no había podido desarrollar un fuerte clero nacional que pudiera brindar sus servicios en una situación demográfica que cambiaba velozmente.

Los sacerdotes extranjeros de órdenes religiosas han ocupado un sitio importante en el desarrollo institucional de la Iglesia dominicana. La dependencia manifestada en la necesidad de contar con sacerdotes extranjeros puede ser vista al menos de dos maneras distintas: comparando la proporción de sacerdotes diocesanos/religiosos por diócesis y por parroquias. Cuando realizamos la comparación por diócesis, se observa que la mayoría de los sacerdotes religiosos se ubican en Santo Domingo, el centro de mayor población y concentración de riqueza y poder. En 2000, la arquidiócesis de Santo Domingo contaba con 268 sacerdotes religiosos y 87 sacerdotes diocesanos. En contraste, la arquidiócesis de Santiago contaba con 30 sacerdotes religiosos y 52 sacerdotes diocesanos. Similarmente, la diócesis de La Vega contaba con 37 sacerdotes religiosos y 66 sacerdotes diocesanos (ver cuadro 4.4).

La provisión de sacerdotes para las parroquias es una de las contribuciones centrales y clave de los sacerdotes religiosos extranjeros a la Iglesia. En diócesis más pequeñas o recientemente creadas en la República Dominicana, la proporción de sacerdotes diocesanos con relación a los religiosos está distribuida con más equidad. Por ejemplo, en el 2000,

CUADRO 4.4 Sacerdotes diocesanos y religiosos por diócesis, 1993-2000

Arquidiócesis y diócesis	Fundación	Religiosos			Diocesanos			Total de sacerdotes		
		1993	1996	2000	1993	1996	2000	1993	1996	2000
Santo Domingo*	1511	182	278	268	62	111	87	244	389	355
Santiago**	1953	46	25	30	54	50	52	100	75	82
La Vega	1953	42	38	37	29	40	66	71	78	103
La Altagracia	1959	12	15	17	12	16	22	24	31	39
San Juan de la Maguana***	1953	9	10	16	10	12	16	19	22	32
Barahona	1976	14	14	11	8	10	14	22	24	25
Baní	1978	28	14	16	6	13	12	34	27	28
San Francisco de Macorís	1986	11	11	14	23	29	40	34	40	54
Mao-Montecristi	1978	13	13	12	7	12	22	20	25	34
Puerto Plata****	1997			4			17	0	0	21
San Pedro de Macorís****	1997			6			7	0	0	13
Totales		357	418	431	211	293	355	568	711	786

Fuente: Instituto Nacional de Pastoral (1993); Rafael Bello Peguero (1996).

*Elevada a arquidiócesis en 1953.

**Elevada a arquidiócesis en 1994.

***Fundada como prelatura *in iure* en 1953 y elevada a diócesis en 1969.

****Estas dos diócesis fueron desprendimientos de las arquidiócesis de Santiago y Santo Domingo y los sacerdotes fueron redistribuidos. Esta división explica la reducción menor que tuvieron ambas en el 2000.

la diócesis de Barahona tenía 11 sacerdotes religiosos y 14 diocesanos, mientras que San Juan de la Maguana tenía 16 sacerdotes religiosos y 16 diocesanos. Las otras diócesis seguían esta tendencia, excepto San Francisco, que contaba con 14 sacerdotes religiosos y 40 diocesanos.

Esto se debe en gran medida a que el territorio de San Francisco pertenecía a la diócesis de La Vega, que a través de los años ha tenido la mayor concentración de sacerdotes diocesanos en el país. Sin embargo, cuando examinamos el número de parroquias bajo la dirección de sacerdotes religiosos por diócesis con relación al número total de religiosos y parroquias, vemos que la presencia de los sacerdotes religiosos es indispensable para llevar adelante la misión de la Iglesia. Los sacerdotes religiosos ocupaban cargos en 123 de las 285 parroquias que existían en 1993 (ver cuadro 4.5).

CUADRO 4.5 Parroquias administradas por religiosos, 1993

Arquidiócesis y diócesis	Total de parroquias	Total de religiosos	Religiosos en parroquias
Arquidiócesis de Santo Domingo	116	196	68
Arquidiócesis de Santiago	37	46	12
La Vega	33	42	9
San Juan de la Maguana	19	9	2
La Altagracia (Higüey)	20	12	6
Barahona	12	14	7
San Francisco de Macorís	21	11	6
Mao-Montecristi	13	13	6
Baní	14	28	7
Totales	285	371	123

Fuente: Instituto Nacional de Pastoral (1993).

Datos elaborados por José Luis Sáez, s. j.

El clero extranjero ha colaborado con la formación de sacerdotes nacionales en los seminarios y, por lo tanto, ha reducido la dependencia de la Iglesia respecto de la importación de sacerdotes. El resultado de esta instrucción se percibe en las diócesis regionales. En el 2000,

la diócesis de La Vega contaba con 103 sacerdotes, de los cuales 66 eran diocesanos nacionales y 37 religiosos (18 dominicanos y 19 sacerdotes de órdenes religiosas, extranjeros y nacionales). La diócesis de San Francisco de Macorís contaba con 40 sacerdotes diocesanos y 14 sacerdotes religiosos (siete nacidos en el país y siete extranjeros). De forma similar, la arquidiócesis de Santiago contaba con 52 sacerdotes diocesanos, de los cuales 49 eran ciudadanos nacionales y solo 3 eran extranjeros (ver cuadro 4.6). En las restantes diócesis, más pequeñas, la proporción era más equilibrada.

Sin embargo, la arquidiócesis de Santo Domingo inclina la proporcionalidad pues en ella se concentra la mayoría de sacerdotes de órdenes religiosas, quienes por lo general son extranjeros.

CUADRO 4.6 Distribución de sacerdotes diocesanos/religiosos por diócesis y origen nacional en el 2000

Arquidiócesis y diócesis	Diocesanos		Totales	Religiosos		Totales	Totales generales
	D*	E**		D*	E**		
Arquidiócesis de Sto. Dgo.***			87	75		268	355
Arquidiócesis de Santiago	49	3	52	15	15	30	82
La Vega	66	0	66	18	19	37	103
Mao-Montecristi	20	2	22	6	6	12	34
San Juan de la Maguana	8	8	16	8	8	16	32
Barahona	7	7	14	3	8	11	25
La Altagracia	19	3	22	1	16	17	39
San Pedro de Macorís	3	4	7	4	2	6	13
Baní	12	0	12	14	2	16	28
San Francisco de Macorís	40	0	40	7	7	14	54
Puerto Plata	17	0	17	0	4	4	21
Totales	241	27	355	76	87	431	786

Fuente: entrevistas del autor a obispos dominicanos en el verano del 2000.

* Dominicanos.

** Extranjeros.

*** El personal de los archivos de la arquidiócesis de Santo Domingo no poseía datos precisos acerca de la nacionalidad de los sacerdotes que prestaban servicio en la arquidiócesis.

Monseñor Francisco José Arnáiz, quien fuera secretario de la CED, me expresó en el año 2000 que los sacerdotes extranjeros residentes en el país constituían alrededor del 60 % de la totalidad del clero. Sin embargo, no pudo especificar su distribución por nacionalidad en la arquidiócesis de Santo Domingo (entrevista con el autor, 26 de junio de 2000). En todo caso, el estimado de Arnáiz y los datos recogidos en el cuadro 4.6 revelan un patrón de fuerte crecimiento en el clero nacional. En el 2000, había 786 sacerdotes sirviendo en nueve diócesis y dos arquidiócesis. Esta modalidad de desarrollo de la Iglesia dominicana es similar a las de Bolivia y Centroamérica, donde los sacerdotes religiosos extranjeros tendían a concentrarse en las ciudades de mayor tamaño.

A diferencia de Bolivia y Centroamérica, donde una poderosa minoría de sacerdotes religiosos extranjeros participaba en la Iglesia popular, los misioneros que llegaron a la República Dominicana no mostraban inclinación por integrarse a esta. Esto quizás se deba al hecho de que la República Dominicana recibió muchos sacerdotes de Cuba, muchos de los cuales eran bastante conservadores y llegaron a ocupar cargos importantes en la jerarquía de la Iglesia dominicana, donde se percibía su influencia. Aun así, los sacerdotes de órdenes religiosas nacidos en el extranjero desempeñaron un papel central en el desarrollo de la Iglesia popular en la República Dominicana.

PROGRAMAS DE EDUCACIÓN Y BIENESTAR SOCIAL

Los programas de educación y bienestar social son dos áreas importantes en la expansión de la Iglesia dominicana. La Iglesia cuenta con dos tipos de instituciones educativas: religiosas y generales.

Educación religiosa

El número de seminarios y seminaristas había crecido significativamente en las dos últimas décadas. La cifra de seminarios se incrementó de cinco en 1995 a ocho en 1996. Los estudiantes están distribuidos en una serie de seminarios menores y en el Seminario Santo Tomás Aquino.

no en Santo Domingo, el mayor en el país. La cantidad de estudiantes de los seminarios se incrementó de 252 en 1985 a 400 en 1996, pero la mayoría de ellos se hallan en los seminarios menores. Los estudiantes de los seminarios menores son candidatos potenciales para el seminario mayor y tienen la esperanza de ordenarse como sacerdotes católicos (ver cuadro 4.7). El incremento en la cantidad de sacerdotes ordenados seguramente disminuirá la dependencia manifiesta de importación de sacerdotes, pero éste es un objetivo que aún debe ser alcanzado.

Educación general

El crecimiento de las instituciones educativas católicas ha sido formidable. Existen ahora cuatro universidades católicas; una de ellas, la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), es reconocida como una de las mejores en el país. El crecimiento de los colegios católicos, a nivel primario y secundario, también ha sido notable: el número de escuelas católicas se incrementó de 170 en 1977 a 194 en 1993, y a 300 en 1996³⁸ (ver cuadro 4.7). Estas escuelas son una columna sobre la cual descansa el sistema educativo dominicano.

Asimismo, el programa de bienestar social y salud de la Iglesia se ha expandido considerablemente. Desde 1936, el personal de la Iglesia se ha involucrado en la administración de los hospitales nacionales y continúa haciéndolo en número creciente. En 1996 la Iglesia colaboraba con las dotaciones de personal de 20 hospitales en el país y proporcionaba servicios en 220 dispensarios. En ambos campos, la educación y la salud, la Iglesia cumple un papel invaluable proveyendo servicios

³⁸ La cuestión de la definición surge en estadísticas referidas a las instituciones educativas católicas. Aquellas referidas a escuelas primarias y secundarias en el cuadro 4.7 también incluyen centros de atención diurna, jardines de infantes y la educación regular y religiosa impartida en instituciones públicas. Esto explica por qué estas cifras se han incrementado tanto. Asimismo, las estadísticas concernientes a las instituciones de salud son definidas en un sentido amplio. Los hospitales y dispensarios también incluyen clínicas, farmacias populares, clínicas para leprosos, el Instituto Oncológico y 22 asilos de ancianos. En resumen, las estadísticas oficiales católicas exageran el número de escuelas primarias y secundarias, incluyendo otras instituciones educativas.

básicos que el Estado no puede brindar. A diferencia de sus iguales en Bolivia y Centroamérica, la expansión de las instituciones educativas auspiciadas por la Iglesia en la República Dominicana se caracteriza por su crecimiento sostenido en el transcurso de los últimos 30 años. La inestabilidad política de Bolivia y Centroamérica explica, en parte, la incapacidad de la Iglesia para producir su desarrollo estable (ver cuadro 2.3, p. 120).

CUADRO 4.7 Programas educativos y de asistencia social

	1936	1953	1963	1965	1971	1977	1985	1993	1996
Seminarios	1	1	1	1	4	5	5	10	8
Estudiantes en seminarios	21	121				127*	252**	221	400***
Parroquias	59	63	123	127	183	192	239	285	323
Universidades			1	1	1	1	3	4	4
Instituciones educativas nivel primario y secundario	7	27	29	150	145	170	179	194	300****
Centros de salud	4		7	13		45	121	140	240
Hospitales	4	4	7	13	22	22	20	20	20
Dispensarios					13	23	101	120	220****

Fuente: Secretariado Nacional de Pastoral de Conjunto (1972), llamado más tarde Instituto Nacional de Pastoral (1977, 1985, 1993). La versión de la guía de 1953 utilizada aquí fue incluida en la guía de 1993. Ningún autor aparece en el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de S.D. (1936, 1-12), Mariano Tomé elaboró la Guía Eclesiástica de la República Dominicana de 1963 y 1965, y * Rafael Bello Peguero la de 1996).

** Situación de 1981, como informó Mons. Beras Rojas en su homilía de despedida. (Conferencia del Episcopado Dominicano, 1990, 422).

*** Conferencia del Episcopado Dominicano (1998a, 301).

**** Conferencia del Episcopado Dominicano (1998b).

La Iglesia dominicana desarrolló una considerable infraestructura técnica para difundir su mensaje a la población. La comunicación se realiza a través de estaciones de radio católicas, diarios y revistas, casas de las congregaciones religiosas, institutos y, recientemente, un canal

de televisión (ver cuadro 4.8). Radio Santa María de La Vega comenzó a transmitir en 1956 y se hizo conocida en todo el país debido a sus programas educativos en el valle del Cibao; en la actualidad, otras cinco estaciones de radio católicas transmiten en distintas regiones. La proliferación de casas de congregaciones religiosas y de institutos religiosos ha ampliado el alcance del trabajo pastoral de la Iglesia. Como en toda América Latina, existe una notable diferencia en la cantidad de hombres y mujeres que optan por una vocación religiosa en la vida.

CUADRO 4.8 Medios de comunicación y congregaciones religiosas

	1936	1953	1963	1965	1971	1977	1985	1993	1996
Diarios y revistas	1	1	2	2		2	8	7	7
Radiodifusoras			1	2	1	4	5	6	5
Hermanos religiosos (no sacerdotes)	8		98	212	99	102		61	57
Mujeres religiosas	75		835	1,153		1,320	1,476*	1,493	1,545
Casas de congregaciones religiosas	1		8	20	4	349	166	218	
Institutos religiosos masculinos	5	9		21	18	56	27		
Institutos religiosos femeninos	4	11		25	35	91	52	69	

Fuente: Instituto Nacional de Pastoral (1977, 1985, 1993), Secretariado Nacional de Pastoral de Conjunto (1972). Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de S.D. (1936, 1-12); Tomé (1963, 1965); Bello Peguero (1996).

* Conferencia del Episcopado Dominicano (1990, 422).

El cuadro 4.8 demuestra que en 1993 había 61 hermanos religiosos no sacerdotes y 1,493 mujeres religiosas. En 1996, el número de hombres disminuyó a 57, mientras que el de mujeres aumentó a 1,545. En toda América Latina, las mujeres son uno de los principales pilares que sostienen el trabajo pastoral, pero son invisibles y, en apariencia, no tienen ningún poder en el interior de la institución.

La expansión de la fuerza de trabajo pastoral permitió la creación de nuevas parroquias en toda la República Dominicana. Como se señala en el cuadro 4.7, ha existido desde 1950 hasta el presente un crecimiento sostenido en la cantidad de parroquias. El número de parroquias aumentó de 285 en 1993 a 323 en 1996. Este mismo patrón se continúa hasta finales de la década de los noventa y el comienzo del 2000. En 1998, había 434 parroquias y 408 tenían un sacerdote al frente de ellas. El cuadro 2.2 revela que la Iglesia dominicana se compara favorablemente, en términos de parroquias y parroquias con sacerdotes, con las iglesias de Bolivia y Guatemala. Las iglesias de Nicaragua y El Salvador tienen menor cantidad de parroquias, pero, en líneas generales, todas estas iglesias nacionales han visto incrementado el número de parroquias con sacerdotes.

En conclusión, el desarrollo institucional transformó a la Iglesia dominicana en un factor importante de poder, con capacidad para responder a las crisis sociales y políticas en áreas en las cuales el Estado no estaba capacitado para proveer las necesidades básicas requeridas. El trabajo religioso, educativo y social realizado con la población le permite a la Iglesia emerger como un poder que debe ser reconocido cuando examinamos las realidades sociales y políticas de la República Dominicana. La PUCMM fue la plataforma de lanzamiento desde donde la Iglesia emergió como un sujeto político, social y cultural creíble en la sociedad.

IGLESIA, PARTIDOS POLÍTICOS EN EL PODER Y RECURSOS ECONÓMICOS

El concordato firmado con Trujillo enmarcó las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado dominicano. Sin considerar qué partido político se hallaba en el poder, la Iglesia católica recibió recursos públicos. A pesar de esta prerrogativa legal, los fondos que la Iglesia recibió del Estado entre 1979 y el 2000 declinaron significativamente. Durante este período, los presidentes del PRD gobernaron durante dos

mandatos (1978-1986), el Partido Reformista Social Cristiano,³⁹ otros dos (1986-1994), y el PLD, un mandato (1996-2000).

Es necesaria una advertencia para entender cómo los Gobiernos dominicanos manipulan el presupuesto nacional. Utilizo los datos e información que aparecen en el presupuesto nacional como un indicador de que existe una asociación entre la Iglesia católica, los partidos políticos dominantes y el Estado.⁴⁰ No es fácil explicar la fortaleza de esta asociación, debido a la discrecionalidad de los presidentes dominicanos en la administración del presupuesto nacional. Nadie sabe con exactitud qué cantidad de dinero destinado a fines específicos es transferido para sufragar otros gastos. Los presidentes readjudican las partidas del presupuesto como les place.

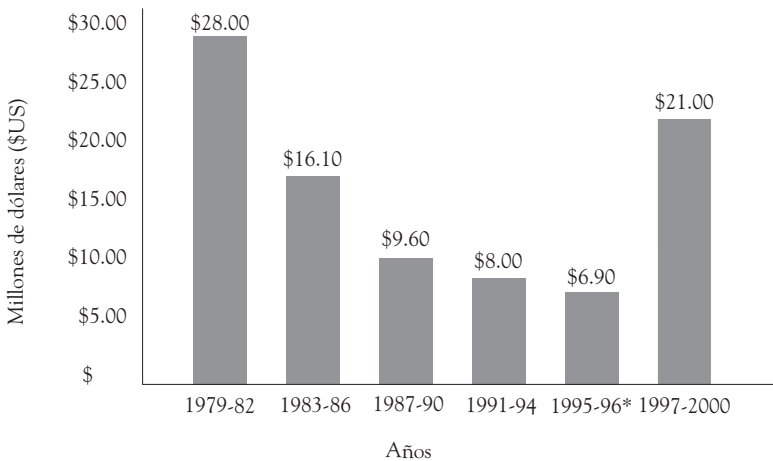
No obstante, la Iglesia, según esta información, recibió sustancialmente menos apoyo económico durante las gestiones de Balaguer (1986-1994), pero esto no es necesariamente cierto, debido a los métodos utilizados para manipular el presupuesto (ver gráfico 4.1). De hecho, durante los dos períodos de gestión de Balaguer, la Iglesia recibió más dinero que en cualquier otro momento de la historia. En estos

³⁹ El Partido Reformista de Balaguer se transformó en el Partido Reformista Social Cristiano en 1985 debido al hecho de que se afilió a la Internacional Demócrata Cristiana.

⁴⁰ Los gobiernos dominicanos normalmente asumen sus funciones el 16 de agosto, cada cuatro años. Pero en este análisis, cada período comenzará el 1.º de enero y concluirá el 31 de diciembre, cuatro años más tarde. De este modo, podemos comparar el presupuesto anual. He consultado varias ediciones del *Directorio católico dominicano* y con el historiador José Luis Sáez, s. j., para asegurarme de que todas las instituciones incluidas en el presupuesto nacional efectivamente pertenecieran a la Iglesia católica. Estas instituciones fueron agrupadas en 14 categorías diferentes, que incluyen arquidiócesis, diócesis, instituciones de educación superior, institutos politécnicos, escuelas, seminarios, parroquias, agencias, estaciones de radio, asociaciones, hospitales, clínicas médicas, organizaciones de religiosos, asilos, centros asistenciales y organizaciones del medio ambiente. El listado de las instituciones es demasiado extenso para incluirlo en detalle. He desarrollado una base de datos que incluye toda la información compilada a partir del presupuesto nacional. Las únicas instituciones incluidas en estas 14 categorías que legalmente no pertenecen a la Iglesia católica son el Politécnico Loyola en San Cristóbal, el Plan Sierra y el Plan Cordillera. No obstante, los he incluido como instituciones católicas pues fueron creadas para ser administradas por la Iglesia. El Instituto Superior de Agricultura fue creado con fondos provistos por fundaciones estadounidenses, pero es administrado por la Iglesia.

dos períodos, el Gobierno dominicano colaboró con la Iglesia en la preparación de aniversario del quinto centenario del “descubrimiento” de América y de la Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1992, y lo hizo lanzando un vasto programa de construcción y reparación de templos (ver cuadro 4.9). Estos gastos no aparecen en el presupuesto de la Iglesia pues Balaguer asignó estos recursos a través de partidas presupuestarias de otras secretarías y cuentas especiales controladas por la Presidencia de la República. Además, los presidentes dominicanos utilizan su poder discrecionalmente para transferir partidas presupuestarias a la Iglesia. Estas operaciones involucran usualmente sustanciales sumas de dinero y no aparecen registradas en el presupuesto nacional.

GRÁFICO 4.1 Asistencia económica del Estado a la Iglesia católica, 1979-2000



Fuente: Secretariado Técnico de la Presidencia/Oficina Nacional de Presupuesto, 1979-2000. Volumen 1-21. Estos y los posteriores cálculos no toman en consideración la tasa inflacionaria, lo que transforma estos cálculos en un hecho aún más dramático.

* Representa un período de dos años en lugar de un período de cuatro años.

** Las tasas de cambio de 1979 a 1985 se basan en el mercado extrabancario a la venta, Banco Central de la República Dominicana (1985). Las tasas de cambio de 1985 a 2000 son promedios anuales y fueron publicadas como «Tasas de cambio promedio para compra y venta de dólares estadounidenses». Ver Banco Central de la República Dominicana (2005).

CUADRO 4.9 Construcción y restauración de instituciones católicas realizadas por el Estado dominicano, 1986-1994

Arquidiócesis e instituciones de Santo Domingo	Dólares	Arquidiócesis de Santiago y otras diócesis	Dólares
Casa San Pablo	3,504,818.20	Catedral de Santiago Apóstol	3,058,024.37
Residencia cardenalicia	1,977,310.91	Seminario Menor San Pío X	238,430.17
Túnel de la catedral	4,611,993.42	Parroquia San Mauricio Mártir	261,032.17
Pisos de catedral Santo Domingo	966,863.37	Politécnico Pilar Constanzo	22,996.87
Seminario Mayor Santo Tomás de Aquino	1,403,040.48	Donación personal al obispo	129,354.09
Parroquia Cristo Redentor	693,989.98	Donación personal a sacerdote	126,584.19
Capilla Nuestra Señora del Carmen	513,855.80	Seminario Menor Nuestra Señora de las Mercedes	459,969.54
Monasterio Santa Teresa de Jesús	336,194.44	Seminario Menor Santiago Rodríguez	263,909.17
Altar del Faro a Colón	348,970.62	Seminario Menor de Mao	11,627.50
Residencia Manresa Loyola	58,415.40	Seminario Menor Santo Cura de Ars	101,922.14
Nunciatura	127,500.90	Catedral Inmaculada Concepción de La Vega	4,499,843.03
		Universidad Tecnológica del Cibao	1,195,701.43
		Hotel Escuela de la PUCMM	1,375,339.00
		Catedral de Santa Ana (SFM)	531,601.11
		Basílica de Higüey	243,789.29
		Catedral de Barahona	312,287.36
		Diócesis de San Juan de la Maguana	122,447.36
Subtotal	14,542,953.50	Subtotal	12,954,858.78
		Total	27,497,812.29

Fuente: Este cuadro se basa en los datos compilados por Fausto Rosario Adames y publicados en *Rumbo*, 27 de julio al 2 de agosto de 1994. He convertido los pesos dominicanos a dólares estadounidenses basándome en el promedio de las tasas de cambio de 1986 a 1994. Esta es solo una aproximación, pues Rosario no provee datos anuales. Solo brinda totales para un período de ocho años sobre los fondos invertidos por el Estado dominicano en la construcción y restauración de iglesias. Las cifras se ofrecen en dólares estadounidenses para dar una idea general de lo que está involucrado en partidas presupuestarias para la Iglesia.

Mientras realizaba la investigación de campo para este estudio, un miembro bien informado del clero me relató que la Iglesia dominicana recibe mucho más dinero fuera del marco de lo estipulado por el concordato que el que realmente está registrado sobre papel. Esto dificulta, casi imposibilita, el uso de información oficial para describir las relaciones Iglesia-Estado. No obstante, sin tomar en consideración qué partido político se halla en el poder, la Iglesia recibe las partidas presupuestarias acordadas y muchas otras a medida que las necesita.

La reducción en la asignación de partidas del presupuesto a la Iglesia católica se produce principalmente debido a reducciones del gasto público impuestas en la década de los ochenta y primeros años de los noventa y, en menor grado, debido a consideraciones ideológicas (ver gráfico 4.1). El PRD y el PRSC tenían la voluntad de asistir económicamente a la Iglesia, pero, más allá de las consideraciones políticas e ideológicas, debieron proceder a limitar la asistencia económica del Estado. La gestión de Guzmán Fernández (1979-1982) le otorgó 28 millones de dólares a la Iglesia católica, mientras que la de Jorge Blanco (1982-1986) le otorgó 16.1 millones. Esta reducción de fondos de más de 10 millones de dólares se debe a la crisis económica que enfrentó el gobierno de Jorge Blanco. Jorge Blanco debió firmar un acuerdo con el FMI que estipulaba que se debía devaluar el peso y reducir drásticamente el gasto público.

De igual manera, los recursos otorgados por Balaguer se redujeron significativamente en sus períodos de gobierno a 9.6 millones de dólares (1987-1990) y 8 millones (1991-1994). Al igual que Jorge Blanco, Balaguer continuó enfrentando problemas económicos y no firmaría un acuerdo con el FMI hasta su segundo mandato. Balaguer estaba atento a las repercusiones políticas que estos recortes presupuestarios podrían ocasionar y durante su último mandato (1995-1996) aumentó el presupuesto oficial de la Iglesia a 6.5 millones de dólares.⁴¹ Estos in-

⁴¹ Como he señalado más adelante, el último período de gobierno de Balaguer se redujo de cuatro a dos años, después del punto muerto político que se produjo a raíz del fraude electoral de 1994.

crementos en las partidas presupuestarias destinadas a la Iglesia fueron el inicio de una nueva tendencia que se fortaleció durante la gestión de Leonel Fernández Reyna (1997-2000). Durante su mandato, Fernández Reyna aumentó el presupuesto de la Iglesia a 21 millones de dólares (ver gráfico 4.1 y cuadro 4.10), donde se ofrece una detallada descripción de las asignaciones presupuestarias del Estado de 1979 a 2000.

El sustancial crecimiento del presupuesto eclesiástico se debe al menos a dos importantes factores. El primero de ellos, que Fernández Reyna era consciente de que su partido no tenía una buena relación con la Iglesia católica. Esta situación se remontaba a los primeros años de la década de los sesenta, cuando la jerarquía eclesiástica se opuso a las políticas de Bosch, cuya relación con la Iglesia estuvo signada por los malos entendidos y la desconfianza. La jerarquía nunca lo aceptó pues no estaba de acuerdo con su pensamiento político liberal. Fernández Reyna comprendía la situación y trabajó con dedicación para obtener el apoyo de la jerarquía católica. También es importante recordar que el PLD era en los años noventa un partido político pequeño. De hecho, logró ascender al poder gracias a la formalización de una alianza política con Balaguer. Por lo tanto, necesitaba lograr el respaldo de instituciones y grupos clave en la sociedad (ver más información concerniente a las relaciones de Fernández Reyna con los evangélicos en el capítulo VI). El segundo factor a considerar es que Fernández Reyna pudo otorgar estos incrementos en el presupuesto para la Iglesia porque la situación favorable de la economía en la década de los noventa se lo permitió.

El hecho de que la Iglesia recibiera fondos gubernamentales, sin importar qué partido se hallara ocupando el poder, es ilustrativo acerca de la importancia de la misma y de que ésta era considerada uno de los pilares que sostienen a la sociedad. La Iglesia actualmente ya no tiene necesidad de tomar partido por alguna de las fuerzas políticas en particular, como lo hizo a principios de la década de los sesenta. Ahora se puede presentar a sí misma como una institución imparcial en una sociedad atravesada por los conflictos, en la cual los grupos sociales y políticos tienen la necesidad de afiliarse con organizaciones políticas más amplias.

CUADRO 4.10 Partidas presupuestarias del Estado para la Iglesia católica dominicana, 1979-2000 (en dólares)

Instituciones de la Iglesia católica	1979-82 PRD	1983-86 PRD	1987-90 PRSC	1991-94 PRSC	1995-96 PRSC	1997-00 PLD
1. Arquidiócesis y diócesis	227,611.35	235,838.25	1,331,914.13	701,927.07	354,808.86	2,204,641.91
2. Institutos de educación terciaria	12,515,448.01	7,187,133.90	2,686,200.27	1,367,912.27	660,540.76	1,247,764.75
3. Institutos politécnicos	4,628,627.25	3,662,200.19	1,644,613.76	1,846,231.91	1,724,681.12	7,615,860.65
4. Colegios	145,126.01	17,331.95	62,123.10	190,342.07	123,444.55	301,002.27
5. Seminarios	28,530.67	1,346.50	217,080.28	111,213.78	178,138.24	254,943.01
6. Parroquias	19,020.45	33,071.30	121,901.55	282,777.68	174,558.22	1,205,217.50
7. Agencias (Cáritas, CEDAIL, CRS)	1,635,561.87	803,292.93	358,719.56	177,331.89	79,544.90	123,097.59
8. Estaciones de radio	28,530.67	-	53,412.12	186,529.41	97,616.19	450,586.35
9. Asociaciones	145,173.56	525,954.08	277,248.49	786,430.05	1,130,366.61	1,889,947.38
10. Hospitales	4,755.11	1,923.57	3,686.75	2,875.56	1,861.95	16,337.40
11. Clínicas médicas	6,657.16	5,597.86	6,075.86	13,852.00	16,215.00	63,425.72
12. Organizaciones religiosas	76,557.30	93,001.93	155,386.30	139,700.58	118,981.28	312,103.35
13. Asilos y centros de asistencia	155,539.71	126,798.09	219,725.78	461,415.85	550,115.86	1,761,806.30
14. Organizaciones del medio ambiente	8,363,786.08	3,421,609.43	2,533,049.03	1,802,483.18	1,686,026.89	3,563,107.35
Totales	27,980,925.19	16,115,099.99	9,671,187.00	8,071,023.28	6,896,900.43	21,009,841.53

Fuente: Secretariado Técnico de la Presidencia/Oficina Nacional de Presupuesto, 1979-2000. Voltimenes 1-21. El período 1995-1996 representa un período de dos años, no uno de cuatro. Estos y posteriores cálculos no toman en cuenta la inflación, lo que los hace aún más impresionantes. Las tasas de cambio de 1979 a 1985 se basan en el mercado extrabancario a la venta. Ver Banco Central de la República Dominicana (1985). Las tasas de cambio de 1985 al 2000 son promedios anuales y fueron publicados en «Tasas de cambio promedio para compra y venta de dólares estadounidenses». Ver Banco Central de la República Dominicana (2005).

EL SURGIMIENTO DE LA IGLESIA COMO MEDIADORA POR EXCELENCIA

La transición a la democracia, hacia el final de la década del setenta, alivió las tensiones políticas y suministró el telón de fondo para el éxito de la orientación de la modernización de la Iglesia. Vale la pena recordar que la orientación modernizante de la Iglesia no aconseja el compromiso directo con las políticas partidarias y favorece la mediación en los conflictos sociales y políticos. El nuncio Clarizio, en 1965, y monseñor Polanco y Brito, en los primeros años de la década de los setenta, fueron los precursores de esta orientación de la Iglesia dominicana. Sus mediaciones exitosas demostraron que la Iglesia podía tener un papel moderado en la política. Estas realizaciones parecen haber convencido a los obispos tradicionales conservadores a aceptar esta nueva modalidad. La nueva apertura democrática de la sociedad produjo a su vez una reducción de las denuncias de los sacerdotes asociados con la Iglesia popular y muchos de ellos terminaron aceptando la orientación de la modernización como viable para la realidad de la República Dominicana. La CED impulsó mediaciones en las décadas de los ochenta y los noventa, y la mediación se convirtió en la política oficial eclesial.⁴²

La Iglesia deseaba ser reconocida como un sujeto especial que podía ofrecer una visión tanto del hombre como de la sociedad, al tiempo que no comprometía sus principios. Este marco, no obstante, la alineaba con el *statu quo* y la restablecía como un pilar en la arquitectura política que sostiene a la sociedad. En estas circunstancias, la Iglesia no podía proclamar su neutralidad frente al sistema político, pues promueve la democracia liberal, pero sí reivindicarse como un sujeto imparcial en relación con los partidos políticos. Esto le ha possibilitado a la Iglesia reintegrarse plenamente al sistema político como un sujeto socio-político especial, cuyo liderazgo no persigue la obtención de mandatos políticos, pero sí el bien común.

⁴² Partes de esta sección fueron publicadas como «The Catholic Church and Political Mediation in the Dominican Republic: A Comparative Perspective», *Journal of Church State* 46 (Spring 2004).

La Iglesia dominicana, como las de Bolivia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala, ha creado una exitosa orientación de la modernización que promueve mediaciones políticas. En todos los casos donde la Iglesia es mediadora, hallamos instituciones políticas débiles y bajo considerable tensión. Estas tensas circunstancias son las que impulsan a la Iglesia a mediar en conflictos políticos y, al mismo tiempo, le permiten *aparecer* por encima de las diferencias políticas. Enfatizo el verbo *aparecer* debido a los intereses que se superponen entre la Iglesia católica, el Estado y la élite socioeconómica en cada uno de los casos elegidos para su análisis. Por ejemplo, podemos argumentar que mientras la Iglesia presiona a la oposición para negociar, ayuda a su vez al Gobierno a regularizar una situación conflictiva y, por lo tanto, aparece cooperando con ambas partes. Considerando la influencia de la Iglesia católica, no obstante, es casi imposible que sea un sujeto totalmente imparcial. Sin embargo, existe un sólido grupo en la jerarquía que persigue un papel moderado y neutral para la Iglesia.

La estrategia para la total reintegración de la Iglesia dominicana al sistema político como un sujeto imparcial emergió el 30 de noviembre de 1980. La jerarquía dio a conocer una carta pastoral que delineó el papel de la Iglesia en su relación con el Gobierno y la política:

La Iglesia no tiene, ni se arroga tener una «fórmula política», pero sí ofrece criterios y principios con arreglo a los cuales los cristianos laicos han de crear fórmulas políticas posibles y correctas. La Iglesia quiere más bien dar el marco de referencia a una pluralidad de posibles sistemas, regímenes, modelos y proyectos abiertos a la lícita y prudente acción humana que enfrenten el gran reto de todo el Continente y de nuestro país. La Iglesia, pues, no opta por un sistema o partido, sino que se mantiene libre ante todos ellos para optar solo por el hombre. No hace, sin embargo, esto por oportunismo sino que lo hace para respetar la autonomía de las realidades temporales y la libertad y derecho del hombre, urgiendo, al mismo tiempo, a sus fieles a cumplir responsablemente con su ineludible compromiso con lo temporal y político (CED 1990, 398-99).

Esta carta pastoral fue publicada en el contexto de crecientes tensiones sociales creadas mayormente por la inequidad social y la exclusión política. La élite empresarial, el Gobierno, los partidos políticos y la prensa aplaudieron la decisión de la Iglesia de declararse un sujeto imparcial en una sociedad donde prácticamente todo se hallaba politizado. La carta fue una señal para todos los partidos políticos y movimientos sociales indicando que la jerarquía estaba decidida a ocupar un papel especial en la política nacional.

La Iglesia y la mediación en la República Dominicana

En esta sección se analizan los esfuerzos mediadores de la Iglesia relacionados con el Diálogo Tripartito que se desarrolló en la década de los ochenta y el papel de la Iglesia en los procesos electorales de 1986 y 1994. La participación de la Iglesia en estas mediaciones la transformó en la mediadora por excelencia en la política dominicana y fortaleció su reintegración a la vida nacional.

El compromiso de la Iglesia de ocupar un papel imparcial se trasladó a la práctica en 1985, cuando la Conferencia Episcopal emitió una carta pastoral que reflexionaba acerca de los disturbios ocurridos en 1984. Estos disturbios tuvieron un inusitado impacto sobre la jerarquía religiosa que veía al tejido social bajo una gran amenaza. En su carta, la CED describía un verdadero estado de anomia, recordándoles a todos que los pobres, la vasta mayoría del pueblo dominicano, tenían razón cuando expresaban su desesperación acerca de su situación económica. Ellos proponían el diálogo como la clave para resolver las cuestiones nacionales y recomendaron una serie de normas para que las partes en conflicto se avinieran a los acuerdos (CED 1985, 507-17). La Pastoral del Diálogo, como se conoció, fue elogiada por la comunidad empresarial, el Gobierno, los partidos políticos dominantes y la prensa.

La participación de la Iglesia en la mediación es bastante compleja y ocurre en varios niveles de la sociedad. En esta sección se analiza la mediación política auspiciada por la Conferencia Episcopal Dominicana a través de la Pontificia Universidad Católica Madre y

Maestra (PUCMM). Esta es una mediación que ocurre a nivel nacional con organizaciones políticas y sociales con presencia nacional. Poco tiempo después de la publicación de la Pastoral del Diálogo en 1985, la Conferencia Episcopal designó a los monseñores Agripino Núñez Collado y Francisco José Arnáiz como responsables de la coordinación de los esfuerzos mediadores de la Iglesia. La PUCMM se transformó en un centro de encuentros internacionales, discusión de políticas y un punto de reunión para las partes en conflicto. La idea central de estos encuentros era reunir en un mismo ámbito a los representantes del mundo de los negocios, el trabajo y el Gobierno para que debatieran acerca de una serie de temas. La participación de estos tres sujetos llevó a los organizadores de estos actos a llamar a este proceso el Diálogo Tripartito. Desde el comienzo, mostraron su preocupación por las siguientes cuestiones: trabajo, productividad, reforma agraria, seguridad social, impuestos y estrategias para el diálogo. La primera reunión se llevó a cabo en 1985 en Jarabacoa, y muchas otras la siguieron en Santo Domingo y en la sede de esa universidad, en Santiago. En resumen, además de ser un foro para debatir cuestiones públicas, estas reuniones también tenían como objetivo educar a los participantes en los valores de la cultura del diálogo. Asimismo, era usual la presencia de conferenciantes internacionales, invitados a exponer acerca de los procesos de mediación realizados en otros lugares de América Latina y España (Núñez Collado 1993, 43-101).

Las negociaciones tripartitas condujeron en 1988 a un importante acuerdo, por el cual los representantes de la comunidad empresarial, del trabajo y el Gobierno acordaron extender las prestaciones sociales a todos los miembros de la familia del trabajador, revisar las leyes impositivas, modificar el salario mínimo, reexaminar varios artículos de importancia del código laboral, incluir el Diálogo Tripartito en las agendas del Gobierno, aumentar las pensiones de los jubilados y crear el Secretariado Permanente del Diálogo. En 1990, la gestión de Joaquín Balaguer (1990-1994) estuvo de acuerdo en firmar un pacto de solidaridad con los representantes del trabajo y el empresariado. Se comprometía a cumplir los acuerdos de 1988 y ampliar otras cuestiones que incluían

el equilibrio del presupuesto nacional, la aplicación de una reforma tributaria, aumentos salariales para los empleados del Estado, indexación de los precios de los bienes básicos y una expansión de los programas de asistencia social. Como parte de este pacto solidario, el empresariado se comprometió a mantener los precios de los bienes básicos por 90 días, incrementar los salarios, apoyar las reformas fiscales del Gobierno, entregar a este los dólares estadounidenses generados por transacciones internacionales y cooperar con los sindicatos. Estos últimos se comprometieron a desarrollar relaciones armoniosas con el empresariado, incrementar la productividad, mantener la operatividad de los servicios públicos y defender el orden público. Se comprometieron a organizar a las amas de casa para respaldar al Gobierno, al tiempo que éste aceptaba enviar al Congreso la legislación necesaria para terminar con los monopolios y prometía, a su vez, crear una comisión de seguimiento para asegurar el cumplimiento del pacto (Núñez Collado 1993, 141-70).

A pesar del enorme esfuerzo que demandaban estos acuerdos, la mayoría de los firmantes ignoraron la mayor parte de lo acordado. Por ejemplo, Balaguer firmó el Acuerdo Tripartito de 1988 solo para ganar tiempo y demostrar que no era un gobernante recalcitrante. Asimismo, firmó el Pacto de Solidaridad en 1990 después de que fuera declarado ganador de un proceso electoral polémico (venció por menos del 1% de los votos emitidos a Juan Bosch, del PLD). Bosch no reconoció a Balaguer como triunfador y exhortó al pueblo a que se manifestara públicamente para presionar a Balaguer a renunciar, hecho que no sucedió. Menos de un mes después de haber asumido el cargo, Balaguer (16 de agosto de 1990) firmó incluso otro acuerdo en el que realizaba concesiones que solo podría cumplir parcialmente. Tampoco el empresariado y los sindicatos cumplieron con la totalidad de lo acordado, haciendo aún más dificultoso el trabajo de los mediadores de la Iglesia católica.

La incapacidad del Gobierno para cumplir los acuerdos que firmaba llevó a muchos a sostener que el Diálogo Tripartito fue un fracaso. Monseñor Núñez Collado reconoció que la sociedad dominicana carecía de una cultura del diálogo y del mínimo necesario para llevar adelante acuerdos políticos. A pesar de estos fracasos, él creía que el

Diálogo Tripartito en el corto plazo había logrado significativos avances tales como el equilibrio del presupuesto, detener la emisión de moneda sin las correspondientes reservas en moneda dura en el Banco Central, el ajuste de los precios, la implementación de la reforma tributaria, el ajuste de los salarios en el sector privado y público, la exención de impuestos a los salarios, la aprobación de una ley nacional de seguridad social que ampliaba sus alcances a toda la familia del trabajador, haber asegurado la aprobación de un nuevo código laboral y la promulgación de una ley de trabajo para los empleados públicos (Núñez Collado 1993, 161-69).

La participación de la Iglesia en la promoción del diálogo y la mediación no ha constituido un éxito completo, pero le ha garantizado un lugar de privilegio en el sistema político dominicano. Hacia el final de la década de los ochenta, los mediadores de la Iglesia ya eran un hecho en la vida política de la República Dominicana. Mientras esta mediación se estaba llevando adelante a nivel nacional, los obispos mediaban en importantes conflictos en el territorio de sus diócesis, y en las parroquias los sacerdotes hacían lo propio a nivel local. En el verano del 2001 entrevisté a los nueve obispos y dos arzobispos del país. Ellos me informaron que la sociedad dominicana estaba tan cargada de tensiones sociales y políticas que podrían pasar la mayor parte de su tiempo mediando en conflictos sociales y políticos en lugar de atender su misión religiosa. Este otro tipo de mediaciones no reciben el mismo nivel de atención, ni son cubiertas por la prensa con la misma intensidad que las mediaciones a nivel nacional, pero son importantes, pues están dedicadas a cuestiones locales tales como la tenencia de la tierra, el crédito agrícola, los desastres naturales, la migración haitiana, el apoyo del Gobierno a los agricultores y el turismo.

El arzobispo de Santo Domingo, Nicolás de Jesús cardenal López Rodríguez, se destaca por sus frecuentes comentarios sobre casi todos los aspectos de la política, la cultura, la sociedad y la religión. Después de su designación (1981), López Rodríguez se convirtió en un sujeto tan activo en la vida política que muchos llegaron a pensar que tenía interés en convertirse en el candidato a vicepresidente en las eleccio-

nes de 1986. López Rodríguez negó estas aseveraciones diciendo que estaba comprometido con su vocación como sacerdote. No obstante, bajo su conducción, la CED se transformó en uno de los principales pilares de la arquitectura política dominicana, mientras que Núñez Collado y Arnáiz fueron reconocidos como las personalidades públicas a cargo de la mediación social y política.

Mediación en conflictos electorales

Las elecciones presidenciales de 1986 y 1994 fueron las dos instancias más importantes en las que participó la Iglesia respecto de cuestiones electorales. En 1986, el presidente Salvador Jorge Blanco designó a López Rodríguez para presidir la Comisión de Asesores Electorales (CAE), cuya misión sería la de asistir a la Junta Central Electoral (JCE). En lo que respecta a la ley dominicana, la JCE es un tribunal electoral con atribuciones en este terreno por encima de las demás cortes de justicia. Los expertos electorales nacionales y el propio Balaguer recomendaron el nombramiento de López Rodríguez para dirigir esta comisión electoral que debía garantizar la pureza y justeza de los comicios. Esta comisión tuvo una tarea realmente difícil, pues sus integrantes fueron nombrados apenas unos pocos días antes de la fecha de los comicios. No obstante, le proporcionó a la JCE un listado de cuestiones técnicas que tendría que resolver. Estas indicaciones fueron un claro indicador de la falta de una administración apropiada y de capacidad institucional de la JCE. Estas son algunas de las recomendaciones que hizo:

1. La Junta Central Electoral debía restringir la entrada al edificio que contiene sus oficinas principales [...]
2. La Junta Central Electoral debía prohibir el acceso al Centro de Cómputos y a las oficinas de su dependencia técnica a personas no autorizadas [...]
3. La Junta Central Electoral debía ordenar la creación de dos copias adicionales, en cintas magnéticas, de toda la información que está alimentada en los discos, que incluye programas, procedimientos y

datos que tienen que ver con el conteo de los votos [...] Una de estas copias deberá ser guardada en la bóveda de alguna institución que no sea la Junta Central Electoral [...]

4. La Junta Central Electoral debía asignar a los encargados del Centro de Cómputos de la Junta Central Electoral una escolta adecuada de la Policía Militar Electoral [...]
5. La Junta Central Electoral debía asegurar la presencia, y disponibilidad de servicio durante el proceso de conteo de los votos, de un número adecuado de técnicos de las casas suplidoras de los equipos de cómputos, de aire acondicionado, así como también de un equipo de emergencia para la generación de energía eléctrica. (Documento de la CAE/013/86, en Núñez Collado 1996, 168-76).

La debilidad institucional de la JCE se remonta a los 12 años de permanencia de Balaguer en el poder. Balaguer utilizó este tribunal electoral para reelegirse presidente de la República y, para asegurarse de ello y de la subordinación de la misma, nombró jueces electorales que compartían sus orientaciones políticas. La gestión de Silvestre Antonio Guzmán Fernández (1978-1982) pudo efectuar algunas reformas, por ejemplo, autorizar el regreso al país de todos los exiliados políticos, restaurar las libertades civiles y políticas y proceder a otorgar el pase a retiro a los jefes militares más influyentes, pero no pudo diseñar políticas económicas y sociales que pudieran fortalecer el tejido social o consolidar a las instituciones políticas tales como la JCE. De igual manera, la gestión de Salvador Jorge Blanco (1982-1986) no llevó adelante intentos significativos para fortalecer a la JCE en tanto institución política. La movilización popular, para oponerse a la aplicación de las recomendaciones del FMI, y las divisiones dentro de su propio partido no le permitieron a Jorge Blanco llevar a cabo el fortalecimiento de las instituciones que podrían realzar la transición a la democracia. Esta es la razón por la cual la CAE debió recomendar la implementación de procedimientos institucionales básicos a la JCE.

Las divisiones políticas dentro del partido oficial condujeron a Jorge Blanco a retirarle su apoyo político a Jacobo Majluta, el candidato pre-

sidencial del PRD. Majluta, como presidente del Senado, se aseguró de que Jorge Blanco no obtuviera la aprobación de líneas de crédito internacionales otorgadas por el FMI. Por lo tanto, cuando Jorge Blanco designó, con la recomendación de Balaguer, a los miembros de la CAE, el principal candidato de la oposición, Majluta, y sus seguidores pusieron en duda su imparcialidad y confiabilidad. A medida que se acercaba la fecha de la elección, las encuestas de opinión indicaban que no había grandes diferencias en la intención del voto para los principales candidatos. Una de las encuestas sostenía que Majluta, del PRD, recibiría el 32 % de los votos; Balaguer, del PRSC, el 31 %, y Bosch, del PLD, el 19 %. El 10 % restante aún no había decidido su voto (carta de Bernardo Vega a Núñez Collado, en Núñez Collado 1996, 186-87). Comparando los estimados de esta encuesta con los resultados finales de la elección, hallaremos que el PRD recibió el 33.5 % de los votos, el PRSC el 40.5 % y el PLD el 18.4 %. El 7.6 % restante se distribuyó entre fuerzas políticas de menor tamaño (Espinal 1990, 113). El escaso margen de diferencia en los resultados finales de esta elección aumentó las tensiones políticas, haciendo, por lo tanto, aún más complejas las tareas de la CAE.

La CAE tuvo un papel crucial respaldando a la JCE, logrando así que el conteo de los votos fuera imparcial. Recibió denuncias y quejas de todos los partidos políticos y respondió a tiempo y oportunamente a todas las recomendaciones que surgieron de éstos. La cuestión más difícil resultó del recuento de los votos impugnados y observados. El equipo electoral de la JCE impugnó 84,695 votos y puso 28,707 votos en la lista de observados. El conteo de estos votos se efectuó en un contexto en que dos jueces fueron cuestionados y debieron ser reemplazados por sus suplentes. A pesar de estas dificultades, la CAE emergió del proceso sin máculas y Jacobo Majluta reconoció la victoria electoral de Balaguer (Hartlyn 1998, 160-88; Núñez Collado, 1996, 99).

La reforma de la ley electoral y las elecciones de 1994

Balaguer no resolvió los problemas de credibilidad de la JCE durante su nuevo período de gobierno (1986-1990). Debió enfrentar en

1990 una nueva crisis electoral con la oposición política para decidirse a enfrentar el problema. Como resultado de las negociaciones llevadas adelante por la Iglesia católica, el Congreso Nacional aprobó una nueva ley electoral que aumentaba el número de jueces de tres a cinco. La ley estipulaba que los jueces serían designados por los tres principales partidos políticos representados en el Congreso y ordenaba la confección de una nueva tarjeta de identificación y de registro electoral que reemplazaba el viejo sistema de doble cédula de identidad. Se esperaba que con la nueva tarjeta, que incluía la fotografía del titular, se reduciría la posibilidad de fraude electoral, una de las quejas principales en los anteriores procesos electorales.

Pese a que todos los partidos políticos principales respaldaron la reforma electoral de 1992, la cuestión de la credibilidad no fue resuelta. Los partidos de la oposición presentaron serios cuestionamientos acerca de la capacidad de la JCE para organizar por su cuenta el proceso electoral. En febrero de 1993, se llevó a cabo la confección de un nuevo padrón electoral nacional que reemplazaría el viejo sistema de registro electoral por tarjetas. El número de mesas electorales se elevó de 6,663 a 9,528. La JCE aceptó la asistencia técnica de la OEA y de la International Foundation for Electoral Systems (IFES) - Fundación Internacional de Sistemas Electorales, una organización no gubernamental domiciliada en Washington D.C. que provee apoyo técnico en los procesos electorales en todo el mundo para llevar a cabo las reformas electorales. A pesar de ello, el PRD, el PLD y el Partido Revolucionario Institucional criticaron a la JCE por su lentitud, burocracia e ineficiencia. Todavía ponían en duda la capacidad de esta institución para organizar elecciones libres e imparciales.

Las dudas de la oposición alcanzaron un punto crítico cuando se supo que la JCE no iba a llamar a una licitación pública para contratar la provisión de la tecnología necesaria para el centro de cómputos y de los equipos fotográficos necesarios para producir las nuevas tarjetas de identidad. Una sociedad formada por IBM y KODAK fue la principal competidora en la licitación para este contrato. La oposición política, por su parte, consideraba que esta sociedad de empresas tenía cone-

xiones con altos funcionarios del Gobierno. Estos temores se confirmaron cuando una votación para abrir una licitación pública arrojó un resultado de tres votos contados. Los jueces que simpatizaban con el Gobierno votaron contra la licitación pública. Este rechazo puso de relieve las sospechas acerca de la seriedad de la JCE. La oposición sostuvo que el fraude se iba a llevar a cabo en el centro de cómputos, durante el proceso de registro de los electores y el conteo de los votos. El partido del Gobierno respondió acusando a la oposición de intentar desacreditar a la JCE antes del proceso electoral. En medio de este debate, la Iglesia católica se ofreció a mediar entre las partes en conflicto y pudo desactivar con éxito los problemas planteados, que de otra manera podrían haber tenido serias consecuencias políticas.

La OEA y la IFES trabajaron conjuntamente con la JCE, produciendo significativos avances técnicos en el proceso electoral de 1993-1994. Estos progresos, sin embargo, no fueron suficientes para superar la decisión de las partes de politizar la designación de los jueces miembros de la JCE. Estos respondían a diferentes partidos políticos y este hecho limitaba su imparcialidad. Este mecanismo no resistiría la ácida prueba de las políticas electorales dominicanas e, incluso antes de que las elecciones se llevaran a cabo, se le solicitó nuevamente a la Iglesia católica que mediará a medida que se desarrollaba la campaña política. La violencia hizo erupción y varias personas murieron. Los mediadores de la Iglesia coordinaron con los principales partidos políticos la firma de un pacto de civildad que pusiera fin a los enfrentamientos. Este pacto fue firmado el 10 de mayo de 1994, seis días antes de las elecciones. Juan Bosch, candidato presidencial por el PLD, se negó a firmar este pacto, presuntamente porque Balaguer nunca había honrado los acuerdos que había firmado en el pasado. Este pacto de civildad no solo se refería a la violencia política. Le requería a la JCE que entregara una copia del padrón electoral definitivo a cada una de las fuerzas políticas actuantes, para que no existiera duda alguna acerca de la transparencia del proceso electoral. Los firmantes del pacto se comprometieron a no obstaculizar las actividades de las organizaciones políticas adversarias, ni a celebrar la victoria antes de que la

JCE diera a conocer los cómputos oficiales. Asimismo, los firmantes del acuerdo prometían llevar adelante un programa de colaboración legislativa durante el primer año de gestión del nuevo Gobierno electo. Éste se comprometía a ejercer toda la cortesía necesaria para facilitar el cumplimiento de los deberes de las delegaciones internacionales que actuaran como observadoras («Texto del Pacto de la Civilidad» 1994).

No obstante los progresos técnicos y el apoyo técnico internacional, la JCE no pudo llevar adelante elecciones libres e imparciales. El día de la elección se comprobó que el padrón electoral que la JCE había entregado a las autoridades partidarias no se correspondía con el padrón remitido a los distintos centros de votación. El PRD reclamó que más de 150,000 personas no habían podido emitir su voto el día de la elección, pues sus nombres no aparecían en el padrón electoral existente en los centros de votación donde les correspondía votar, sino que aparecían en otros centros de votación muy alejados de aquellos. En este contexto, el 18 de mayo de 1994 Balaguer se proclamó el «vencedor virtual» de la elección, con el 95 % de los votos escrutados, una clara violación al pacto de civilidad. Aparentemente había obtenido el 42.5 % de los votos y Peña Gómez el 41.2 %. Además de proclamar su victoria en los comicios, Balaguer dio la orden a unidades combinadas del ejército y la policía de que realizaran inspecciones de vehículos en busca de armas. Esta fue una clara advertencia dirigida a Peña Gómez y a sus aliados en caso de que decidieran realizar manifestaciones públicas. Peña Gómez entendió el mensaje y solicitó a sus seguidores que evitaran las provocaciones del Gobierno absteniéndose de hacer protestas.

Los observadores internacionales y la IFES reconocieron que habían existido irregularidades en la elección. Stephen Solarz, legislador por Nueva York, quien estaba al frente de la delegación del National Democratic Institute (Instituto Nacional Demócrata) relató al diario *The New York Times* que miles de dominicanos habían sido «deliberadamente excluidos» del proceso electoral (French 1994, A5). El PRSC orquestó un movimiento nacionalista que proclamó que los observadores extranjeros y la Embajada de los Estados Unidos estaban detrás de aquellos que acusaban a la JCE de organizar elecciones fraudulentas. El

cardenal López Rodríguez se unió a los que rechazaban la intervención extranjera en los asuntos dominicanos, comprometiendo la posición de imparcialidad de la CED. La situación política se polarizó un tanto, pues el PRD dirigió una inmensa campaña nacional e internacional denunciando que se había cometido fraude en la elección y solicitando una profunda investigación de lo sucedido.

Las presiones políticas nacionales e internacionales forzaron a la JCE a designar una comisión verificadora. Así lo hizo el 15 de junio de 1994, casi un mes después del acto electoral, para investigar las acusaciones de fraude electoral. La comisión presentó su informe el 16 de julio. En respuesta a las acusaciones acerca de la existencia de dos padrones electorales, dijo:

Los padrones de electores enviados por la Junta Central Electoral a los centros de votación para la realización de las elecciones generales no coinciden con los padrones de electores enviados a los partidos políticos. Se informa al menos que 45 municipios se han visto afectados. La Comisión Verificadora recibió quejas de más de 1,900 centros de votación. Asimismo evaluó no menos de 1,468 centros de voto con un promedio de 20 sustitutos por centro de votación. Concluye que de acuerdo a la información recogida, al menos 45,000 votantes fueron privados de su derecho a votar y, no menos de 29,672, de acuerdo a la información evaluada (Junta Central Electoral 1994, 31-32).

El dictamen de la comisión dejó claro que las irregularidades cometidas en el proceso electoral podrían haber modificado los resultados de la elección a nivel presidencial, legislativo y municipal. A pesar de estas conclusiones, la JCE declaró vencedor a Balaguer en las elecciones de 1994. Balaguer y sus aliados obtuvieron el 42.3 % de los votos; Peña Gómez y sus aliados, el 41.5 %; Bosch y sus aliados, el 13 %, y Majluta, el 2.3 %. La JCE había certificado un golpe de Estado electoral y Balaguer sabía que debía negociar para poder salir de esa difícil situación.

La Iglesia católica se unió a la OEA para buscar una solución a la crisis. Monseñor Núñez Collado y John Graham, el coordinador

general de los observadores electorales de la JCE, se convirtieron en protagonistas claves en el proceso de mediación para lograr que Balaguer y Peña Gómez acordaran una solución a esta crisis. Después de numerosas reuniones, los dos dirigentes firmaron el 9 de agosto de 1994, en la Biblioteca República Dominicana de Santo Domingo, lo que luego se conocería como el Pacto por la Democracia, que incluye los siguientes puntos:

1. Prohibir la reelección del presidente por dos períodos consecutivos.
2. Restituir la ciudadanía dominicana a aquellos individuos que adoptaron la ciudadanía de otro país.
3. Reforma del sistema judicial y la aprobación de dos enmiendas transitorias que limitaban el término presidencial y vicepresidencial a dieciocho meses, es decir, del 16 de agosto de 1994 al 27 de febrero de 1996.
4. Realizar elecciones para presidente y vicepresidente, que se celebrarían el 16 de noviembre de 1995. Los elegidos asumirían el cargo el 27 de febrero de 1996.
5. Los legisladores y autoridades municipales elegidas el 16 de mayo de 1994 permanecerían en sus cargos hasta mayo de 1998.
6. Si ninguno de los candidatos obtenía al menos el 40 % de los votos, se realizaría una segunda vuelta. («Texto del Pacto por la Democracia» 1994).

Después de su firma, el bloque del PRSC en el Congreso de la nación alteró el pacto para que el presidente Balaguer pudiera permanecer en su cargo durante dos años en lugar de 18 meses. El porcentaje para la segunda vuelta fue elevado al 50 % de los votos válidos. Peña Gómez protestó ante estas violaciones del pacto, pero, para evitar la violencia, canceló una huelga general y Balaguer asumió el cargo el 16 de agosto de 1994. La alteración del pacto fue otro fraude, lo que ilustra que tanto Balaguer como su séquito político no eran dignos de confianza.

Las mediaciones en el Diálogo Tripartito y en las elecciones de 1986 y 1994 confirmaron la posición de la Iglesia como una protagonista especial apartidista. En los años noventa del siglo xx y principios del siglo xxi, el Gobierno y la oposición política reconocieron las mediaciones de monseñor Núñez Collado como un ingrediente normal del proceso político. El presidente Fernández Reyna lo designó para presidir la Comisión del Diálogo Nacional promovida por su gestión (1996-2000) y el presidente Hipólito Mejía Domínguez (2000-2004) lo designó para presidir la Comisión Revisora de la Constitución. Monseñor Núñez Collado presidió la comisión de seguimiento a cargo de la mediación de numerosos conflictos en la Junta Central Electoral antes de las elecciones presidenciales del 2004. Tuvo un papel clave en la resolución de lo que podría haber sido una situación política altamente delicada cuando la Junta Central Electoral demostró lentitud o falta de voluntad al emitir los boletines con los resultados de las elecciones de mayo del 2004; en el verano del 2005, coordinó una serie de negociaciones para discutir las reformas fiscales necesarias para que la nación se integrara al Tratado de Libre Comercio entre la República Dominicana, Centroamérica y Estados Unidos (DR-CAFTA).

La incorporación de la Iglesia como un rasgo permanente del sistema político dominicano es única en comparación con Bolivia y Centroamérica. En aquellos países, la Iglesia media en conflictos políticos y emite cartas pastorales y mensajes realizando observaciones y sugerencias acerca de la vida política y económica nacional. En la República Dominicana, la Iglesia va mucho más allá de los llamados a la conciliación nacional y las reflexiones ocasionales, involucrándose en la mayoría de las cuestiones centrales de la vida social y política, incluyendo la reforma fiscal, la inmigración haitiana a la República Dominicana, cuestiones electorales, reforma constitucional y tratados de libre comercio.

El fuerte liderazgo de monseñor Núñez Collado puede ayudarnos a explicar la singularidad del caso dominicano. Este ha desarrollado una profesión como mediador en conflictos políticos. Ha hecho uso de su prestigio como rector de la Pontificia Universidad Católica Madre y

Maestra, una de las universidades más acreditadas del país, y del respaldo de la CED para promover el diálogo y la mediación como el mejor camino para resolver conflictos nacionales. Las iglesias de Bolivia y Centroamérica no cuentan con un funcionario eclesiástico que pueda compararse con Núñez Collado en cuestiones relacionadas con la mediación. Las élites políticas y socioeconómicas dominicanas reconocen que monseñor Núñez Collado es un mediador confiable que puede reunirlos en tiempos de crisis. El Gobierno, los partidos políticos y la comunidad empresarial parecen incapaces de identificar los intereses de sus oponentes, y sus llamados recurrentes a Núñez Collado en las últimas tres décadas lo han transformado en un sujeto político indispensable.

Contrariamente a lo que sucede en la República Dominicana, las élites de Bolivia y Centroamérica aún no han hallado un funcionario eclesiástico que esté dispuesto a dedicarse casi por completo a cuestiones de mediación. Monseñor Arturo Riveras y Damas intentó protagonizar este papel en El Salvador, pero no contó con el apoyo de la jerarquía como Núñez Collado, y muchos en la comunidad empresarial lo veían como un sujeto demasiado cercano al Partido Demócrata Cristiano. Los monseñores Jorge Manrique en Bolivia y Rodolfo Quezada Toruño en Guatemala protagonizaron importantes papeles en la mediación de conflictos políticos en sus respectivos países, pero sus intercesiones no se transformaron en un rasgo permanente del sistema político. Como en El Salvador, la comunidad empresarial consideraba que estas dos figuras de la Iglesia eran cercanas a la izquierda política y, por lo tanto, parciales.

CONCLUSIONES

La transición a la democracia y la transformación socioeconómica de los años ochenta proporcionaron el marco para el resurgimiento de la Iglesia católica como el mediador político por excelencia en la República Dominicana. Estos cambios sucedieron simultáneamente con el significativo crecimiento institucional de la Iglesia en cuanto a nú-

mero de diócesis, parroquias y programas educacionales y de bienestar social. La estrecha colaboración con las autoridades públicas, sin tener en cuenta sus tendencias ideológicas y políticas, continuó facilitando la obtención de fondos públicos en el marco del concordato de 1954. La cooperación fomentó el desarrollo y la consolidación de la orientación de la modernización de la Iglesia. Esta orientación proponía no comprometerse directamente con la política partidaria, en favor de una actitud más amplia que señalara la injusticia en general, pero sugiriendo el diálogo para resolver los conflictos políticos. Las orientaciones tradicional-conservadora y de modernización se fundieron gradualmente en la tendencia dominante y se transformaron en una orientación neoconservadora que propone la mediación como el mejor camino para lograr el consenso.

La mayor parte de los sujetos y observadores políticos están de acuerdo en que la mediación de la Iglesia ha sido positiva y ha contribuido a la paz social y la reconciliación. La mediación ha sido un medio para reintegrar a la Iglesia a la arquitectura del sistema político; la Iglesia es imparcial frente a los partidos políticos. Sin embargo, la Iglesia defiende la democracia liberal como el sistema político más adecuado. A través de la mediación política, la Iglesia se transformó en un sujeto permanente del sistema. Este papel único distingue a la Iglesia dominicana de las de Bolivia y Centroamérica, las cuales median en disputas políticas pero no conforman un rasgo permanente del sistema político. Lo que hace a la Iglesia dominicana un caso único en comparación con los casos elegidos es la persona de monseñor Agripino Núñez Collado y el reconocimiento de las élites políticas y socioeconómicas dominicanas, que lo consideran una figura digna de confianza que puede resolver sus disputas.

Capítulo V

EL DESARROLLO DE UNA NUEVA RELACIÓN CON LA SOCIEDAD

La aplicación de programas de pastoral social estimuló el desarrollo de la Iglesia católica como un poderoso sujeto sociopolítico en la sociedad dominicana. Estos programas estaban orientados a asistir a los más necesitados, al compromiso con la transformación de la sociedad a través del desarrollo, y a la educación liberadora de los empobrecidos. La Iglesia ha estado reconstruyendo una nueva relación con los dominicanos a través de programas que afectan la educación, la salud, la cultura, el sistema penal, la ecología y la tenencia de la tierra. Este capítulo demuestra que, aunque todas las orientaciones de la Iglesia dicen apoyar los programas de pastoral social, los miembros del clero que efectivamente trabajan en su implementación han estado asociados con las orientaciones de la modernización y la liberación.

En este capítulo se evalúa el trabajo de Cáritas Dominicana y del Centro Dominicano de Asesorías e Investigaciones Legales, conocido como CEDAIL, y se analiza el trabajo de cuatro diócesis. Cáritas y el CEDAIL son la columna vertebral del trabajo de pastoral social de la Iglesia católica. Sus actividades tienen alcance nacional y, por lo tanto, nos brindan la oportunidad de examinar los desafíos enfrentados por

los programas de pastoral social y de ver cómo la Iglesia reconstruyó sus conexiones con la sociedad en su transición a la democracia en el contexto de las transformaciones socioeconómicas de las décadas de los ochenta y noventa.

Los programas de pastoral social utilizaron una mezcla de asistencialismo y acompañamiento para llevar adelante sus actividades. El asistencialismo es un sistema en el cual los donantes toman el liderazgo del proceso y los beneficiarios reciben sumisos lo que la Iglesia les da. En general, los miembros conservadores de la Iglesia tienden a seguir esta orientación. El acompañamiento, por el contrario, es parte de un proceso por medio del cual el sacerdote o un trabajador social laico apelan a la conciencia de los beneficiarios, elevando su autoestima, mientras se les brinda asistencia. Este es un proceso de mutuo enriquecimiento, pues tanto el trabajador social como los beneficiarios participan en condiciones de igualdad. Las orientaciones de la modernización y la liberación tienden a identificarse con este enfoque pastoral. Los trabajadores sociales de la Iglesia diseñan el acompañamiento para ayudar a las comunidades a desarrollar su capital social, es decir, «contactos entre los individuos, redes sociales y las normas de reciprocidad y confianza que surgen de ellas» (Putnam 2000, 19).

La percepción del enfoque del acompañamiento ha cambiado como resultado de la transición a la democracia en América Latina. Bajo las dictaduras militares o los gobiernos autoritarios en las décadas de los sesenta y setenta, el acompañamiento fue un método revolucionario y por tanto había que aplastarlo. En la transición a la democracia, el acompañamiento ya no es revolucionario, pero sí un medio de fortalecer las organizaciones de la comunidad y la sociedad civil. El uso del enfoque del acompañamiento es aún crítico y, aunque persigue profundizar la democracia más allá de sus formalidades, no amenaza al sistema político, pues el contexto social e histórico han cambiado drásticamente.⁴³

⁴³ Este capítulo presenta información obtenida de las entrevistas con los siguientes monseñores: Antonio Camilo González, diócesis de La Vega; José Grullón, diócesis de San

A diferencia de las décadas de los sesenta y los setenta, ahora todas las agrupaciones y organizaciones políticas aceptan la democracia liberal como un régimen viable y no proponen otras alternativas. En apariencia, no parece ser un problema para la orientación neoconservadora de la Iglesia brindarle su respaldo a un programa de pastoral social de acompañamiento, siempre y cuando el clero pueda controlarlo y evitar su politización. Se plantea que el desarrollo de programas de pastoral social, siguiendo los enfoques del acompañamiento y el asistencialismo, ayuda a la Iglesia a reinsertarse en la sociedad y fortalecer sus lazos con los oprimidos. Una combinación de enfoques refuerza el estatus de la Iglesia como la institución más legítima y creíble en la vida social y cultural dominicana.

DESARROLLO DE PROGRAMAS DE PASTORAL SOCIAL

Podemos observar dos períodos importantes en el desarrollo de los programas de pastoral social de la Iglesia católica en la República Dominicana después de la muerte de Trujillo. El primer período se inicia con la caída de Trujillo y se extiende hasta 1982, cuando empieza el primer Plan Pastoral Nacional (PPN). El segundo período se divide en dos planes pastorales: 1982-1992 y 1992-2002. Como se indica en el capítulo III, durante el primer período, el trabajo pastoral social de la Iglesia tuvo dos aspectos que lo caracterizan. Primero, la Conferencia del Episcopado Dominicano (CED) publicó cartas pastorales en las cuales intentaba elevar la conciencia acerca de la situación de los pobres, especialmente del campesinado, el cual en la década de los sesenta comprendía al 70% de la población. Hacia el final de la década de los sesenta y a lo largo de la de los setenta, la Iglesia denunció las

Juan de la Maguana; Tomás Jerónimo Abreu, diócesis de Mao-Montecristi, y Rafael Felipe, diócesis de Barahona. Asimismo, tomo información de las entrevistas con los siguientes sacerdotes católicos: José Luis Sáez, Antonio Llubes, José Núñez, Antonio Fernández, Regino Martínez y Pedro Ruquoy. También he utilizado información brindada por las siguientes monjas: Luisa Campo, Margarita Ruiz Bergés, Amelia Encarnación, Sonia Adames, Altagracia Contreras y Elvira Minaya.

violaciones de los derechos humanos, exhortó a la reforma agraria y demandó se pusiera fin a los hechos de corrupción. Segundo, implementó programas sociales concretos a nivel diocesano para ayudar a aliviar los problemas de los sectores empobrecidos.

Las parroquias y los centros de promoción humana (CPH) aplicaron programas de pastoral social. En muchos casos, los CPH distribuyeron alimentos, medicinas y ropas donados al país a través de la Agencia para el Desarrollo Internacional, a través de la Ley PL 480, el Catholic Relief Services y Caritas Internationalis. Al comienzo, la Iglesia ofreció esta ayuda sin condicionamientos a las comunidades que recibían la asistencia, pues estaba tratando de aliviar el hambre. En la década de los ochenta, la Iglesia comenzó a brindar ayuda a cambio de trabajo como un modo de involucrar a los beneficiarios en la solución de sus propios problemas. La ayuda incluía la promoción de productores comunitarios y el desarrollo de organizaciones para proveer servicios públicos, tales como la construcción de centros comunitarios, caminos, escuelas y canales de irrigación (entrevista con Basilio de la Cruz, responsable de Cáritas La Vega, 26 de mayo del 2003). En La Vega, Higüey y Santiago, donde los obispos estaban preocupados particularmente por cuestiones sociales, pequeños grupos de sacerdotes respaldaban las reclamaciones de los campesinos acerca de la tenencia de la tierra y trataban de ejecutar programas pastorales que comprometieran la participación de la comunidad. Sin embargo, el asistencialismo, más que el acompañamiento, guio la implementación de estos programas.

El desarrollo del trabajo de pastoral social recibió un fuerte impulso con la aplicación de los PPN (1982-1992 y 1992-2002). El primer PPN se inspiró en las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979). Siguiendo la orientación de estas conferencias, el primer PPN (1982-1992) consideró cinco prioridades pastorales: familia, social, comunidad, juventud y misión. En lo que concierne al trabajo de pastoral social, proponía asumir las causas de los pobres, rechazar la injusticia y la pobreza y comprometer a los beneficiarios de los programas de pastoral social de la Iglesia. En esencia, esto significaba que la fuerza de trabajo pastoral incrementaría su presencia entre los empobrecidos, viviría

con ellos y se comprometería con sus causas. La Iglesia esperaba que los agentes de pastoral promovieran la cultura y la educación de los dirigentes de la comunidad y estimularan su participación y responsabilidad. En breve, perseguía el desarrollo de organizaciones comunitarias que ayudaran a los necesitados a comprender que podían desarrollar su propio potencial (Conferencia del Episcopado Dominicano 1985, 20-36).

El primer PPN ayudó a comenzar un proceso de unificación del trabajo social de la Iglesia sin amenazar al poder político establecido. Fue un proyecto nacional que se realizó simultáneamente en todas las diócesis (entrevista con monseñor Diómedes Espinal de León, arquidiócesis de Santiago, 12 de junio del 2000). Sin embargo, el desarrollo desigual de las diócesis, la falta de recursos económicos y un variado nivel de compromiso de los miembros de la Iglesia hacia el plan pastoral produjeron distintos resultados.

Además, los agentes de pastoral ejecutaron los PPN en un contexto político que había sufrido cambios drásticos y pusieron en práctica los primeros PPN durante la transición dominicana a la democracia, cuando la Iglesia ya no era «la voz de los que no tienen voz». El régimen autoritario de Balaguer ya no estaba en el poder y los gobiernos dirigidos por el PRD (1978-1982 y 1982-1986) crearon una apertura democrática, la que permitió el desarrollo de la oposición política. En este nuevo contexto, «la opción preferencial por los pobres» no era una amenaza para el poder político establecido y, por el contrario, ayudó a aliviar la pobreza. Los PPN contribuyeron significativamente a reforzar la relación de la Iglesia con el pueblo por medio del desarrollo de programas dirigidos a solucionar sus necesidades básicas. Asimismo, contribuyeron a fortalecer las crecientes organizaciones de la sociedad civil, que habían sido reprimidas por Balaguer durante sus años en el poder (1966-1978). Los primeros PPN nadaban a favor de la corriente, no contra ella; por lo tanto, le permitían a la Iglesia adaptarse a los nuevos desarrollos sociales y políticos a nivel comunitario y nacional.

La Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Santo Domingo en 1992, inspiró la segunda fase de los PPN (1992-2002).

Esta conferencia reflejó los cambios introducidos en la Iglesia por el papa Juan Pablo II, quien «temía que si las comunidades cristianas de base, y otras organizaciones, no tienen lazos efectivos con la jerarquía y no se les prohíbe realizar otras actividades no pastorales o “políticas”, la doctrina católica ortodoxa se debilitará y la Iglesia se transformará en un grupo análogo a cualquier otro grupo de interés local o nacional» (Stewart-Gambino 1994, 130). Esto explica, en parte, por qué las conclusiones de la conferencia de Santo Domingo no contienen las críticas sociales y políticas que se incluyeron en las conferencias de Medellín y Puebla.

El segundo PPN asume los compromisos de la Cuarta Conferencia Episcopal. Se dirige a cuatro necesidades: la educación integral para la nueva evangelización, la promoción humana que asume la opción preferencial por los pobres, la inculturación del Evangelio que considera la cultura nacional, y la necesidad de organizar la pastoral en todos los niveles y áreas de la vida eclesial.⁴⁴ Los PPN instruyen el mandato de organizar consejos pastorales en las diócesis y parroquias. Recomiendan el desarrollo de una estructura nacional que articule la pastoral social a nivel nacional y diocesano (Conferencia del Episcopado Dominicano 1994, 27-34).

En el año 2000, la CED publicó *Primer Concilio Plenario Dominicano: Documento final*, que afirmaba el postulado clave de la segunda fase de los PPN. Explicita que la «dignidad y promoción de la persona es el eje vertebral de la pastoral social». Sin embargo, más que referirse a la «opción preferencial por los pobres», repite el mandato evangélico que exige «defender con un amor preferente a los pobres» (Conferencia del Episcopado Dominicano 2000, 276-77). Este cambio en el lenguaje revela que la jerarquía dominicana, con la aprobación del Vaticano, deseaba distanciarse de las voces críticas y progresistas del pasado. De igual manera, el Concilio Plenario no hace uso del término «comunidades eclesiales de base», aparentemente politizado, sino de «comuni-

⁴⁴ Inculturación es «el proceso de discernir dónde Dios está trabajando en una cultura, articulando una teología sensible al contexto local» (Cleary 2005, 4).

dades a nivel básico», lo que significa que están integradas como parte de la estructura jerárquica de la Iglesia (Conferencia del Episcopado Dominicano 2000, 164-66). La Iglesia desea formar comunidades, pero desea asegurarse que estén bajo el control del clero, no operando como comunidades de base con objetivos «políticos». La jerarquía autoriza una pastoral de acompañamiento, pues el clero puede ejercer el control sobre su proceso de desarrollo e implementación. Estos nuevos lineamientos limitan, obviamente, el trabajo de los miembros del clero asociados con la orientación de la liberación.

En general, la segunda fase de los PPN ayudó a consolidar el desarrollo iniciado durante el primer plan pastoral; continuó promoviendo el desarrollo humano y la organización comunitaria, fortaleció la relación de la Iglesia con los pobres y resaltó su credibilidad y legitimidad en el país. Durante este tiempo, la Comisión Pastoral Nacional surgió para coordinar el trabajo pastoral a nivel nacional, prestando su considerable apoyo a las diócesis a través de Cáritas y el CEDAIL, instituciones clave en el desarrollo de la pastoral social.

Cáritas Dominicana y el trabajo de pastoral social

En esta sección se examina un grupo de diócesis elegido para estudiar la manera en que Cáritas y los programas de pastoral social ayudaron a la Iglesia a construir lazos con las comunidades locales. También se evalúan los desafíos que enfrentaron los programas de pastoral social en las diócesis de Mao-Montecristi, La Vega, Barahona y San Juan de la Maguana. He elegido estas diócesis pues sus obispos apoyaron a equipos de pastoral social que implementaron métodos innovadores para conducir sus actividades. El trabajo de estos equipos ilustra cómo un programa pastoral social de acompañamiento contribuye a fortalecer el papel de la Iglesia en la sociedad.

Cáritas abrió sus primeras oficinas en Santo Domingo en 1961, después del asesinato de Rafael L. Trujillo. Este no había autorizado a Cáritas a operar en el país, pues, según él, «no existían pobres en el país». Cáritas se expandió de la arquidiócesis de Santo Domingo a

otras diócesis y actualmente opera oficinas en cada una de las nueve diócesis y dos arquidiócesis del país. A nivel diocesano, el director de Cáritas trabaja directamente con la persona a cargo de los programas de pastoral social. En algunos casos, también está a cargo del trabajo de pastoral social en la diócesis. Los agentes que realizan las tareas de pastoral social enfrentan desafíos que varían de diócesis a diócesis, pero que tienen patrones similares en todo el país. Estos incluyen: la pobreza, la injusticia social, la escasez de viviendas y de recursos humanos y financieros adecuados, dificultades de migración e inmigración, problemas educativos, degradación ambiental y compromiso insuficiente de los sacerdotes en el trabajo de pastoral social (entrevistas con Rafael A. Reyes, a cargo de Cáritas y de los programas de la pastoral social en la diócesis de Mao-Montecristi, 5 de junio del 2003, y con el padre Lucas Cruz, a cargo del programa de la pastoral social en la arquidiócesis de Santiago, 30 de junio del 2003).

Cáritas tiene un proyecto a nivel nacional para apoyar el trabajo de pastoral social en cada diócesis. La oficina nacional funciona como un canal para proveer recursos financieros a las oficinas diocesanas. Las inversiones de Cáritas para apoyar el trabajo de pastoral en todas las diócesis se han incrementado significativamente en los últimos años. El aumento de estas inversiones se produjo inicialmente debido a los desastres producidos por el huracán George, que golpeó la isla en 1998. Debido a los efectos destructivos del huracán, Cáritas pudo ejercer influencia en los donantes nacionales e internacionales. El éxito de la campaña de recaudación de fondos de Cáritas le permitió iniciar proyectos de construcción de viviendas en todas las diócesis del país, no solo en aquellas afectadas por el huracán.

La diócesis de Mao-Montecristi

El Vaticano estableció la diócesis de Mao-Montecristi en 1978; anteriormente, esta región formaba parte de la diócesis de Santiago. La nueva diócesis se ubica en el noroeste de la República Dominicana y se extiende desde la provincia de Santiago hasta la frontera noroeste con Haití. Incluye las provincias de Valverde, Montecristi, Dajabón y

Santiago Rodríguez. La pobreza y la inequidad social atraviesan estas provincias a pesar de su riqueza agrícola, sus minas de sal y la industria. En un intento por atender estas cuestiones, Cáritas y los programas de pastoral social colaboraron con los sacerdotes jesuitas que trabajaban en la frontera haitiana desde la década de 1930. El trabajo social del padre Regino Martínez, en las décadas de los ochenta y noventa es ilustrativo de un programa pastoral social de acompañamiento.

El padre Martínez ayudó a organizar una confederación rural llamada Unión Campesina Autónoma para recuperar de manos de grandes terratenientes el asentamiento agrario número AC-372, localizado en la cercanía de la frontera con Haití. En 1989, el Gobierno dominicano declaró que este asentamiento estaba disponible para uso público. A pesar de ello, los campesinos no pudieron recuperar estas tierras inmediatamente, pues los terratenientes nacionales las querían para uso propio. El padre Martínez convivió con los campesinos durante 11 meses, hasta que éstos pudieron recuperar esas tierras. De esta experiencia él extrajo una importante lección:

Nosotros creemos que el poder de la organización es el único medio para que los pobres puedan participar en una democracia y obtener aquello que necesitan. Los políticos, el Banco Mundial y otras agencias internacionales no consideran a estas comunidades como sujetos sociales. Es por ello que la pobreza crece día a día a pesar de los grandes programas de desarrollo para combatir la pobreza concebidos en oficinas con aire acondicionado. Salarios, administración, los gastos diarios, consumen el dinero generado por estos programas. Los pobres no participan en la elaboración y ejecución de estos programas. Y ésta es la razón por la cual la pobreza crece día a día (entrevista con el padre Martínez, a cargo de Solidaridad Fronteriza, 30 de mayo del 2003).

Con el apoyo de monseñor J. Tomás Abreu Herrera, obispo de la diócesis de Mao-Montecristi, el padre Martínez fundó y dirigió Solidaridad Fronteriza por muchos años, una institución dedicada al desarrollo de organizaciones populares y a la defensa de los derechos

humanos. Solidaridad Fronteriza colaboró en la organización de centros para madres en Loma de Cabrera, Dajabón, Partido y Restauración. Asimismo, impulsó la fundación de la Asociación de Mujeres la Nueva Esperanza, un grupo de más de 700 mujeres que compran ropa usada en la frontera con Haití y la revenden en los mercados abiertos de Santiago, Puerto Plata y Dajabón. También contribuyó a la organización del Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo, un grupo que opera en cuatro barrios de Dajabón cuyo objetivo es construir viviendas populares con el apoyo de Cáritas. Por otra parte, Solidaridad Fronteriza estructuró la Red de Organizaciones, que incluye a madres, campesinos, jóvenes y asociaciones culturales en cuatro municipios. También opera del lado haitiano de la frontera, como Solidarité Frontalier, donde promueve la defensa de los derechos humanos y el desarrollo de organizaciones comunitarias similares a las existentes en la República Dominicana.

Cáritas realiza su trabajo a través de varias asociaciones campesinas que existen en la diócesis. Aspira a que las comunidades canalicen sus peticiones de ayuda a través de estas asociaciones y consejos parroquiales. Miembros de estas comunidades participan en debates públicos relacionados con proyectos de Cáritas en la diócesis de Mao-Montecristi.

Los agentes de pastoral seleccionan a los beneficiarios basándose en sus niveles de pobreza y su voluntad para contribuir con mano de obra no calificada en la construcción de viviendas. Las viviendas construidas en la diócesis tienen 48 metros cuadrados cubiertos, incluyen una pequeña galería, sala de estar y comedor, una pequeña cocina, dos habitaciones y baño. En abril del 2003, el costo de estas viviendas variaba de 1,702 a 2,042 dólares. El beneficiario tenía que contribuir con 601.00 dólares y proveer mano de obra no calificada y alimentos para los vecinos que colaboraban (ver cuadro 5.1).

Rafael A. Reyes asegura que él comienza a observar cambios en la actitud de las personas en lo que respecta a las organizaciones comunitarias de autoayuda, pero admite que aún hay que recorrer un largo camino para lograr los objetivos del enfoque del acompañamiento, pues la mayoría de las personas en la diócesis aún no se hallan organizadas.

CUADRO 5.1 Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de Mao-Montecristi

Período	Proyecto	Ubicación	Cantidad	Inversión en dólares
1999-2000	Construcción de viviendas	Dajabón	10	27,487.63
		Varias comunidades	33	90,709.18
	Reparación de viviendas	Varias comunidades	76	19,790.16
Subtotal				137,986.97
2001-2003 Fase I	Construcción de viviendas	Dajabón, La Meseta, El	30	78,083.94
		Dajao, Mao		
Subtotal	Educación comunitaria y salud preventiva	16 comunidades		14,689.37
2001-2003 Fase II	Construcción de viviendas	Diversa	15	47,631.21
Subtotal	Educación y salud preventiva comunitaria	16 comunidades		34,126.59
Inversión total				81,757.80
				312,518.07

Fuente: Cáritas Dominicana (2003).

Nota: Para este y posteriores cuadros he utilizado el promedio de la tasa de cambio para convertir pesos dominicanos a dólares estadounidenses.

Es difícil implementar el enfoque del acompañamiento pues las instituciones del Estado y la sociedad aplican enfoques paternalistas, que normalmente transforman a las personas en parásitos y crean, por lo tanto, relaciones de dependencia. En pocas palabras, vivimos en una sociedad altamente individualista, y a medida que esta fue golpeada por la crisis económica, el individualismo y el egocentrismo tienden a fortalecerse (entrevista con Rafael A. Reyes, a cargo de Cáritas y la pastoral social en la diócesis de Mao, Montecristi, 5 de junio de 2003).

A pesar de estos desafíos, las tareas de Cáritas, los programas de pastoral social y Solidaridad Fronteriza refuerzan los lazos de la Iglesia católica con comunidades remotas generalmente desatendidas por el Estado. El trabajo social de estas organizaciones fortalece la posición de la Iglesia, otorgándole legitimidad y credibilidad.

La diócesis de La Vega

El Vaticano creó la diócesis de La Vega en 1953, que se halla en el corazón del valle del Cibao, la región agrícola más rica del país. En 1978, la diócesis fue subdividida para crear la diócesis de San Francisco de Macorís como parte de un programa más amplio para reforzar el trabajo pastoral y misional de la Iglesia. Actualmente, la diócesis de La Vega incluye las provincias de Hermanas Mirabal, La Vega, Jarabacoa, Constanza, Monseñor Nouel y Sánchez Ramírez. A pesar de su desarrollo agrícola e industrial, las provincias comprendidas en la diócesis de La Vega enfrentan una difundida pobreza y la falta de servicios sociales.

La diócesis de La Vega ha acumulado la mayor experiencia en el país en programas de pastoral social. Cuando el Vaticano designó, en 1966, a monseñor Juan Flores Santana como obispo de La Vega, este desarrolló su trabajo a partir de programas ya existentes como Radio Santa María, la primera estación radial católica del país. Radio Santa María ha estado en el aire desde 1956, y la mayor parte de los habitantes del valle del Cibao la conocen debido a sus efectivos programas educativos, especialmente sus programas de alfabetización, que ayudaron a bajar la tasa de analfabetismo en la región. Asimismo, durante

muchos años, Radio Santa María ha estado emitiendo programas que no solo se referían a la educación de la población sino que también servían como un canal de comunicación, cuando aún no se había construido una red vial en la zona.

El primer centro de promoción humana (CPH) fue establecido en La Vega en 1973. Centra su trabajo en el campesinado, siguiendo los principios establecidos por la CED, que entonces se enfocaba en la pastoral rural. Estos centros comenzaron haciendo trabajo de pastoral social con el campesinado desalojado de sus tierras y pueblos por compañías mineras como la Falconbridge y La Rosario Mining Company. La Falconbridge operaba en Bonaó, extrayendo hierro y níquel, y La Rosario extraía oro en Cotuí. Las operaciones de estas compañías crearon inmensos conflictos sociales en la región. A través de sus programas de pastoral social, la Iglesia ayudó a los campesinos que enfrentaban la degradación del medio ambiente, la falta de tierras y el abandono (entrevista con monseñor Flores Santana, 14 de junio del 2000).

Cáritas abrió sus oficinas en la diócesis en 1968 y comenzó a funcionar como un canal para financiar los programas de pastoral social diocesana. A pesar de que estos se basaban en el asistencialismo y el paternalismo, lograron realizar importantes aportes para ayudar a los campesinos a encarar los problemas producidos por las compañías mineras. Cáritas, por ejemplo, estaba acostumbrada a recibir donaciones y a distribuir las en las comunidades. Sin embargo, la implementación de los PPN estimuló a Cáritas y a la pastoral social no solo a expandir sus programas sino también a promover el desarrollo. Con el apoyo de Cáritas, el trabajo de pastoral social extendió sus intereses a la educación nutritiva, la agroforestería, la ecología, la horticultura, la prevención de desastres, proyectos de infraestructura tales como agua potable y sanidad, producción de muebles y construcción de viviendas (entrevista con Basilio de la Cruz, encargado de Cáritas en La Vega, 26 de mayo del 2003; ver cuadro 5.2).

Al igual que la diócesis de Mao-Montecristi, La Vega enfrenta desafíos sociales abrumadores. Los problemas más urgentes incluyen falta de recursos económicos, una cantidad insuficiente de voluntarios

CUADRO 5.2 Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de La Vega

Período	Proyecto	Ubicación	Cantidad	Inversión en dólares
1999-2000	Construcción de viviendas	Cevicos	19	51,076.02
	Reparación de viviendas	Las Matas, Cotuí	82	17,730.83
Subtotal				68,806.85
2001-2003 Fase I	Construcción de viviendas	El Yagal	30	69,661.84
	Prevención y mitigación de desastres	Toda la diócesis		2,677.59
	Educación integral y medio ambiente	Jarabacoa		31,864.88
	Producción y venta de muebles	Zambrana		28,607.79
Subtotal				132,812.09
2001-2003 Fase II	Construcción de viviendas	El Higo	34	118,458.10
	Construcción de acueductos y sanidad ambiental	Zambrana	24	73,522.48
		La Vega y Cotuí	11 hidráulicos	47,129.80
Subtotal				239,110.38
Inversión total				440,729.32

Fuente: Cáritas Dominicana (2003).

confiables y comprometidos y la constante presión de la migración interna y externa. Existe también insuficiente coordinación del trabajo social con las agencias del Gobierno y las organizaciones no gubernamentales (ONG) y también un insuficiente reconocimiento por parte de los sacerdotes y las monjas de que la pastoral social debe ser una de sus prioridades (entrevista con Basilio de la Cruz, a cargo de Cáritas en la diócesis de La Vega, 26 de mayo del 2003).

La diócesis tiene los mismos problemas sociales que pueden verse en otras partes del país, tales como la escasez de adecuados servicios de salud, pocas escuelas y una extendida pobreza. Cáritas tiene una planta de personal compuesta por siete personas que trabajan en la diócesis y coordinan su trabajo con varios grupos de voluntarios a nivel parroquial. Estos voluntarios constituyen el eje vertebral del trabajo de Cáritas con las comunidades. Sin embargo, la falta de empleo para los dirigentes comunitarios acarrea grandes dificultades, que Cáritas no puede resolver. Muchos de los voluntarios entrenados necesitan migrar para solucionar sus problemas personales, forzando a Cáritas y a la pastoral social a la búsqueda constante de voluntarios para ser entrenados.

La complejidad se incrementa cuando los sacerdotes parroquiales no hacen del trabajo de la pastoral social una de sus prioridades. Esto puede suceder, pues, a pesar de las buenas intenciones, los programas de pastoral social aún se basan en el enfoque asistencialista más que en el de promoción humana y el acompañamiento. El padre Francisco Contreras, a cargo del programa de la pastoral social en la diócesis de La Vega, declaró:

Hemos comenzado un proceso de promoción humana, pero en lo que respecta al compromiso de los laicos, no hemos logrado ir más allá de una pastoral basada en el asistencialismo. Cuando evaluamos nuestro trabajo social, es evidente que aún no hemos abandonado el asistencialismo. Por ejemplo, lo podemos ver cuando existe una necesidad urgente como un desastre natural o la muerte de una persona en la comunidad. Las personas inmediatamente muestran solidaridad demostrando voluntad para ayudar a los más necesitados, pero cuando los invitamos a participar en las

actividades de promoción social que requieren un grado de compromiso y acompañamiento su voluntad disminuye (entrevista con el padre Francisco Contreras, 26 de junio del 2003).

Estas reflexiones críticas sugieren que Cáritas y el trabajo de la pastoral social no están alcanzando todos sus objetivos en la diócesis de La Vega en lo que respecta al compromiso de los laicos, sacerdotes y monjas en el desarrollo de la promoción humana y el acompañamiento. La percepción de esta falta de progreso nos habla de la incapacidad del programa de pastoral social de Cáritas para alcanzar efectivamente sus objetivos. Sin embargo, esto no significa que los campesinos sin tierra y los habitantes pobres de las ciudades, los principales beneficiarios del programa, no valoren su trabajo. Mis observaciones y conversaciones con beneficiarios en al menos cuatro diócesis revelan que no se habrá incrementado la presencia de fieles en la misa de los domingos o no se habrán comprometido con la organización comunitaria, pero aprecian cuando el personal de la Iglesia trabaja junto a ellos para resolver cuestiones particulares. Este aprecio es lo que incrementa la credibilidad de la Iglesia en las comunidades y en la sociedad en general.

La diócesis de Barahona

El Vaticano fundó la diócesis de Barahona en 1976 como parte de un esfuerzo mayor para fortalecer la presencia de la Iglesia en regiones remotas y relativamente desatendidas. Localizada en el sudoeste dominicano, la nueva diócesis incluye las provincias de Baoruco, Independencia, Pedernales y Barahona, que habían formado parte de la diócesis de San Juan de la Maguana. Como otras regiones que limitan con Haití, Barahona no fue nunca un lugar deseado por los funcionarios del Gobierno y el clero. En 1976, las condiciones de los caminos eran deplorables y las comunicaciones entre las ciudades dentro de la provincia eran difíciles, casi imposibles. La red vial construida por el Gobierno ha mejorado considerablemente; actualmente trasladarse entre Barahona y Santo Domingo o entre Barahona y las diversas provincias y ciudades adyacentes ya no es difícil. El Gobierno nacional también

construyó un aeropuerto internacional cerca de esta ciudad, con el fin de atraer a inversionistas nacionales e internacionales para desarrollar infraestructura turística en las playas y en el cercano lago Enriquillo, el lago de agua salada más grande de la isla. Sin embargo, a Barahona no ha llegado una gran cantidad de inversionistas y el aeropuerto tiene escaso uso. A pesar de las mejoras en la infraestructura pública, Barahona es todavía una de las provincias más pobres del país y no satisface las necesidades básicas de la población.

El trabajo de la pastoral social de la Iglesia católica ha buscado el modo de enfrentar las necesidades de la población más pobre a través de varios programas de educación, sanidad, ecología, inmigración, agricultura y cuestiones rurales. La sección que sigue se centra en algunos de los programas de pastoral implementados en el Centro de Formación Diocesana de Cabral (CFDC) por Lemba, que es uno de los más antiguos programas de pastoral social más antiguos de la diócesis de Barahona.

El Centro de Formación Diocesana de Cabral y Lemba

Cuando el Vaticano estableció la diócesis de Barahona, el CFDC ya estaba trabajando bajo la dirección de religiosos de la orden del Inmaculado Corazón de María, también conocidos como los sacerdotes belgas. El centro había estado involucrado con la promoción del catecismo y el desarrollo humano. El obispo de Barahona lo rebautizó como Centro de Formación Diocesana de Cabral y le dio una nueva dirección a su trabajo. En los primeros tiempos del trabajo de pastoral social, el CFDC se ocupaba de programas de pastoral rural, siguiendo la orientación conceptual promovida entonces por la CED. Monseñor Fabio Mamerto Rivas, el primer obispo de Barahona, autorizó a Lemba a conducir el trabajo de pastoral social del CFDC.

Lemba era un grupo de laicos católicos que deseaba incorporar el enfoque del acompañamiento en el trabajo de pastoral rural. Que este grupo haya elegido llamarse Lemba es ilustrativo de su enfoque de pastoral social. Juan Sebastián Lemba fue un esclavo africano que se rebeló contra la esclavitud española en 1522 (Tujibikile 1993, 55-74).

Los historiadores tradicionales no han incluido a Lemba entre los héroes de la nación, como lo han hecho con el rebelde indígena Enriquillo, pero este grupo de laicos pensó que Lemba debería ser su héroe, pues él había dado los primeros pasos para defender los derechos de los esclavos negros. «Lemba hizo en sus días aquello que nosotros tenemos que hacer hoy: luchar contra una forma moderna de esclavitud» (entrevista con Carlos Naveo y Felicia Fermín, fundadores de Lemba, 28 de junio del 2004).

El trabajo de pastoral social de Lemba consistía en la promoción del desarrollo humano en Cabral, Cabeza de Toro, Tamayo, la ciudad de Barahona y varias otras comunidades vecinas. Con la aprobación de monseñor Rivas, en 1982, un pequeño grupo de trabajadores sociales laicos de Lemba se propusieron organizar a los leñadores en la comunidad de Cabeza de Toro. Los agentes pastorales de Lemba sostenían que seguían la guía de los PPN, que exhortaban a realizar una «opción preferencial por los pobres». Ellos se mudaron a la comunidad para aprender sobre las condiciones sociales reinantes, especialmente las relacionadas con la producción de carbón, durmientes de ferrocarril, postes y contrafuertes. Allí observaron que los leñadores no manejaban el bosque racionalmente y que los terratenientes, los intermediarios y los comerciantes obtenían grandes ganancias del negocio de la madera. Debido al manejo irracional del bosque, la región estaba perdiendo rápidamente sus zonas boscosas. Sin el bosque, no habría lluvias, y sin lluvias, no podría haber otros cultivos agrícolas.

El negocio de la tala de árboles operaba a través de intermediarios que adelantaban sumas de dinero a los leñadores, quienes utilizaban este dinero para cubrir sus necesidades básicas. Por ejemplo, los intermediarios pagaban 12 pesos por cada saco de carbón de leña y luego lo revendían a 25 pesos a intermediarios que trabajaban para Pedro A. Rivera, un rico industrial de La Vega. Pedro A. Rivera tenía un intermediario trabajando para él que controlaba 30 camiones que cargaban un promedio de 2,500 sacos de carbón por semana. Los intermediarios de Rivera en la región tenían poder en las comunidades que rodeaban Cabeza de Toro. Los intermediarios que compraban postes, durmientes

de ferrocarril y contrafuertes para los molinos azucareros y otras empresas operaban de un modo similar.

El objetivo de los organizadores de Lemba era enseñarles a los campesinos cómo manejar el bosque de un modo racional mientras obtenían una ganancia, pero sin la presencia de los intermediarios. El manejo racional de los bosques consistía en utilizar solo la madera seca, sin tocar la verde. Los organizadores elevaron la conciencia entre el campesinado acerca de la necesidad de clasificar la madera en lotes de acuerdo a su uso: postes, durmientes de ferrocarril, contrafuertes, o simplemente aquella destinada a producir carbón. Es más, introdujeron cuestiones respecto de la tenencia de la tierra y las utilizaron en sus conversaciones con los campesinos. Se descubrió que muchas de las tierras eran públicas y que los terratenientes no poseían títulos de propiedad sobre tierras que reclamaban como propias (entrevista con Carlos Naveo y Felicia Fermín, fundadores de Lemba, 28 de junio del 2004).

El enfoque de pastoral social utilizado por Lemba se enfrentó con grandes problemas cuando afectó los intereses de los intermediarios y los poderosos que los respaldaban. Los equipos de Lemba organizaron la comunidad de Cabeza de Toro y las áreas circundantes, y la comunidad, en poco tiempo, estuvo preparada para hablar con las autoridades forestales locales. En 1986, Pedro de Jesús Candelier, el director nacional forestal, visitó Cabeza de Toro para reunirse con la comunidad. Respaldados por la presencia de monseñor Rivas, los líderes de la comunidad le hicieron a Candelier cuatro importantes demandas:

- Que el director nacional forestal no envíe a sus agentes a supervisar la quema de carbón, pues la comunidad ejercería este papel voluntariamente;
- que el Gobierno le prohíba a la flota de camiones de Pedro A. Rivera trabajar en esa zona. Solo tolerarían camiones de la comunidad. Cada camión solo podría hacer un viaje por semana y no podría cargar más de 200 sacos de carbón;

- que el director nacional forestal no ordene el ingreso de camiones en la zona sin la autorización de la comunidad;
- que cada uno de los propietarios de los camiones paguen la suma de un peso por saco de carbón. Este peso se depositaría en un fondo comunitario, que sería utilizado para promover asuntos de la comunidad (entrevista con Manuel Antonio Pérez, fundador y presidente de Lemba, 26 de junio del 2003).

Candelier dijo a la comunidad que él plantearía estas cuestiones al presidente Balaguer, pero que no podía prometerles nada. Candelier no podía hacer promesas, pues Pedro A. Rivera era un aliado político cercano al presidente y existían poderosos grupos de interés relacionados con la compra y venta de carbón, durmientes de ferrocarril, postes y contrafuertes. Informado de que monseñor Rivas estaba detrás de las demandas de la comunidad, Balaguer aceptó las demandas de los campesinos, a pesar de la compleja red de grupos de interés que estaba involucrada en estas cuestiones. Su aprobación revela que no deseaba tener problemas con la Iglesia católica tan poco tiempo después de haber asumido su cargo (1986-1990), ni tampoco deseaba aparecer recalcitrante frente a los donantes internacionales que apoyaban los proyectos de desarrollo sustentable.

El próximo paso necesario para negociar con los intermediarios y los funcionarios del Gobierno era entrenar a los dirigentes de la comunidad para que pudieran desarrollar capital social fuera de sus comunidades. El capital social reside en las relaciones y, por definición, les confiere autoridad tanto a los individuos como a las comunidades. Construir estas relaciones dentro de los elencos burocráticos del Consejo Estatal del Azúcar (CEA) y de los ingenios azucareros de propiedad privada, fue una verdadera odisea para las comunidades en los alrededores de Cabeza de Toro. Estos eran los principales clientes para los durmientes de ferrocarril, postes y contrafuertes. Lemba lanzó un programa de entrenamiento para los dirigentes clave de la comunidad y les enseñó cómo manejar el sistema, es decir, cómo desarrollar el capital social que les permitiera negociar tanto con el CEA como con

los propietarios de los ingenios azucareros. Este capital social funcionó bien antes de la privatización de muchos de los ingenios azucareros en manos del CEA, pero cuando el Gobierno los privatizó hacia el final de la década de los noventa, Lemba y las comunidades debieron recurrir a sus experiencias previas para desarrollar nuevo capital social.

El trabajo de pastoral social de Lemba también incluía otros programas que seguían la misma filosofía del acompañamiento: una oficina de microcréditos que otorgaba financiamiento a los leñadores y mujeres que operaban pequeños negocios; un programa vinculado a cuestiones de género y violencia doméstica, y un programa para la cría de abejas y producción de miel, que no solo estaba diseñado para producir ganancias a la comunidad, sino también para reclamar tierras en disputa. Con el apoyo de Cáritas, Lemba y el programa de pastoral social implementaron diferentes proyectos (ver cuadro 5.3).

No obstante los éxitos de Lemba, es importante tener en cuenta que esta institución está compuesta por un grupo relativamente pequeño de laicos católicos que trabajan con voluntarios distribuidos en distintas comunidades. Estos enfrentan desafíos abrumadores, tales como una cantidad insuficiente de organizaciones comunitarias, la falta de conciencia acerca de los problemas comunitarios y un sentido de dependencia en la mayoría de las comunidades.

Otro de los puntos que vale la pena recordar es que Lemba trabaja en una región donde la mayor parte de los programas de asistencia social auspiciados por el Gobierno o la Iglesia católica se basan en el asistencialismo y no en el enfoque del acompañamiento. Como en las diócesis de Mao-Montecristi y La Vega, el número de sacerdotes, laicos y monjas que hacen uso del enfoque del acompañamiento es bastante reducido. Es más, en estas diócesis, particularmente en la arquidiócesis de Santiago, la mayoría de los sacerdotes y de los presidentes de asambleas no hacen del trabajo de pastoral social una prioridad en sus parroquias (entrevista con el padre Tobías de la Cruz, a cargo de la social pastoral en la arquidiócesis de Santiago, 6 de junio del 2003). Por lo tanto, un programa de pastoral social basado en el enfoque del acompañamiento todavía es un objetivo por lograr.

CUADRO 5.3 Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de Barahona

Período	Proyecto	Ubicación	Cantidad	Inversión en dólares
1999-2001	Construcción de viviendas	Arroyo Seco	39	56,430.17
	Letrinas		39	6,526.75
	Reparación clínica	Paraíso	1	13,577.20
Subtotal				76,534.12
2001-2003 Fase I	Construcción de viviendas	Batey Cuchilla	15	44,819.82
		Villa Nizao	30	80,000.47
		Polo	20	59,767.60
		Granado y Guanarate	53	168,936.75
	Inicio proyectos productivos en 225 tareas	Arroyo Seco		11,865.07
Subtotal				365,389.72
2001-2003 Fase II	Construcción de viviendas	Batey 3	20	71,711.71
		Villa Nizao		14,117.73
	Viviendas	Cabeza de Toro	60	303,110.57
	Inicio proyectos productivos en 225 tareas	Arroyo Seco		2,638.33
	Reparación viviendas	Barahona		11,394.66
	Sanidad ambiental	Villa Jaragua		26,510.51
	Reforestación de frutales	Arroyo Seco		30,415.68
Subtotal				459,899.19
Inversión total				901,823.03

Fuente: Cáritas Dominicana (2003).

La diócesis de San Juan de la Maguana

En 1953, el papa Pío XII estableció una prelatura *nullius* en San Juan de la Maguana, que no se convirtió en diócesis hasta 1969. Como se ha señalado anteriormente, en 1976 el Vaticano subdividió la diócesis para

establecer la diócesis de Barahona. La diócesis de San Juan de la Maguana incluye las provincias de Azua, San Juan de la Maguana y Elías Piña, que limita con Haití. Con la excepción de San Juan de la Maguana, ubicada en un rico y fértil valle, Elías Piña y Azua reflejan la pobreza y aislamiento que es común al sudoeste de la República Dominicana.

La diócesis de San Juan de la Maguana desarrolló un censo integral de las condiciones sociales existentes en las tres provincias. El Vaticano designó a monseñor José Dolores Grullón obispo de la diócesis en 1991, y actualmente preside la Comisión Nacional de Pastoral Social. Cuando monseñor Grullón comenzó a realizar sus numerosas visitas pastorales a todas las comunidades de su diócesis, llevó adelante un censo para determinar la gravedad y alcance de los problemas sociales.

Los datos recogidos revelaron que las tres provincias que componían la diócesis tenían significativos problemas relacionados con la nutrición, la sanidad, la educación, la salud, los hábitos alimenticios y la deforestación, entre muchos otros. Se descubrió que el 17 % de los habitantes de la región no poseía documentos de identidad; el 40 % de los niños en edad escolar (de 7 a 13 años) no iba a la escuela; el 37 % de las casas no tenía ni inodoros ni letrinas, y el 28 % de los habitantes no comía ni frutas ni vegetales. Armado con estos datos, monseñor Grullón comenzó a realizar un intensivo programa de pastoral social para enfrentar la situación (segunda entrevista con monseñor José Dolores Grullón, 23 de junio del 2003).

En 1992, la diócesis de San Juan de la Maguana estableció la Fundación de Desarrollo de Azua, San Juan y Elías Piña, conocida como FUNDASEP, para apoyar el trabajo de pastoral social dentro del territorio de su diócesis. El obispo le dio el mandato a esa fundación para que apoyara y fortaleciera otras asociaciones y que además protegiera los recursos naturales, socioeconómicos y humanos en la región. Asimismo, además de solicitar fondos a agencias católicas tradicionales, como Cáritas, Catholic Relief Services y Misereor, se esperaba que FUNDASEP recaudara fondos de fuentes internacionales y nacionales para que la diócesis pudiera llevar adelante sus proyectos sociales. A través de una campaña bien orquestada, esta ha logrado conseguir el apoyo de una gran

cantidad de agencias internacionales, que incluyen a la Fundación Interamericana, la Unión Europea, Manos Unidas de España, la Fundación Kellogg, USAID y el Fondo Menorquín de Cooperación. Las fuentes de ayuda económica nacionales incluyen al Gobierno dominicano y al Grupo León Jimenes. A diferencia de otras diócesis donde Cáritas es la columna vertebral del programa de pastoral social, en San Juan de la Maguana, FUNDASEP se ha convertido en una institución sumamente independiente debido a sus diversas fuentes de ingresos.

El apoyo que FUNDASEP recibió de fuentes externas e internas le permitió a la diócesis lanzar una serie de programas pastorales en los años noventa, que continúan hasta el presente. Como puede verse en el cuadro 5.4, la diócesis ha podido invertir una cantidad significativa de dinero para ayudar a resolver problemas en la comunidad de los que el Estado escasamente se había ocupado. La diócesis dice que es consciente de que el Gobierno también está trabajando para resolver muchos de estos mismos problemas, pero a diferencia del Gobierno la diócesis utiliza un método de trabajo basado en el enfoque del acompañamiento.

CUADRO 5.4 Inversiones en la diócesis de San Juan de la Maguana, 1992-2001

Proyecto	Cifras invertidas en dólares
Sanidad del medio ambiente	653,913.29
Agua potable	829,704.08
Salud	255,339.76
Vivienda rural	3,484,644.67
Viviendas prefabricadas	2,446,632.62
Recursos naturales y agroforestales	757,738.85
Programa alfabetización de adultos	571,741.08
Capillas	318,120.50
Construcción escuelas, dispensarios, centros comunitarios	71,207.47
Caminos vecinales	360,416.22
Total	9,749,458.54

Fuente: FUNDASEP (2002).

De acuerdo a monseñor Grullón, el Gobierno construye acueductos para distribuir agua potable a las comunidades, desarrolla planes de viviendas para las víctimas de los huracanes y promueve planes de salud a través del Ministerio de Salud Pública. Una vez que estos proyectos se completan, el Gobierno los entrega a las distintas agencias que se dedican a cobrar las facturas por los servicios. ¿Cuál es la diferencia con los programas de la Iglesia? Monseñor Grullón explica:

Nosotros trabajamos en proyectos de la comunidad basados en el enfoque del acompañamiento. Nosotros no construimos un acueducto; la comunidad lo construye. Estos son pequeños acueductos, pequeños proyectos comunitarios que realzan las instituciones de la comunidad. La comunidad aprende a construir su acueducto. La comunidad pide su construcción, y participa en su diseño y en la ejecución de la obra. Una vez concluida la obra tenemos dos productos: el acueducto y una comunidad más desarrollada. Si el tubo se rompe, ellos sabrán cómo repararlo en lugar de esperar la ayuda del Gobierno. Esta filosofía inspira cada uno de los proyectos que nosotros promovemos dentro de nuestra diócesis. Deseamos romper la actitud de dependencia que existe en nuestras comunidades. Queremos que las personas confíen en sí mismas y no sean dependientes (segunda entrevista con monseñor José Dolores Grullón, obispo de la diócesis de San Juan de la Maguana, 23 de junio del 2003)

El programa de pastoral social tiene un importante papel protagónico cada vez que ocurren desastres naturales. Cuando el huracán George golpeó la isla, la FUNDASEP colaboró con las autoridades del Gobierno y organizaciones civiles para brindar ayuda a las víctimas. El programa trabajó en dos frentes: construyendo viviendas para las víctimas de la tormenta y apoyando un proyecto de viviendas prefabricadas en colaboración con el Banco Nacional de la Vivienda (BNV). Con el apoyo de Cáritas Dominicana, la diócesis ayudó a las víctimas a construir sus propias viviendas (ver cuadro 5.5). Un beneficiario seleccionado tomaría un préstamo de 2,043 dólares del BNV y luego llevaría este dinero a la diócesis. El programa de la pastoral social construiría una

pequeña casa con dos habitaciones, cocina, baño, comedor y lavadero en 15 días. En el 2003, estas personas estaban pagando mensualmente al BNV 10.21 dólares, una cuota significativamente menor a los 17.02 que estarían pagando actualmente por un alquiler.

CUADRO 5.5 Proyectos de Cáritas Dominicana en la diócesis de San Juan de la Maguana

Período	Proyecto	Ubicación	Cantidad	Cifras invertidas en dólares
1999-2000	Construcción viviendas	San Juan	50	161,258.93
Subtotal				161,258.93
2001-2002	Construcción viviendas	San Juan	50	188,639.83
Fase I	Agua potable + sistemas de irrigación	Padre Las Casas		38,249.91
Subtotal				226,889.74
2001-2002	Construcción viviendas	San Juan	100	452,689.30
Fase II	Agua potable + sistemas de irrigación	Padre Las Casas		36,558.39
Subtotal				489,247.70
Inversión total				877,396.37

Fuente: Cáritas Dominicana (2003).

Los programas de pastoral social implementados en las tres provincias que forman la diócesis de San Juan de la Maguana han tenido un significativo impacto en las condiciones de vida de la población. Por ejemplo, de 1997 al 2002, la efectividad del programa de la pastoral social ha reducido la cantidad de personas indocumentadas en un 7% y el número de viviendas sin baños o letrinas decreció del 37 al 27.46%. Los programas de la Iglesia han ayudado a disminuir el número de niños de entre 7 y 13 años de edad que no asistían a la escuela, de un 40 a un 18.20%, y la cantidad de personas de 14 y más años que no podían leer ni escribir se redujo de 27 a 18.82% (ver cuadro 5.6).

CUADRO 5.6 Datos recogidos en visitas pastorales de monseñor José Grullón Estrella, diócesis de San Juan de la Maguana, 1997-2002

Datos de San Juan de la Maguana	Toda la diócesis 1997-98	% del total	Toda la diócesis 1998-99	% del total	Toda la diócesis 99-2000	% del total	Toda la diócesis 2000-01	% del total	Toda la diócesis 2001-02	% del total
Número de casas habitadas	60,425		57,806		74,117		82,193		73,051	
Número de familias	68,443	100%	68,739	100%	84,840	100%	94,582	100%	82,824	100%
Número de habitantes	296,731	100%	272,961	100%	355,030	100%	380,283	100%	330,300	100%
Número de casas sin baño/letrinas	22,349	37%	16,643	28.79%	22,080	29.79%	23,818	28.98%	20,057	27.45%
Habitantes de 0 a 6 años	60,073	20%	54,125	19.83%	68,850	19.39%	69,483	18.27%	60,019	18.17%
Habitantes de 7 a 17 años	67,353	23%	58,149	21.30%	70,691	19.91%	72,512	19.07%	63,001	19.07%
Habitantes de 14 a 18 años			40,063	14.68%	51,084	14.39%	52,519	1.81%	45,165	13.67%
Habitantes de 19 a 99 años	122,883	41%	120,624	44.19%	164,405	46.31%	185,769	48.85%	162,115	49.08%
Número de niños fuera de la escuela, 7 a 13 años	27,187	40%	12,837	22.08%	14,734	20.84%	15,030	20.73%	11,464	18.2%
Analfabetos de 14 años en adelante	43,610	27%	34,452	21.44%	43,777	20.32%	46,282	19.42%	39,005	18.82%
Niños muertos en este año	2,288	4%	3,267	6.04%	3,422	4.97%	1,904	2.74%	1,702	2.84%
Número de indocumentado	50,041	17%	36,735	13.46%	44,649	12.58%	44,053	11.58%	34,755	10.52%

Fuente: Datos proporcionados al autor por mons. José Dolores Grullón en el curso de dos entrevistas (22 de junio del 2000 y 23 de junio del 2003)

A pesar del éxito de estos programas pastorales, monseñor José Grullón cree que el trabajo de pastoral social basado en el enfoque del acompañamiento todavía es un objetivo que debe ser alcanzado. Después de consultar y hablar con todas las comunidades de su diócesis, él está convencido de que

[...] el gran desafío nacional es la dependencia. Las personas dependen de los políticos y de la Iglesia, esperan que otros les resuelvan sus problemas. Por ejemplo, cuando el huracán George golpeó nuestra región, obtuvimos algunas donaciones en dinero de USAID y otras instituciones para construir viviendas. La mayoría de las personas no deseaban contribuir en la construcción de sus propias viviendas. Les tuvimos que decir que si no colaboraban con nosotros no serían beneficiarios de los proyectos de la diócesis. Finalmente, aceptaron nuestras condiciones, pero llevó mucho diálogo para hacerles entender que tenían que formar parte de la solución a su propio problema. (segunda entrevista a monseñor Grullón, obispo de San Juan de la Maguana, 23 de junio del 2003).

Los agentes de pastoral social de las otras diócesis que he estudiado comparten las preocupaciones del obispo Grullón en lo concerniente a la dependencia. Como monseñor Grullón, todos creen que el acompañamiento es el mejor método para aplicar en la implementación de los programas de pastoral social, pues busca transformar a los beneficiarios en sujetos sociales autónomos. Sin embargo, la realidad es que los agentes de pastoral aún no han organizado a la mayoría de las comunidades. La diócesis de San Juan ha hecho significativos avances para promover una pastoral social basada en el acompañamiento para reducir el paternalismo y el asistencialismo, pero la formación de comunidades que confíen en sí mismas aún es un objetivo por lograr.

El CEDAIL, trabajo de pastoral social y derechos humanos

En esta sección se examina el aporte del CEDAIL al trabajo de pastoral social en las nueve diócesis y dos arquidiócesis del país. La primera

parte se enfoca en el programa del CEDAIL para dar actas de nacimientos a niños de hasta 12 años de edad y en los programas educativos para la comunidad. La segunda analiza el trabajo del CEDAIL en el campo de los derechos humanos con los inmigrantes haitianos y los dominicanos descendientes de haitianos. Al igual que Cáritas, el CEDAIL implementa programas dirigidos a fortalecer instituciones comunitarias ya existentes, desarrollar nuevas instituciones y realzar el papel de la Iglesia en la sociedad. La CED estableció el CEDAIL en 1979, después de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Puebla, México. Esta conferencia estimuló a las conferencias nacionales de obispos a promover programas para responder a las necesidades de los pobres. En este contexto, Misereor, una fundación católica alemana, adjudicó los fondos iniciales para un programa de dos años de duración para brindar defensa legal a los trabajadores migrantes haitianos en la República Dominicana. Monseñor Príamo Tejeda, obispo auxiliar de la arquidiócesis de Santo Domingo, a cargo de los programas de pastoral social, le solicitó a la doctora Luisa Campo que dirigiera la agencia.

La doctora Campo es una monja abogada que trabajaba con los sacerdotes jesuitas en la zona norte de Santo Domingo. Estaba familiarizada con las necesidades legales de los barrios, pues ya prestaba asistencia legal a jóvenes arrestados por la policía. Misereor había destinado los fondos para la defensa legal de los inmigrantes haitianos, pero ella insistió en que el programa cubriera a los dominicanos pobres, pues ellos también tenían múltiples necesidades legales.

La doctora Campo no fue autorizada a utilizar los fondos para proteger a los dominicanos, pero jugó un papel clave en persuadir a la CED para establecer el CEDAIL como una organización sin fines de lucro que proveyera asistencia legal tanto a haitianos como a dominicanos (entrevista con Luisa Campo, fundadora de CEDAIL, 30 de junio del 2004, y Plinio Ubiera, 27 de mayo del 2003).

En las dos décadas siguientes, el CEDAIL llegó a ser una agencia de servicios a nivel nacional que coordina el trabajo de la Iglesia en el campo de los derechos humanos. En el 2002, esta organización tenía un edificio de cuatro plantas en Santo Domingo, una oficina nacional

con un director ejecutivo, un administrador, tres abogados y personal de apoyo. Asimismo, contaba en cada una de las diócesis con un abogado a cargo del programa de asistencia legal local. La planta de personal de CEDAIL, 25 personas, coordina las operaciones de la institución con un presupuesto levemente superior a los 284,203 dólares.

El CEDAIL, niños indocumentados y construcción de capital social

El problema de las personas sin sus correspondientes documentos de identidad ha hecho incrementar los esfuerzos del CEDAIL para suministrar consejo legal a las comunidades en zonas rurales y urbanas. Sin documentos de identidad, los ciudadanos no pueden llevar adelante actividades legales normales como declarar el nacimiento de un hijo en el registro civil, votar, asistir a la escuela o comprar una propiedad. Como la mayoría de las actividades realizadas por la Iglesia católica, la provisión de documentos de identidad es una tarea que debería realizar el Estado dominicano, que se muestra poco dispuesto o incapaz para lanzar campañas nacionales de documentación. Al ser una pequeña agencia de servicios sociales, el CEDAIL no puede solucionar este problema por completo, pero puede aliviar ciertas situaciones y crear conciencia acerca del asunto.

Los funcionarios del Gobierno y los observadores han atribuido la carencia de documentos de los niños al analfabetismo, la falta de recursos y el descuido de padres que no registran el nacimiento de sus hijos. A pesar del hecho de que cada municipio, en todo el país, tiene una oficina para el registro, la encuesta demográfica Endesa 2002 estima que el 40 % de los niños de 14 años y menos no poseen documentos de identidad (Molina Achécar 2003).

En lo que respecta a las leyes dominicanas, la Ley 659 de 1944 (modificada como Ley 13/93) dice que si los padres no registran el nacimiento de sus hijos dentro de los 60 días (urbano) o 90 días (rural) deben recurrir al registro tardío de nacimientos. Este proceso es, por lo general, complejo y costoso, pues las personas deben viajar y presentarse en todos los registros civiles de la provincia para obtener certificados que declaren que no están inscritos en esos registros civiles. Además,

la ley indica que, para obtener un certificado de nacimiento tardío, el interesado debe presentar una serie de certificados y documentos (11 en total) cuya obtención es usualmente dificultosa.⁴⁵ Para acelerar este proceso, el presidente del CEDAIL, monseñor José Dolores Grullón, negoció un acuerdo con la JCE, la institución gubernamental a cargo de los registros civiles, para coordinar sus programas tanto en las comunidades rurales como urbanas. Estos programas consisten en brindar ayuda a las personas indocumentadas para obtener sus documentos de identidad en cada diócesis. En resumen, la JCE y el CEDAIL acordaron:

- Coordinar, a través de los centros diocesanos del CEDAIL, operativos de declaración tardía de nacimientos;
- coordinar con las autoridades judiciales para agilizar la ratificación de las declaraciones de nacimiento registradas en los operativos;
- coordinar la exención de pagos de los servicios a cargo de los oficiales del Estado Civil en cada operativo;
- realizar censos y establecer centros de acopio para la recepción de documentos;
- coordinar los operativos con las parroquias e instituciones y organizaciones en los lugares identificados (CEDAIL 2001, 15)

⁴⁵ a) Una carta del alcalde (si nació en áreas rurales) o un certificado de una clínica u hospital.
 b) Un certificado de la Iglesia indicando si la persona fue bautizada.
 c) Un certificado de la escuela si la persona está estudiando.
 d) Un certificado de todos los registros civiles que corresponden al lugar de nacimiento de la persona.
 e) Copias de las tarjetas de identidad electoral de los padres.
 f) Si los padres fallecieron, copias de los certificados de defunción.
 g) Si los padres están casados, copia de su certificado de matrimonio.
 h) Una declaración jurada de un testigo mayor de 30 años. Una copia de la tarjeta electoral debe ser incluida.
 i) Una carta dirigida al presidente de la Junta Electoral solicitando el certificado de nacimiento.
 j) Una carta al presidente de la Junta Electoral solicitando que se informe si la persona posee una tarjeta electoral.
 k) Dos fotografías 2 x 2.

La JCE autorizó al CEDAIL a organizar programas de registro de nacimientos en parroquias y comunidades habilitadas para tal fin. Con el apoyo económico de CRS y UNICEF, el CEDAIL desarrolló programas que tienen tres componentes: registro preliminar, registro y posregistro. El registro preliminar es la organización inicial del proceso, por medio de la cual el CEDAIL educa a la comunidad y a las autoridades locales a través de talleres, acerca de la importancia que representan los documentos de identidad para los ciudadanos. Asimismo, provee a la comunidad información respecto de los documentos que necesitan las personas para registrar a sus hijos menores de 12 años. La fase de registro involucra el envío de la documentación necesaria a los abogados del CEDAIL. El posregistro consiste en los distintos pasos que debe seguir la documentación a través del proceso burocrático hasta que llega al registro civil y se emite el certificado (entrevista con Noemí Méndez, abogada del CEDAIL a cargo de la región Este, 4 de junio del 2003; ver cuadro 5.7).

El éxito del programa de registro de nacimientos depende del entrenamiento y la responsabilidad del personal paralegal en las comunidades beneficiarias. La educación del personal paralegal implica formar a los dirigentes de la comunidad en la asistencia básica respecto de las cuestiones de los derechos humanos de los ciudadanos. El CEDAIL organizó un programa de dos años de duración en Esperanza, Mao, para entrenar a 50 trabajadores comunitarios paralegales, que en la actualidad están preparados para brindar a sus comunidades la asistencia legal necesaria en lo que se refiere a los programas de registro de nacimientos. Como resultado de estos programas de educación técnica, los trabajadores paralegales colaboraron en el registro de 540 niños dominicanos descendientes de haitianos que viven en un barrio haitiano (batey) cerca de la ciudad de Esperanza, Mao (entrevista con Desiré del Rosario, abogada del CEDAIL a cargo de la región Norte, 7 de julio del 2003).

El entrenamiento que el CEDAIL brinda a los líderes comunitarios se extiende más allá de las cuestiones legales. Con el apoyo económico del Programa para Iniciativas Democráticas (PID), el CEDAIL

CUADRO 5.7 Programas educacionales y jurídicos del CEDAIL, 2001-2002

Proyecto	Lugar	Inversión en dólares
Educación jurídica de inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana (CRS)	Esperanza, Mao	39,689.94
Democracia, imperio de la ley y participación (PID)	La Vega	24,641.70
Pastoral de derechos humanos (CRS)	Todas las diócesis	2,281.10
Programa de registro de nacimientos (UNICEF)	Sto. Dgo., Mao, S. Fco., San Pedro, Stgo., Pto. Plata, La Altagracia y Baní	7,210.36
Evaluación institucional (CRS)	Todas las diócesis	67,961.73
Pasantía para estudiantes de la PUCMM (CRS)	Esperanza, Mao	813,79
Equipamiento de oficinas (fondos propios)	Santo Domingo, La Vega, Mao	2,094.39
Personal fuera de estructura	Santo Domingo	9,217.13
Total		96,472.38

Fuente: CEDAIL (2002).

desarrolló una serie de talleres en La Vega para educar a las personas acerca del imperio de la ley y la participación democrática. Además de una serie de conferencias brindadas por abogados del CEDAIL, las comunidades beneficiarias recibieron folletos relacionados con los derechos humanos, el sistema penal, la seguridad social, la participación democrática y el gobierno, la reforma agraria y los derechos de propiedad, entre otros.

También les daban asistencia a las comunidades en todo el territorio nacional en torno a cuestiones como la violencia sexual, el abuso de menores, las prisiones, la migración y asuntos penales y civiles (ver cuadro 5.8). Todos estos programas proveen asistencia y construyen capital social a través de un programa pastoral social de acompañamiento, donde tanto los individuos como las comunidades aprenden a resolver sus propios problemas. Aquellos que reciben la asistencia del CEDAIL

y la pastoral social desarrollan en general admiración por la Iglesia, incluso si no asisten a misa los domingos.

CUADRO 5.8 Las actividades del CEDAIL en los programas sociales pastorales, 2001-2002

Asuntos	Casos resueltos
Criminales	2,500
Civiles	1,795
Violaciones sexuales	465
Tenencia de la tierra	876
Violencia familiar	1,579
Abuso de menores	543
Registro de nacimientos	15,621
Trabajo	150
Migración	275
Municipales	39
Asistencia a prisioneros	1,325
Total	25,168

Fuente: CEDAIL (2002).

El CEDAIL, inmigración haitiana y derechos humanos

Debemos colocar en contexto el trabajo de pastoral del CEDAIL con los inmigrantes haitianos para comprender por qué las autoridades dominicanas han implementado leyes y normas para excluirlos de la vida económica, social y política. Las relaciones haitiano-dominicanas han estado plagadas de conflictos durante casi dos siglos. Es importante recordar que la República Dominicana es el único país de América que obtuvo su independencia de otro país latinoamericano. Haití invadió la emergente República Dominicana en 1821 y la ocupó durante 22 años.

Cuando los dominicanos declararon su independencia en 1844, Haití no la reconoció. En los 10 años siguientes condujo una guerra contra el nuevo Estado nación, lo que produjo nuevas animosidades entre ambos países. Como se ha señalado en el capítulo II, Trujillo ordenó

en 1937 que el ejército llevara adelante una matanza en masa de inmigrantes haitianos, lo que complicó las relaciones entre los dos países.

La inmigración haitiana y las posteriores violaciones de los derechos humanos no son cuestiones nuevas en la República Dominicana. La historia de estas violaciones durante el siglo XIX comenzó cuando se establecieron las fincas de azúcar en las regiones Sur y Este del país. Hacia fines del siglo XIX, las compañías azucareras, con la ayuda del Gobierno, desalojaron a los campesinos dominicanos de sus tierras para proceder al cultivo de la caña de azúcar. Estos desalojos constituyeron las primeras manifestaciones graves de violaciones a los derechos humanos en el umbral del siglo XX.

Al mismo tiempo, las compañías azucareras importaron cortadores de caña de Haití para trabajar en las fincas, pues los campesinos dominicanos no querían cortar caña debido a los bajos salarios que pagaban estas compañías. Estos obtenían mejores ganancias trabajando sus propias parcelas de tierra. Las compañías azucareras trajeron a los trabajadores haitianos y los instalaron en barrios étnicos llamados bateyes, donde las condiciones de vida eran infrahumanas. Las terribles condiciones laborales y de vida constituyeron la segunda fase de graves violaciones a los derechos humanos.

Durante la dictadura de Trujillo (1930-1961), los trabajadores dominicanos organizaron sindicatos, pero el régimen los aplastó cuando exigieron mejores condiciones de trabajo y aumentos de salarios. Después del derrocamiento de Trujillo en 1961, los sindicatos se organizaron nuevamente y tuvieron un éxito parcial en la obtención de sus derechos laborales. Los campesinos no pudieron organizarse durante la dictadura de Trujillo, pero en el transcurso del régimen de Balaguer (1966-1978) formaron organizaciones con el apoyo de sacerdotes nacionales. A través de ellas ejercieron presiones sobre el régimen para que se implementara la reforma agraria. En la década de ochenta surgió el CEDAIL como una institución proveedora de asesoramiento legal a los sindicatos de los trabajadores del azúcar. De hecho, se unió a organizaciones internacionales defensoras de los derechos humanos que solicitaron la visita de representantes de la Organización Internacional del

Trabajo para investigar las condiciones de vida en los bateyes y en los ingenios azucareros propiedad del Estado (entrevista con Freddy Báez, abogado del CEDAIL a cargo de la región Sur, 4 de junio del 2003).

La producción de azúcar declinó durante la década de 1980, y en la actualidad ya no es un sector importante o dinámico de la economía. El Gobierno dominicano privatizó la industria del azúcar propiedad del Estado, dejando a miles de trabajadores sin empleo. La legislación de las privatizaciones ha forzado tanto a trabajadores dominicanos como haitianos a emigrar hacia los centros urbanos en busca de trabajo en la industria de la construcción, la agricultura y pequeños comercios. Muchos cortadores de caña haitianos se han transformado en mano de obra no especializada en las ciudades de Santo Domingo y Santiago. Sin embargo, los trabajadores haitianos de más edad, que pasaron gran parte de su vida en las fincas de caña, ya no cuentan con la fuerza y la energía necesarias para trabajar en la agricultura y la construcción. El Gobierno y las compañías azucareras abandonaron los bateyes a su suerte, sin sistema de pensiones o de salud. Peor aun, no poseen documentos de identidad, necesarios para que las corporaciones Vicini y Central Romana les otorguen sus pensiones. El CEDAIL creó programas de registro de nacimientos para permitirles a los trabajadores dominicanos y haitianos obtener sus documentos y ha establecido programas de asistencia legal a trabajadores desocupados, tanto dominicanos como haitianos, que reclaman sus pensiones.

La reforma agraria promovida por Balaguer en la década del setenta no resolvió la mayoría de los reclamos de tenencia de tierras y muchos campesinos permanecen sin ellas, o viven en tierras sobre las que no tienen títulos de propiedad. Al igual que la industria del azúcar en el siglo pasado, en la actualidad la industria turística es el sector económico de más rápido crecimiento en la región Este. El sector turístico necesita todas las tierras que pueda conseguir, tanto en la cercanía de las playas como en la llanura, para desarrollar campos de golf. Los inversionistas en la industria del turismo han hallado campesinos viviendo sobre las tierras que ellos necesitan para desarrollar su infraestructura. Los campesinos han vivido en esas tierras por generaciones, pero carecen de

títulos de propiedad. El CEDAIL brinda asistencia a las comunidades campesinas que luchan contra el desalojo de sus tierras, en esta ocasión enfrentando a la industria del turismo (entrevista con Noemí Méndez, abogada del CEDAIL a cargo de la región Este, 4 de junio del 2003).

Las condiciones de vida de los haitianos y los dominicanos de ascendencia haitiana son peores que las de los ciudadanos dominicanos. La gran mayoría de los trabajadores haitianos trabajan largas jornadas por bajos salarios y no tienen seguridad laboral. Sus condiciones de vida son precarias y no cuentan con protección legal para realizar reclamaciones laborales. Esto significa que el Estado y la sociedad dominicana los discrimina rutinariamente y los excluye de varios aspectos de la vida, social, política y cultural. Históricamente los bateyes haitianos han carecido de servicios sociales básicos tales como electricidad, agua potable y sanidad. En el 2000, esta situación no había mejorado. La Ley 141-97, de privatización de empresas públicas, no exige que los inversionistas privados se hagan cargo de las necesidades básicas de los bateyes. La mayoría de los habitantes de los bateyes viven en barracas, y menos de una cuarta parte en casas de dos habitaciones. Más de la mitad de los bateyes están ubicados en tierras que pertenecen al CEA y dos tercios no cuentan con agua potable o sanidad. Los servicios de educación y salud son escasos: el 16% de los bateyes no recibe servicios de salud; el 4% no tiene dispensario médico, y el 3% de las clínicas y pequeñas farmacias solo está presente en el 2% de las comunidades. El 30% de los bateyes no cuenta con una escuela formal, lo que explica por qué existe un 33% de analfabetismo entre las poblaciones que viven en estas comunidades (PNUD 2005, 141).

Además de estas condiciones deprimentes, los inmigrantes haitianos y los dominicanos de ascendencia haitiana deben enfrentar la deportación en masa debido a su estatus ilegal en la República Dominicana. Tras la caída en 1986 de la dinastía Duvalier, la migración de haitianos a la República Dominicana se incrementó debido a la inestabilidad económica y política reinante en Haití. A pesar de la importancia de la inmigración haitiana, nadie sabe con exactitud cuántos haitianos residen en el país. Esta es una cuestión controvertida. Por un

lado, los grupos nacionalistas de derecha creen que los haitianos están invadiendo el país; por el otro, los empresarios agrícolas dominicanos y las empresas constructoras desean mantener el *statu quo* pues quieren contar con mano de obra barata.

Los nacionalistas probablemente exageran cuando dicen que más de un millón de haitianos viven en el país. El censo dominicano de 1991 estimó el número de inmigrantes haitianos en 245,737, cifra que no incluye a los dominicanos de ascendencia haitiana que no son inmigrantes. Desafortunadamente, 10 años más tarde, el censo dominicano no inquirió acerca del origen de las personas y, por lo tanto, actualmente desconocemos el número de esta población. Sabemos, sin embargo, que durante la década del noventa y en los primeros años del siglo XXI la recurrente crisis política y económica haitiana ha forzado la emigración de sus habitantes. Las observaciones de campo, los artículos periodísticos publicados en la prensa dominicana y las conversaciones con expertos indican que la inmigración procedente de Haití se ha incrementado significativamente en los últimos 10 a 15 años. Los estimados del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en la República Dominicana indican que este incremento ha sido sustancial (ver cuadro 5.9). Esta inmigración ya no se halla restringida a la industria del azúcar, que prácticamente ha desaparecido, sino que está desparramada por todo el país en los más importantes sectores de la economía, incluyendo la agricultura, la avicultura, la ganadería, la construcción y los pequeños comercios (Báez Evertsz *et al.* 2011).

El Gobierno dominicano ha intentado detener la inmigración a través de deportaciones forzadas. Las deportaciones aumentaron en 1991 cuando, en las Naciones Unidas, el presidente haitiano Jean Bertrand Aristide denunció el tratamiento que sus compatriotas recibían en la República Dominicana. El presidente dominicano Joaquín Balaguer (1990-1994), quien en ese tiempo enfrentaba una crisis económica en su país, aprovechó esta oportunidad para responder incrementando las deportaciones. A pesar de que actualmente están en declinación, las deportaciones se mantuvieron altas durante los años noventa y continuaron en la década siguiente (ver gráfico 5.1).

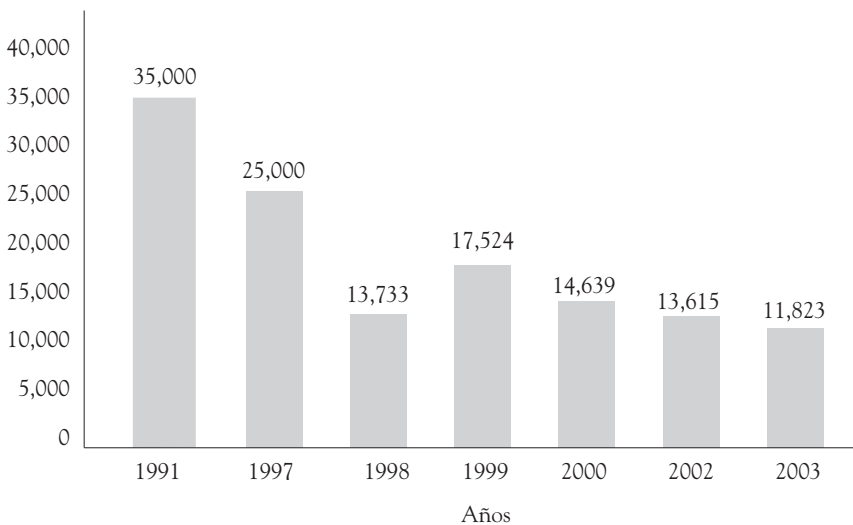
CUADRO 5.9 Estimados de la población haitiana y extranjera residente en la República Dominicana, 1991, 1996 y 2003

Año/Población	Baja	Mediana	Alta
1991			
Haitiana	71,000	245,737	491,474
Extranjera	40,990	114,581	229,162
Total	112,000	388,210*	720,636
1996			
Haitiana	99,436	290,737	581,474
Extranjera	46,364	135,563	271,127
Total	145,800	426,300	852,601
2003			
Haitiana	115,000	416,737	833,474
Extranjera	68,000	194,314	388,629
Total	183,000	611,051	1,222,103

Fuente: PNUD (2005:125)

* El lector notará que $245,737 + 114,581 = 360,318$ y no $388,210$, como aparece en el informe del PNUD.

GRÁFICO 5.1 Haitianos deportados de la República Dominicana, 1991-2003



Fuente: PNUD (2005, 128).

Las fuerzas de seguridad dominicanas deportan a los trabajadores haitianos bajo el cargo de que carecen de estatus legal en el país y dicen estar actuando dentro del marco de la ley internacional, que reconoce el derecho soberano de los Estados para regular sus fronteras. Sin embargo, el Gobierno dominicano no cumple con la Convención Americana de Derechos Humanos, que establece un proceso mínimo de protección para asegurar la justa deportación. Ni tampoco respeta el Protocolo de Entendimiento, que firmó con el Gobierno haitiano en 1999. Este acuerdo establece procedimientos que regulan el tiempo, lugar y modo de deportación. Por ejemplo, el Protocolo de Entendimiento declara que las autoridades dominicanas no deben separar a las familias y que los deportados pueden conservar sus pertenencias en todo momento. Las autoridades dominicanas deben notificar a sus pares haitianos en la frontera acerca de las deportaciones. Los deportados deben recibir alguna documentación legal (República Dominicana y República de Haití, 1999).

Activistas de los derechos humanos de la parte norte y sur de la frontera me relataron que las autoridades dominicanas no cumplen ninguna de estas condiciones. La policía detiene a los deportados de manera irregular, no importa si están en su lugar de trabajo o caminando por las calles.

La policía separa a las familias, y los niños, en muchas ocasiones, son abandonados. Cuando los haitianos son detenidos, los guardias dominicanos se quedan con todas sus posesiones, que nunca les son devueltas. Los deportados reciben una cantidad mínima de agua y alimentos y se hallan sujetos a un tratamiento irregular. Son transportados en difíciles condiciones y deben permanecer horas y en ocasiones hasta días en los ómnibus (entrevista con Xavier Lejeune y Alejandro Robles, activistas de derechos humanos de Solidaridad Fronteriza en Dajabón, 30 de mayo del 2003; entrevista con el padre Pedro Ruquoy, cura párroco en el Batey Cinco, Barahona; Fletcher y Miller, 2004).

La deportación de inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana ocasionó protestas de las organizaciones internacionales de derechos humanos, del CEDAIL y otras organizaciones no gubernamentales.

En las décadas del setenta y ochenta, organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos centraron su atención en el sistema de contratación y las condiciones de vida de los haitianos en los bateyes. En los años noventa, organizaciones como Americas Watch, National Coalition for Haitian Refugees, Caribbean Rights y la AFL-CIO presionaron al Gobierno de los Estados Unidos para que se declarara a la República Dominicana inelegible para el sistema generalizado de preferencias debido a las violaciones de los derechos de los cortadores de caña haitianos y de los trabajadores de las zonas de libre comercio. A pesar de estas denuncias, el Gobierno dominicano continuó deportando haitianos en la década de 1990, pero al mismo tiempo ordenó a la Dirección General de Migración (DGM) que comenzara a emitir tarjetas de identidad a los trabajadores inmigrantes. Entre 1998 y 2000, la DGM emitió alrededor de 12,787 tarjetas de identidad, mayormente a trabajadores haitianos en el sector agrícola. También el Gobierno adoptó un sistema para emitir visas de entrada a los haitianos, lo que ha producido un incremento en el movimiento de personas que cruzan la frontera (entrevista con Franc Báez Evertsz, 10 de julio del 2004). Estas presiones políticas fueron efectivas, pero a medida que las deportaciones declinaron, organizaciones como el CEDAIL y las organizaciones no gubernamentales nacionales que trabajan con inmigrantes haitianos son las únicas que en la actualidad les proveen la asistencia básica.

La documentación de los niños de los inmigrantes haitianos aún es un formidable desafío para el CEDAIL y la sociedad dominicana si el Gobierno dominicano no cambia la ley de registro de nacimientos. En un estudio de una comunidad urbana haitiana en la zona de Santo Domingo, Franc Báez Evertsz halló que el 89 % de los jefes de hogar nacidos en el país dijeron poseer algún tipo de documentación, pero solo el 66 %, de aquellos nacidos en Haití declararon que tenían algún tipo de documento.

Cuanto más tiempo los haitianos residan en el país, más altas son las posibilidades de que obtengan documentos de identidad, pero la diferencia es insignificante. Existen menos probabilidades de que las mujeres cuenten con algún tipo de documento personal; el 59 % de los

hombres posee algún tipo de documento, pero solo el 54 % de las mujeres dice poseer alguno. La situación de los jóvenes y los niños es aún mucho más problemática: el 59 % de los niños no posee documentos de identidad. Esta cifra crece al 69 % cuando se trata de niños menores de 5 años (Báez Evertsz 2001, 66-71). Mis observaciones y conversaciones con abogados del CEDAIL indican que la situación es aún más grave en las áreas rurales, donde tanto los haitianos como los dominicanos tienen menos oportunidades para registrar a sus niños.

Los problemas que enfrentan los inmigrantes y sus hijos son abrumadores. Debido a que la mayoría de los trabajadores son indocumentados, sus hijos nacidos en la República Dominicana heredan esta condición. El Estado dominicano no les confiere la ciudadanía a los hijos de los haitianos, pues éstos son considerados «extranjeros en tránsito». Por consiguiente, las autoridades dominicanas niegan a los haitianos los derechos y privilegios de los que gozan todos los dominicanos, como documentos de identidad y el acceso a la escuela pública. La negativa a permitir el acceso de los niños haitianos a la escuela pública es una vieja cuestión en el país. Incluso se hizo oficial en 1999, cuando apareció explícitamente en el Reglamento de Instituciones Educativas Públicas, que fue aprobado por el Consejo Nacional de Educación. Esta prohibición contradice la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño y el Código para la Protección de los Niños y los Adolescentes, aceptados por el Estado dominicano (PNUD 2005, 142). Esta situación habilita a las organizaciones defensoras de los derechos humanos a acusar al Gobierno dominicano de no cumplir con sus obligaciones internacionales. Como se ha señalado anteriormente, el CEDAIL estableció programas para ayudar a los niños de los inmigrantes haitianos, pero este problema se complicó a partir de la Sentencia del Tribunal Constitucional 168-13, emitida en el 2013. Esta sentencia, que negó la ciudadanía dominicana a los hijos de extranjeros que nacieron en el país desde 1929, causó un escándalo nacional e internacional, y las protestas no se hicieron esperar, forzando, prácticamente, al presidente Danilo Medina (2012-2016) a enviar un proyecto de ley al Congreso para corregir, parcialmente, el problema. Este proyecto fue aprobado por

el Congreso Nacional, el cual al año siguiente aprobó la Ley 169-14, pero, aun así, miles de dominicanos de ascendencia haitiana todavía no logran poner sus papeles en orden (Centro Bonó 2016). En todo caso, lo rescatable aquí es que el trabajo pastoral de acompañamiento del CEDAIL, dedicado a los inmigrantes haitianos y a dominicanos de ascendencia haitiana, pone de manifiesto que la Iglesia ha estado actuando en áreas que habían sido desatendidas por el Estado.

CONCLUSIONES

Cáritas y el CEDAIL han sido canales fundamentales para brindar apoyo a los programas de pastoral social de la Iglesia y proporcionar asistencia legal y social a las comunidades pobres que no son atendidas por el Estado. Estas agencias tienen por objetivo desarrollar el capital social, potenciar a las comunidades y resolver cuestiones apremiantes como problemas de vivienda, de tenencia de la tierra, documentos de identidad, migración y violación de derechos humanos. Sin embargo, los resultados obtenidos por el CEDAIL y Cáritas en el trabajo de fomentar un programa pastoral de acompañamiento en comunidades localizadas en todas las diócesis y arquidiócesis son modestos. Su labor mantiene aún un carácter asistencialista y todavía debe lograr el apoyo de la mayoría de los curas párrocos, cuyo compromiso con la promoción de un programa pastoral de acompañamiento es bastante limitado.

Este estudio revela que si bien es cierto que el trabajo de pastoral social contribuye al fortalecimiento de los lazos entre la Iglesia y las comunidades, sus logros son limitados. El análisis de cuatro diócesis donde los obispos han impulsado programas de pastoral social basados en el acompañamiento expone estas limitaciones: el trabajo de pastoral social aún se basa en el asistencialismo y el enfoque del acompañamiento todavía es un objetivo por lograr. Estas deficiencias están obviamente asociadas con los recursos limitados de que dispone el personal de la Iglesia para llevar adelante su misión, pero la tarea es abrumadora debido al subdesarrollo, la amplia pobreza y la mentalidad dependiente creada por años de asistencialismo promovido por la Iglesia y el Estado.

A pesar de estas insuficiencias, el trabajo de pastoral social tiende a contradecir la línea hegemónica de la orientación neoconservadora, que parece tan cercana a la estructura de poder de la sociedad. Los programas de pastoral social demuestran que la Iglesia es una institución multifacética que busca apelar a toda la sociedad, no solo a un sector. Estos programas contribuyen inmensamente a incrementar la percepción de que la institución está comprometida con la resolución de problemas locales y nacionales, y no se preocupa solamente por resolver las disputas entre las élites.

Capítulo VI

LOS EVANGÉLICOS Y LA POLÍTICA: DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES

En la actualidad es imposible debatir sobre religión organizada y política en América Latina si no consideramos el surgimiento del movimiento evangélico. Al igual que en otros lugares de esta región, los evangélicos son el grupo religioso de mayor y más veloz crecimiento en la República Dominicana. En este capítulo se estudia su integración a la sociedad dominicana y se analiza dicho fenómeno en el contexto de los cambios ocurridos en el campo religioso en América Latina. Estos cambios han afectado al Estado dominicano, que tiene la necesidad de hacer frente a las nuevas instituciones eclesiásticas que están en busca de su reconocimiento. Este análisis se centra en las implicancias políticas del evangelismo, no en su significación religiosa. Para lograr esto, primero se examinan los cambios en la arena religiosa de América Latina, y luego se observa el caso dominicano como un elemento ilustrativo de la incorporación de los evangélicos a la política. Se argumenta que el veloz crecimiento del movimiento evangélico es el resultado de las mutaciones en el campo religioso que ocurrieron en el contexto de profundas transformaciones socioeconómicas y culturales. Estos cambios fueron, en buena parte, impuestos desde el exterior, pero

los procesos internos fueron fundamentales. Los evangélicos rompieron el monopolio católico de la religión y han comenzado a labrarse un espacio en la sociedad y la política dominicana y desde allí desafían a la Iglesia católica y al Estado dominicano.⁴⁶

CAMBIOS EN EL CAMPO RELIGIOSO EN AMÉRICA LATINA

El campo religioso latinoamericano ha visto cambios dramáticos en la última parte del siglo xx. La Iglesia católica monopolizó este terreno durante casi cinco siglos y se transformó en uno de los pilares centrales de la legitimación del poder político. Después de la independencia de España y Portugal (1810-1824), misioneros protestantes llegaron a distintos lugares de América Latina, pero no lograron un impacto significativo más allá de la influencia que tuvieron principalmente entre mercaderes e inmigrantes provenientes de países protestantes.

Los protestantes tenían por lo general un buen nivel educativo e integraban sectores sociales modernos (es decir, eran trabajadores, pequeños propietarios, maestros de escuela, empleados, etc). Muchos latinoamericanos que se convirtieron a esta fe religiosa mostraban una tendencia a apoyar un tipo de liberalismo radicalizado que se oponía a la influencia política de la Iglesia católica. Por lo tanto, los protestantes participaron en las importantes luchas políticas de la segunda mitad del siglo xix y la primera parte del siglo xx. Los miembros de congregaciones protestantes respaldaron las campañas antiesclavistas en Brasil (1870-1889), las guerras de independencia cubana (1868-1898), la Revolución mexicana (1910-1940), el movimiento de los *tenentes* (tenientes) en Brasil (1920 y 1930), el movimiento civilista en Perú (1920-1940), la revolución agraria en Guatemala (1944-1954)

⁴⁶ Este capítulo utiliza información de las entrevistas realizadas a los siguientes dirigentes evangélicos: Pedro de la Rosa, José Dunker Lambe, Alfredo Ossers Veras, Lorenzo Mota King, Oscar Arocha, Ezequiel Molina, Lucy Cosme, Reynaldo Franco Aquino, Ángel Severino Cáceres, Norberto Batista, Andrés Rincón, Manuel Estrella, Pedro Piñeiro, Adalberto Martínez, Silverio Manuel Bello, Bienvenido Álvarez Vega, Nelson Arias, Andrés Reyes, Braulio Portes y Querina Alcequiez.

y la Revolución cubana (1959) en su primera etapa (Bastian 1986b). Una pequeña minoría de ciudadanos cuyo interés se cifraba en promover la democracia liberal provenía del protestantismo latinoamericano que emergió de la cultura política del liberalismo radicalizado, logias masónicas e instituciones educativas.

Después de 1950, el escenario religioso cambió radicalmente en América Latina. Las personas que se convertían al protestantismo ya no pertenecían a pequeños enclaves sociales. A diferencia de los protestantes históricos, los nuevos protestantes, conocidos en América Latina como evangélicos o pentecostales, se han transformado en un movimiento religioso masivo cuyas consecuencias sociales y culturales están modificando el panorama político de la región. Desde la década de 1950 hasta la de 1990, más de 50 millones de latinoamericanos se han convertido al protestantismo evangélico, es decir, aproximadamente un 11 % del total de la población. El politólogo y sacerdote católico Edward Cleary reconoce que la «conversión religiosa es individualmente el proceso social de cambio más importante en América Latina y el Caribe en los siglos xx y xxi. Las conversiones de y dentro de grupos religiosos han sacudido la región y cambiado el rostro de la religión. El proceso ha ocurrido a través de una serie de explosiones silenciosas que ahora se están evidenciando» (Cleary 2004,50). Indudablemente, la presencia masiva de evangélicos en las sociedades latinoamericanas tiene implicancias que se extienden más allá de la religión y afectan otras áreas.

La incorporación de los evangélicos a la política latinoamericana

Los cambios en el campo religioso han introducido una nueva dinámica en la participación política de los protestantes. A diferencia de los protestantes históricos en el siglo xix y principios del siglo xx, los evangélicos constituyen un movimiento religioso popular cuya orientación política no es homogénea. Existen por lo menos dos importantes grupos de electores que se desarrollan en la comunidad evangélica latinoamericana.

El primer grupo se compone de los dirigentes tradicionales evangélicos que no desean respaldar a partidos políticos determinados; prefieren desarrollar una estrategia para obtener el reconocimiento de las autoridades públicas. Estos líderes desean, sobre todo, ser los portadores legítimos de los bienes de salvación. Quieren estar en una posición que les permita influir en el cambiante escenario religioso latinoamericano y necesitan, por lo tanto, desarrollar una relación, no ya con los partidos políticos, sino con las autoridades públicas establecidas.

El segundo grupo está formado por los llamados líderes neoevangélicos, también denominados neopentecostales, los cuales sostienen que son más flexibles en lo que respecta a las normas religiosas que los evangélicos tradicionales. Los líderes neoevangélicos desean aprovecharse aparentemente de los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado para lograr el avance de sus intereses políticos y religiosos. Éste fue el caso de Chile bajo Pinochet en las décadas de 1970 y 1980, el de Guatemala bajo Efraín Ríos y otros gobernantes militares en la década de 1980, y el de Nicaragua en la década de 1980. Como se ha señalado en el capítulo II, la Iglesia católica en Chile y Guatemala se opuso a las medidas políticas represivas que causaron la desaparición de miles de opositores políticos. También en Nicaragua la Iglesia católica se opuso, por distintas razones, a la Revolución sandinista. El arzobispo Obando y Bravo sostenía que el sandinista era un régimen ateo que minaba la religión católica. Percibía el apoyo que le brindaba el régimen a la Iglesia popular como un elemento que conducía a la división de la Iglesia, lo que él no iba a permitir. Esto explica por qué tácitamente respaldó la contrarevolución como un medio para ponerle fin a un régimen que cuestionaba su autoridad. En estos tres casos, pastores evangélicos destacados intentaron sacar provecho de estos conflictos para obtener legitimidad a los ojos de las autoridades civiles (Bastian 1986a, 48-54).

Durante la transición democrática que comenzó en la década de 1980, muchos dirigentes neoevangélicos promovieron la formación de partidos políticos evangélicos. Ellos creían que la comunidad evangélica era lo suficientemente grande como para tener un papel protagónico

en el mundo de la política. Organizaciones políticas con estrechos lazos con las iglesias evangélicas buscaban que sus candidatos fueran elegidos a cargos políticos a nivel local, provincial y nacional. De 1980 a 1994, los evangélicos organizaron 24 partidos políticos en 11 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, Guatemala, México, Perú, Venezuela y la República Dominicana. Sin embargo, estos partidos políticos son pequeños y su influencia es aún limitada.

A diferencia de los protestantes históricos, los evangélicos constituyen un movimiento popular cuya orientación política no es diferente de la población en general. Encuestas de opinión muestran que la afiliación religiosa en América Latina no tiene demasiadas correspondencias con la afiliación política. La información recogida por Steigenga sugiere que esto también es cierto en Centroamérica. Roderic Camp halló resultados similares en México cuando comparó las preferencias de voto de católicos y no católicos (Camp 1997, 120-21; Smith 1998, 43-44; Steigenga 2001, 51-62). No obstante, los partidos políticos evangélicos y las instituciones eclesíásticas han agregado un nuevo ingrediente en el guisado político latinoamericano. La República Dominicana ilustra cómo los evangélicos han comenzado la transición hacia su integración con las tendencias dominantes de la política y la sociedad en su totalidad.

LOS EVANGÉLICOS Y LA POLÍTICA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

En las secciones restantes de este capítulo se examina el surgimiento de los evangélicos y su integración a la sociedad. Se analiza la presencia de las iglesias protestantes históricas en el país, el crecimiento de los evangélicos desde la década de 1960, sus desafíos a la Iglesia católica y al Estado dominicano, y su integración a la política. La mayoría de los dirigentes evangélicos buscan el reconocimiento del Estado, como portadores de bienes de salvación que desean ejercer su influencia en el campo religioso y político. Como se indica más adelante, solo una pequeña minoría aspira a la posibilidad de crear un partido político confesional. Aquí se examina cómo los evangélicos de las tendencias

dominantes utilizan la política para obtener ventajas que les permitirán tener éxito en la arena religiosa.

El telón de fondo histórico del protestantismo dominicano

La presencia del protestantismo histórico en la República Dominicana es bastante débil. La primera aparición importante de protestantes ocurrió en 1824, cuando el presidente haitiano Jean-Pierre Boyer (1818-1843) autorizó a misioneros a traer 6,000 negros libertos estadounidenses para sentar residencia en La Española. El historiador George Lockward informa que la mayoría de ellos fueron a Haití, pero el Gobierno haitiano distribuyó a unos 2,400 en distintas áreas de la parte este de la isla, repartiéndolos en tres viajes distintos: 1,200 se suponía que desembarcarían en Santo Domingo, 200 serían enviados a Samaná y 1,000 desembarcarían en Puerto Plata (Hoetink 1994, 29-31; Lockward 1982, 43).

Inmediatamente después, pastores protestantes establecieron la primera sociedad metodista (Methodist Wesleyan Society) en Puerto Plata, donde los misioneros erigieron una capilla con capacidad para 200 personas. Los misioneros fundaron la segunda sociedad en Samaná y establecieron una congregación de 70 feligreses. En ambos casos, la predicación se realizaba en inglés, pero impulsaba la educación en español como un medio para influir en la sociedad. Las actividades de los misioneros no recibieron mayor oposición de la Iglesia católica hasta 1861, cuando España anexionó la República Dominicana. Como se ha señalado en el capítulo I, el Vaticano designó a don Bienvenido Monzón y Puente como arzobispo de Santo Domingo e introdujo una serie de estrictas regulaciones religiosas, incluyendo la abolición de sociedades e iglesias de signo protestante.

Temiendo la persecución religiosa, los misioneros protestantes le escribieron al presidente Abraham Lincoln solicitando su protección ante las autoridades españolas. Fue este temor el que condujo a muchos protestantes, conocidos como los «americanos» de Puerto Plata y Samaná, a unir fuerzas con los nacionalistas dominicanos cuando

estos lucharon para obligar a España a abandonar el país en la Guerra de la Restauración de la Independencia (Lockward 1982, 234-40). De alguna manera, esta guerra les otorgó a los protestantes americanos un «certificado de nacionalidad» y, como sus iguales cubanos, brasileños y mexicanos, se aliaron a las fuerzas nacionalistas liberales y progresistas. A pesar de esta identificación con la política nacional, los protestantes continuaron creando sus propias sociedades y predicaban en inglés a sus seguidores.

La Iglesia Metodista Libre fue la primera en romper el aislamiento predicando en español y en promover la educación. El pastor Samuel E. Milis de la Iglesia Metodista Libre de Ashtabula, Ohio, fijó en 1889 su residencia en la República Dominicana y comenzó a predicar en español en la ciudad norteña de Montecristi. Posteriormente se trasladó a Santiago y luego a San Francisco de Macorís. En ambos sitios, la Iglesia Metodista Libre dejó un legado en el campo de la educación. En Santiago, sus integrantes fundaron en 1917 el Instituto Evangélico, y en San Francisco de Macorís, el año anterior, habían fundado el Colegio Lincoln. A pesar de los progresos logrados en la educación, el reverendo Israel Brito, aparentemente, el historiador oficial de la Iglesia Metodista Libre, reconoce su lento crecimiento durante sus primeros 70 años de existencia. Esta iglesia pasó de menos de 1,000 miembros en 1935 a 7,170 en 1975. Brito atribuye la lentitud del crecimiento a «la falta de interés en la organización de estadísticas que revelen el incremento o la declinación del número de fieles» (Brito 1978, 42, 77), pero el campo religioso dominicano permaneció bajo el monopolio católico, lo que hizo difícil, si no imposible, que las iglesias protestantes se desarrollaran. En resumen, para muchos dominicanos la Iglesia Metodista Libre era aún una iglesia extranjera que atendía mayormente a fieles de la clase media urbana.

Las iglesias episcopal, evangélica y morava dirigieron sus esfuerzos evangelizadores solo a los trabajadores de lengua inglesa en las regiones del sudeste de la República Dominicana. Estas regiones vieron el desarrollo de la industria azucarera en el último tercio del siglo XIX. Capitalistas estadounidenses, cubanos e italianos invirtieron en la industria

azucarera, transformaron aldeas y pueblos en ciudades, agrandaron los puertos y tendieron vías férreas para conectar los ingenios azucareros con los puertos de mar. Los salarios que pagaban las compañías azucareras eran bajos y los campesinos dominicanos, que desconocían la explotación intensiva capitalista, prefirieron retirarse a sus parcelas de tierra en lugar de cortar caña para compañías extranjeras. Un número significativo de campesinos formaron fuerzas guerrilleras para combatir contra las compañías azucareras, como un modo de mantener sus tierras y forma de vida (Calder 1984, 115-32). Las empresas extranjeras importaron, en primer término, trabajadores de habla inglesa de las Antillas Menores y luego trajeron miles de trabajadores de Haití. Las compañías preferían a los trabajadores más calificados de habla inglesa para operar la maquinaria en la fase de la industrialización del azúcar.

La relación de los protestantes con las compañías azucareras estadounidenses y con el Gobierno militar instalado en el país de 1916 a 1924 varía significativamente de iglesia a iglesia. La Iglesia episcopal dominicana es ilustrativa de un caso de colaboración tanto con el Gobierno estadounidense de ocupación como con los capitalistas azucareros. La Iglesia de Inglaterra en las Antillas Menores envió al reverendo William Wyllie a trabajar en San Pedro de Macorís, el corazón de la producción azucarera, para realizar trabajo misional. Para cuando Wyllie llegó, el reverendo Benjamin I. Wilson ya había estado trabajando durante 22 años en San Pedro con ambas poblaciones, la de lengua inglesa y la de lengua española. El reverendo Wyllie llegó dos años después de la ocupación estadounidense a la República Dominicana (1916-1924), puso fin a los cultos de la población hispanohablante y solicitó al Gobierno militar asistencia para realizar su trabajo entre los extranjeros. También creó una pequeña escuela diurna para niños estadounidenses, que existió durante toda la ocupación militar. Los sucesores del reverendo Wyllie no restablecieron los cultos en español hasta 1952, y el primer dominicano nativo, Telésforo Isaac, no fue ordenado hasta 1958 (Wipfler 1966, 131-47).

El crecimiento de la Iglesia episcopal fue muy modesto en la primera mitad del siglo xx. En los primeros años de la década del sesenta, con-

taba con dieciocho congregaciones ubicadas en cinco centros diferentes. Su desarrollo se produjo mayormente después de 1955, cuando la Iglesia episcopal comenzó a predicar en español. En los primeros años de la década de los sesenta continuó su trabajo educacional operando ocho escuelas parroquiales diurnas, una escuela secundaria vespertina, un programa de economía doméstica y dos guarderías infantiles que atendían a 1,700 niños. A pesar de este progreso, la Iglesia episcopal era aún muy pequeña, su membresía apenas superaba los 3,000 y los comulgantes eran unos 1,300 (Wipfler 1966, 16).

A diferencia de la Iglesia episcopal, la Iglesia evangélica dominicana fue más cautelosa en sus relaciones con el Gobierno militar estadounidense. El acontecimiento decisivo para el establecimiento de esta iglesia en la República Dominicana ocurrió en 1919, cuando el Dr. Samuel G. Inman, el secretario ejecutivo del Comité de Cooperación en América Latina, visitó el país. El doctor Inman hizo recomendaciones a cinco consejos directivos, que estuvieron de acuerdo en iniciar el trabajo misionero allí. Se destinó un presupuesto de 80,000 dólares para la misión dominicana y el consejo directivo designó al reverendo Philo W. Drury como el primer superintendente de la Iglesia evangélica dominicana. El Dr. Nathan Huffman, de la iglesia evangélica Hermanos Unidos de Puerto Rico, acompañó al reverendo Drury. Compraron una propiedad en Santo Domingo y buscaron a un pastor puertorriqueño para hacerse cargo de ella. Con la ayuda de voluntarios puertorriqueños, establecieron dos misiones: San Pedro de Macorís y La Romana.

Los dirigentes de la Iglesia evangélica dominicana deseaban establecer una base sólida en territorio dominicano. Reconocían elementos positivos y negativos en la ocupación militar estadounidense del país. Entre los aspectos positivos se contaban las facilidades para viajar, el interés en la salud y la educación, y la acogida a los dirigentes protestantes. Entre los aspectos negativos estaba el hecho de que los católicos influyentes asociaban a los misioneros protestantes con la ocupación militar. Debido a ello, la dirigencia de la Iglesia evitaba la excesiva fraternización con el Gobierno estadounidense de ocupación (Wipfler 1966, 158-60).

Las autoridades nacionales han reconocido el trabajo de la Iglesia evangélica dominicana en los campos de la salud y la educación. Esta comenzó sus misiones médicas en 1921 y ya en 1932 habían creado el Hospital Internacional, en Santo Domingo, que brindó servicios durante 25 años. La Iglesia evangélica dominicana también organizó la primera escuela de enfermería del país y formó a casi 150 mujeres jóvenes en esa profesión. Julio Postigo, uno de los primeros conversos al evangelismo, fundó la Librería Dominicana, que abrió sus puertas para vender biblias, pero luego comercializó libros y se convirtió en un centro cultural que promovía la alfabetización, el teatro en vivo, la literatura y conferencias a cargo de reconocidos intelectuales dominicanos. El éxito de estas actividades llevó a Postigo a añadir un segundo piso a su librería y una imprenta que publicaba los periódicos de la Iglesia. Para estimular a los autores dominicanos, organizó concursos literarios para jóvenes autores y publicó antologías de autores famosos del país. Postigo dirigió la Librería Dominicana durante 29 años (1937-1966) e hizo un importante aporte tanto a la cultura dominicana como a la religión protestante (Martínez 1994, 101-37).

Pese a su éxito con la misión médica y la librería, la Iglesia evangélica dominicana continuó siendo muy pequeña. En 1960, informó que contaba con 80 congregaciones y 3,000 miembros plenos y aproximadamente la misma cantidad de individuos relacionados con la comunidad; transformó las misiones médicas en clínicas infantiles y cerró el Hospital Internacional en 1957. Operó una red de escuelas en seis ciudades, que en 1963 tenían 2,300 niños matriculados. Aunque era considerada la más autóctona de las iglesias protestantes, dependía financieramente del Consejo de Misiones Cristianas de la ciudad de Nueva York (Board of Christian Work in New York City) (Wipfler 1966, 15).

La Iglesia morava fue otra de las iglesias protestantes históricas que brindaron sus servicios religiosos a los trabajadores de la industria del azúcar de las Antillas Menores. Un pastor moravo la estableció en 1911 en San Pedro de Macorís y contó con 147 miembros de habla inglesa. El apoyo del pastor a la situación apremiante de los trabajado-

res del azúcar ayudó a que esta Iglesia aumentara su membresía rápidamente. Solo tres años más tarde, poseía 1,144 miembros. El reverendo D. E. Phillips, un nativo de St. Thomas a cargo de la Iglesia en San Pedro, se identificó con los sindicatos de trabajadores y rechazó cualquier tipo de discriminación racial. Sus actividades lo llevaron finalmente a tener que renunciar de esta iglesia y abandonar el país. Posteriormente, el Gobierno dominicano deportó a muchos de sus seguidores a sus países de origen.

La escasez de recursos no le permitió a la Iglesia morava expandir su misión más allá de los servicios que brindaba a los trabajadores de habla inglesa. En 1914 tenía 1,444 miembros y en 1936, momento en que el Gobierno dominicano comenzó a favorecer a los trabajadores nacionales en lugar de a los extranjeros, había alcanzado los 2,100. Muchos feligreses de la Iglesia morava regresaron a sus países de origen y la Iglesia dejó de trabajar con la población que no hablaba inglés. En 1960, sus autoridades transfirieron las propiedades de la Iglesia local a la Iglesia evangélica dominicana (Lockward, 1982 302-13).

Históricamente, las iglesias protestantes no realizaron una penetración significativa en el campo religioso dominicano, pues la mayoría utilizaba la lengua inglesa para realizar su trabajo misional y, en apariencia, no tenían la voluntad o los recursos económicos para expandir sus operaciones. De igual manera, su impacto sobre la política local y nacional fue insignificante pues en su mayoría los misioneros y sus seguidores eran extranjeros.

Cambios en el campo religioso dominicano

El tipo de sociedad que se desarrolla después de la era de Trujillo comenzó lentamente a dar señales de una enorme transformación en el campo religioso. Los cambios ocurrieron en el contexto de los grandes cambios culturales, políticos e ideológicos, discutidos en los capítulos III y IV. Los sistemas político y económico que se desarrollaron prepararon las condiciones para lo que el sociólogo dominicano Marcos Villamán denominó «binomio de modernidad-modernización» (Villamán

1993, 111-14). Los sectores populares, particularmente aquellos de los ámbitos urbanos, fueron incluidos en el modelo de consumo de una forma de vida moderna a través de la comunicación y la urbanización. Esta inclusión no fue posible a nivel material, pues este tipo de modernización no dejó espacio a los sectores populares en el mercado laboral formal. De hecho, los marginó al mercado laboral informal y a una pobreza generalizada. Las condiciones sociales creadas por la modernización capitalista dejaron a los sectores populares en una situación de relativa superpoblación y miseria social. Eran, por lo tanto, vulnerables a las respuestas simbólicas brindadas a problemas reales de la situación social. De acuerdo a Villamán:

Las condiciones de existencia de la sobrepoblación relativa y la percepción que estos sectores sociales tienen de ella, constituyen un espacio propicio para la recepción de la propuesta articuladora pentecostal,⁴⁷ y su soporte práctico-organizativo, por conformar-responder necesidades religiosas que son producto de la misma situación y que no han sido satisfechas adecuadamente por los sistemas religiosos dominantes y establecidos (Villamán 1993, 116).

El surgimiento del movimiento evangélico es un cambio digno de destacar en el escenario religioso dominicano. A diferencia de los católicos y los protestantes históricos, los evangélicos enfatizaron las curas divinas, el habla en lenguas, la plenitud del espíritu, el profundo fervor emocional, la adhesión a un tipo de «doctrina de la santidad», la importancia de la oración y las respuestas recibidas a las oraciones, y una especie de biblicismo literal que entiende los textos bíblicos seriamente, pero con inocencia. Esta visión religiosa señala la inevitabilidad del presente. Predica que los humanos no pueden hacer nada para cambiarlo. Solo Dios puede intervenir para presentar una solución

⁴⁷ He dejado el término *pentecostal* aquí por tratarse de una cita textual, pero, como se dijo anteriormente, en América Latina los términos *evangélico* y *pentecostal* se usan como sinónimos.

que pueda resolver los abrumadores problemas de la humanidad. Por lo tanto, la conversión es la única oportunidad para sobreponerse a las condiciones actuales de miseria y desesperación.

A diferencia de las iglesias históricas protestantes que trabajaban con extranjeros, las evangélicas desarrollan la totalidad de su misión en español; los evangélicos tienden a vivir y trabajar con los sectores más pobres de la población e inculturán su versión del protestantismo según las prácticas y valores de la ciudadanía nacional. El evangelismo se transforma en dominicano adaptando ritmos musicales nacionales, estilos de canto emocionales y el catolicismo popular. Ellos reinterpretan las creencias y supersticiones locales a la luz del mensaje cristiano en lugar de ridiculizarlo. Para el hombre sin educación, el «mal de ojo», espíritu, hechizos, curas, etc., tiene una significación que nadie puede destruir por medio del ridículo. Las sectas evangélicas han intentado enfrentar estas creencias y las relacionan con la nueva dispensación de Cristo. Continúan siendo parte del medio ambiente, pero una vez que un hombre ha aceptado a Cristo ya no son una necesidad ni una amenaza para él (Wipfler 1966, 25).

El estilo de celebración emocional conducido por los evangélicos parece adaptarse relativamente bien a la cultura popular en América Latina, y, en particular, a la República Dominicana, donde a las personas les gusta bailar todo tipo de ritmos. En contraposición a las iglesias protestantes históricas, los evangélicos incluyen el folclor nacional en sus cultos y se adaptan a las circunstancias locales.

La adaptación a la cultura nacional no se halla limitada al campo religioso. En la República Dominicana y en toda América Latina, la tendencia de los evangélicos es poner toda la responsabilidad y autoridad en las manos de un solo hombre: el pastor. Los evangélicos adaptan el estilo autoritario tan común en América Latina. De alguna manera, los pastores se transforman en caciques, en jefes locales de sus congregaciones y, cuando ascienden en la jerarquía de la Iglesia, tienden a convenirse en caudillos, poderosos líderes a nivel regional y nacional, de una manera que refleja el desarrollo autoritario de la política en la región. De hecho, el autoritarismo contribuye significativamente a

la fragmentación de los evangélicos; los pastores utilizan su autoridad para labrar su espacio entre denominaciones religiosas en competencia.

El ascenso del evangelismo

El evangelismo protestante creció lentamente en la primera mitad del siglo xx. Los predicadores se dirigieron, individualmente, a San Pedro de Macorís, a comenzar su misión en la ciudad más cosmopolita del país en esa época. Uno de esos predicadores fue Salomón Feliciano, nativo de Puerto Rico, que llegó a esta localidad en 1918. Allí logró desarrollar una modesta congregación, pero, debido a la escasez de recursos, debió abandonar el país un año más tarde. Sus seguidores llevaron adelante la congregación, pero finalmente se unieron a la Iglesia evangélica dominicana, a pesar de que su doctrina era sustancialmente distinta.

El evangelismo estableció en realidad sus raíces contemporáneas en el país durante la dictadura de Trujillo (1930-1961), cuando las cuatro denominaciones evangélicas más grandes comenzaron su tarea misional. Estas denominaciones son la Asamblea de Dios, la Iglesia de Dios, la Iglesia de Dios de la Profecía y la Iglesia Pentecostal. Francisco Hernández González llegó de Puerto Rico en 1930 para comenzar a desarrollar el trabajo de la Asamblea de Dios. A pesar de no ser un pastor o un predicador profesional, sostenía que había recibido el llamado del Espíritu Santo, indicándole que dedicara su vida a Dios. Hernández estableció su base de operaciones en San Pedro de Macorís, en la residencia de uno de sus seguidores. Luego extendió sus actividades a esta localidad y a Ramón Santana, La Romana, Santo Domingo y Santiago.

La Iglesia Pentecostal de Dios envió a varios predicadores puertorriqueños al país, pero la mayoría abandonó sus misiones debido a la escasez de recursos y a la imposibilidad de hallar empleos suplementarios que les permitieran desarrollar sus actividades religiosas. Esto cambió en 1941, cuando llegaron misioneros directamente desde Misuri, Estados Unidos, para organizar esta Iglesia y realizar una serie de convenciones para promoverla. Los pastores predicaban exclusivamente

en español y la iglesia central en los Estados Unidos autorizaba ciertos niveles de autonomía en el terreno nacional. Esto fue un cambio radical respecto de la tradición de las iglesias protestantes históricas, que controlaban directamente el trabajo de los misioneros. De hecho, el superintendente de la Iglesia, el ejecutivo con el rango más alto dentro de las Asambleas de Dios, ha sido, desde 1940, un dominicano. Por lo tanto, los evangélicos han intentado adaptarse a la sociedad y cultura nacionales en su estilo de predicación y aceptación de las costumbres populares dominicanas.

La Iglesia de Dios comenzó su trabajo misional en 1939, cuando Silvestre Jorge llegó al país desde las Bahamas. Comenzó su misión en Santo Domingo, pero pronto habría de trasladarse a Santiago, donde un grupo de fieles se había apartado de la Iglesia evangélica pentecostal. Posteriormente, Jorge y sus asociados se trasladaron a Puerto Plata y Sánchez, donde existía un legado del protestantismo. Escribiría más adelante y en detalle a la Iglesia de Dios en los Estados Unidos solicitando ayuda para establecer una misión en el país. La Iglesia de Dios de la Profecía surgió de un modo similar cuando Trajano Adrián, un predicador haitiano que había vivido en Cuba, comenzó a formar un grupo de fieles evangélicos en Santo Domingo, particularmente en la región Este del país. También solicitó la ayuda de la Iglesia de Dios de la Profecía estadounidense, que envió una misión para observar sus actividades y posteriormente recomendó absorber la misión de Adrián.

La Iglesia Pentecostal de Dios y las Asambleas de Dios tienen en la República Dominicana un origen común. Salomón Feliciano, el primer predicador evangélico en la República Dominicana, había trabajado junto a Juan L. Lugo en Puerto Rico. Lugo fue el pionero del evangelismo puertorriqueño y difundió los esfuerzos de Feliciano en la República Dominicana. Estos acuerdos continuaron hasta 1956, cuando los ejecutivos de las Asambleas de Dios y la dirigencia evangélica puertorriqueña tomaron la decisión de trabajar por separado. No obstante, predicadores de la Iglesia Pentecostal de Dios de Puerto Rico continuaron visitando el país. El 23 de febrero de 1963, el reverendo Alberto Martínez registró oficialmente la Iglesia Pentecostal de Dios

ante las autoridades públicas correspondientes (Álvarez Vega 1996, 101-23; Lockward 1982, 132-36).

Medición del crecimiento de los evangélicos

Medir el crecimiento de los evangélicos es una tarea de difícil realización debido a la fragmentación del movimiento y a la carencia de datos actualizados de la cantidad de miembros que integran este movimiento religioso. Esta evaluación del crecimiento evangélico se basa en los datos recogidos por Cornelio Hegeman y Eufemio Ricardo Luis para el Directorio de Iglesias Evangélicas Dominicanas (1988) y las encuestas realizadas por Demos y Endesa. Hegeman y Ricardo Luis compilaron su información sobre las iglesias evangélicas de la relación de miembros provista por los pastores. Asimismo, utilizaron estadísticas recogidas por Dario Platt (1981) y los datos suministrados por la World Christian Encyclopedia. La validez de esta información es cuestionable, pero, dado el posterior desarrollo en términos de crecimiento evangélico, estos datos sugieren que había comenzado a surgir un patrón.

Hegeman y Ricardo Luis clasificaron a las iglesias protestantes en siete categorías diferentes, que incluyen las siguientes denominaciones: Pentecostal Tradicional (PT) y Pentecostal Independiente (PI), Evangélica Fundamentalista Tradicional (EFT), Evangélica Fundamentalista Independiente (EFI), Evangélicos Haitianos y Dominicanos (EHD), Protestantes Históricos (PH) e Iglesia Adventista (IA).

La diferencia entre la PT y la PI es el modelo de gobierno y administración de la iglesia. La PT es una red de iglesias organizada bajo una denominación, mientras que las iglesias de la PI son autónomas. Los orígenes de la EFT y la EFI se remontan a los anabaptistas o iglesias de la reforma radical. Las iglesias protestantes enfrentaron a la Iglesia católica, pero las iglesias de la reforma radical no se sentían satisfechas con las iglesias protestantes y rechazaron su estilo liberal de protestantismo. La diferencia entre estas denominaciones se refiere a su administración y autonomía. Las EHD no son una denominación, sino

un agrupamiento de pequeñas iglesias independientes que incluyen a pentecostales y bautistas independientes. Los PH se refieren a las denominaciones protestantes históricas y la IA, la cual no es evangélica, sino una denominación no católica e incluida como una forma de protestantismo.

A pesar de los esfuerzos de los predicadores evangélicos durante la dictadura de Trujillo, no amenazaban el dominio religioso ejercido por el catolicismo. En los primeros años de la década del sesenta, constituían una pequeña minoría de no más de 45,000 personas en una población de tres millones (Wipfler 1966, 13). En las décadas del setenta y ochenta, su número comenzó a crecer. Las iglesias PT e IP experimentaron la tasa de crecimiento más alto (ver cuadro 6.1). Las PT incluyen a las Asambleas de Dios y a la Iglesia de Dios de la Profecía, que son las denominaciones evangélicas con mayor número de seguidores en el país. Estas iglesias triplicaron su membresía en menos de 15 años, mientras que las iglesias PI la duplicaron. Las iglesias EFT, EFI y EHD, asimismo, crecieron significativamente. Las IA y PH crecieron rápidamente también, pero a una escala levemente inferior. En síntesis, todas las denominaciones no católicas crecieron en cuanto a su número de miembros.

El número de miembros plenos de las iglesias protestantes creció moderadamente de un 1.05 % del total de la población en 1960 al 2.07 % en 1987. Sin embargo, el número de seguidores y la asistencia a los cultos creció significativamente respecto de la población general (4.15 % y 6.18 % respectivamente para 1987) (ver cuadro 6.2). Estos datos demuestran que los evangélicos surgieron como un nuevo grupo religioso y que el catolicismo ya no monopolizaba el escenario religioso. Los pastores evangélicos le entregaron a Hegeman y Ricardo Luis los datos y la información para desarrollar el directorio. Teniendo en cuenta que es posible que muchos de estos pastores hayan querido demostrar que la membresía de sus iglesias es más numerosa de lo que realmente es, he revisado información recogida por grupos de investigación aceptados por la comunidad académica dominicana, instituciones gubernamentales y las Naciones Unidas. Estos grupos de investigación incluyen la Encuesta

Nacional de Cultura Política y Democrática (DEMOS), asociada a la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, y la Encuesta Demográfica y de Salud (ENDESA), asociada con el Centro de Estudios Sociales y Demográficos. Estas dos encuestas señalan que el número de personas que se identifican como evangélicos ha ido creciendo constantemente a lo largo de la década de 1990.

CUADRO 6.1 Crecimiento de los evangélicos en la República Dominicana: 1974 y 1988

	Año	Miembros	Asociados*	Número de grupos**
PT	1974	16,280		290
	1988	49,184	166,298 (est.)	779
PI	1974	10,000	20,000 (est.)	125 (est.)
	1988	20,000	40,000 (est.)	250 (est.)
EFT	1974	13,122		202
	1988	20,513		440
EFI	1974	360		9
	1988	2,865		40
EHD	1974	620		5
	1988	10,596		426
PH	1974	8,856		51
	1988	10,625	23,866	172
IA	1974	8,319	16,316	
	1988	25,000	35,000 (est.)	256
Totales	1974	75,353		765
	1988	138,783		3,564

Fuente: Hegeman y Ricardo Luis (1988).

* Se refiere a asistentes que aún no son miembros.

** Cifras que incluyen parroquias y centros de predicación.

PT- Pentecostales tradicionales

PI- Pentecostales independientes

EFT- Evangélicos fundamentalistas tradicionales

EFI- Evangélicos fundamentalistas independientes

EHD- Evangélicos haitianos-dominicanos

PH- Protestantes históricos

IA- Iglesia adventista

CUADRO 6.2 Los evangélicos y la población dominicana: 1974 y 1987

Años	N.º de habitantes	N.º de miembros plenos	% de la población	N.º de afiliados	% de la población	N.º total en asistencia	% de la población
1974	4,200,000	75,353	1.79	150,000 (est.)	3.5 (est.)	225,353	5.37
1987	6,707,710	138,783	2.07	276,000 (est.)	4.15 (est.)	414,783	6.18

Fuente: Datos proporcionados por Hegeman y Ricardo Luis (1988: 89). Estos autores señalan que esas cifras son tentativas y que el margen de error es mayor en las iglesias PI.

El número de católicos ha ido decreciendo levemente: del 70.4 % en 1994 al 64.3 % en el 2002. En contraposición, los evangélicos (incluidos los protestantes históricos) han pasado de 9.2 % en 1994 a 12.1 % en el 2001. Si observamos solamente a los evangélicos, ellos conforman el 9.1 % de la población (ver cuadro 6.3). El incremento de las personas que no profesan una religión es el hecho más asombroso. Las personas que declararon no tener una religión se incrementaron de un 21.2 % en 1994 a 22.8 % en el 2001 (ver cuadro 6.3). Esto es revelador pues indica que el crecimiento de los evangélicos no está necesariamente asociado al decrecimiento del número de personas que profesan el catolicismo como religión. Los datos muestran que el número de evangélicos se ha incrementado a 748,996, sobre una población de 8,230,722 (cifra preliminar del censo de 2002).

CUADRO 6.3 Evolución de las confesiones en tres encuestas

Encuesta	Año	Católicos	Todos los protestantes	Evangélicos	No religiosos
Demos	1994	70.4	9.2		21.2
Demos	2001	67.5	12.1		20.9
Endesa	2002	64.3	12.1	9.1	22.8

Fuentes: Duarte *et al.* (1996); Duarte *et al.* (2002); Molina Achécar (2003).

Demos (Duarte *et al.*), mezcla a los evangélicos con los protestantes históricos; Endesa (Molina Achécar) los reporta por separado y muestra que los evangélicos son el grupo protestante más grande.

CUADRO 6.4 Distribución de la población de 15 años en adelante según religión, género y zonas de residencia en la República Dominicana, 2002

Características	Católicos	Evangélicos	Adventistas	Otros	Ninguna	Sin información	Total	Total con religión	Número de personas
Género									
Hombres	61.4	7.7	1.1	0.9	27.6	1.4	100	71.1	34,597
Mujeres	67.3	10.5	1.1	1.4	18	1.2	100	80	34,777
Zonas de residencia									
Urbana	62.7	9.8	1.5	1.3	23.4	1.3	100	75.2	45,563
Rural	67.6	7.7	1.1	0.9	21.6	1.2	100	77.2	23,813
Provincia									
Distrito Nacional	65.9	8.5	1	1.5	21.6	1.5	100	76.9	7,838
Santo Domingo	55.8	11	2.4	1.8	27.6	1.4	100	71	13,509
Monte Plata	69.2	8.1	0.7	0.4	20.9	0.7	100	78.4	1,569
Azua	58.33	6.7	1.3	1.3	31.3	1.1	100	67.6	1,640
Peravia	65.9	5.3	0.5	0.6	25.3	2.4	100	72.3	1,442
San Cristóbal	53.1	11.5	2.3	0.6	31.5	1	100	67.5	4,127
San José de Ocoa	66.7	6	0.4	0.8	25.1	1.1	100	73.8	475
Españillat	80.4	4.4	0.4	0.3	13.4	1.1	100	85.5	1,843
Puerto Plata	62	12.7	0.4	1.8	22.1	1	100	77	2,648
Santiago	75.7	6	0.4	1.6	15.1	1.3	100	83.6	8,072
Duarte	81.3	2.7	0.9	1.2	13.3	0.6	100	86.1	2,483
María Trinidad Sánchez	68.2	13.1	0.4	0.3	17	1	100	82	1,077
Salcedo	83.9	3.8	0.3	0.7	10.7	1.2	100	88.6	801
Samaná	50.5	21.2	1.2	0.3	25.7	1.1	100	73.2	718
Bahoruco	46.4	8.3	1.2	0.06	42.2	1.4	100	56.4	689
Barahona	44.5	15.7	1.7	1.4	34.5	2.1	100	63.4	1,303
Independencia	57.6	7.7	0.5	0.7	31.8	1.8	100	66.4	360
Pedernales	44.2	14.4	1.5	1	36.8	2.2	100	61.1	151
El Seibo	55.4	13.7	2.4	1.3	26.3	0.9	100	72.8	661
Hato Mayor	61.5	11	3.5	0.6	22.3	1.2	100	76.6	695
La Altagracia	46.5	15.5	1.8	0.6	34.3	1.4	100	64.4	1,566
La Romana	40.4	24.5	1.7	0.6	31.6	1.2	100	67.2	1,909

Características	Católicos	Evangélicos	Adventistas	Otros	Ninguna	Sin información	Total	Total con religión	Número de personas
San Pedro de Macorís	52.1	13.1	2.4	1.5	29.9	1.1	100	69	2,432
Elías Piña	72.5	5.4	0.5	0.4	19.9	1.9	100	78.7	438
San Juan	64.4	6.6	1.3	0.7	25.1	2	100	72.9	1,809
Dajabón	74.3	6.6	0.7	0.5	16.9	1	100	82.1	481
Monte Cristi	66.7	7.4	1.5	0.5	23.1	0.8	100	76.1	915
Valverde	73.3	5.3	0.7	0.4	19.3	0.9	100	79.8	1,345
La Vega	84.4	3.4	0.2	0.6	10.1	1.4	100	80.6	3,265
Monseñor Nouel	77.6	3.5	1.6	1.1	15.1	1.2	100	83.7	1,368
Sánchez Ramírez	80.8	3.1	0.6	0.9	13.2	1.5	100	85.3	1,261
Total	64.3	9.1	1.3	1.2	22.8	1.3	100	75.9	69,375

Fuente: Molina Achécar (2003: 35).

La encuesta de ENDESA (ver cuadro 6.4) nos ofrece una amplia gama de datos que muestra el crecimiento de los evangélicos de acuerdo a una variedad de perspectivas que nos permiten comprender su ubicación en la sociedad. Los investigadores de Endesa realizaron entrevistas en 27,135 hogares seleccionados al azar de entre una población de 8,230,722. De acuerdo a ENDESA, el 7.7 % de los hombres y el 10.5 % de las mujeres se identificaron a sí mismos como evangélicos, y como católicos lo hicieron el 61.4 % de los hombres y el 67.3 % de las mujeres. Las respuestas brindadas a los investigadores de ENDESA solo se refieren a la identificación de los entrevistados con un culto en particular, pero no nos dicen mucho acerca de si estas personas asisten regularmente a los servicios religiosos, o si viven de acuerdo a los valores y moral establecidos por su Iglesia. Según Álvarez Vega (1996, 137-40) las entrevistas realizadas a los dirigentes de las iglesias evangélicas revelan que las mujeres son mayoría, tanto en la membresía como en la asistencia a los cultos (Asambleas de Dios, 80 %; Iglesia Pentecostal de Dios, 60 %; Iglesia de Dios de la Profecía, 65-70 %). Esta información indica que el evangelismo se parece al catolicismo en el hecho de que

son las mujeres las que más asisten a los cultos. No obstante, es necesario realizar investigaciones más profundas y con un mayor análisis de este campo para saber qué significa la identificación religiosa, tanto para los hombres como para las mujeres.

La encuesta de ENDESA nos muestra que el evangelismo ha tendido a crecer más en las provincias del Norte y del Este. Vale la pena recordar que los protestantes se establecieron en esas provincias en el siglo XIX y principios del XX. ENDESA informó de los siguientes resultados para tres provincias norteñas: Puerto Plata, 12.7%; María T. Sánchez, 13.1 %, y Samaná, 21.2 %. En las provincias del Este, La Romana contaba con un 24.5 % de protestantes; San Pedro, 13.1 %; La Altagracia, 15.5 %; El Seibo, 13.7 %, y Hato Mayor, 11 % (ver cuadro 6.4).

Estas son las provincias donde las iglesias protestantes históricas realizaron su misión religiosa. ¿Significa esto que los evangélicos son la mera continuación de estas? Existe una conexión, pero no es tan directa como parece. Como se ha analizado anteriormente, los cultos protestantes no se desarrollaron en lengua española en las provincias del Norte hasta 1898 y hasta la primera mitad del siglo XX en las provincias del Este, y las actividades misionales se llevaban a cabo entre los trabajadores de lengua inglesa. Los descendientes de estos trabajadores, portadores de la religión protestante, no tuvieron éxito promoviéndola. De hecho, las “chorchas”, término con el cual se conoce históricamente a las iglesias protestantes en las provincias del este, siempre han tenido un lento crecimiento (reverendo Adalberto Martínez, ex subsecretario de Educación, entrevista con el autor, 10 de julio del 2001, y Alfredo Ossers Veras, director de educación de posgrado en la Universidad Evangélica de Santo Domingo, entrevista con el autor, 25 de junio del 2004).

En el 2002, las chorchas representaban el 1.2 % de la población protestante histórica distribuida en todo el país. A pesar de su reducido tamaño, realizaron parte del trabajo de base para los evangélicos, pues fueron las primeras en predicar el protestantismo y ejercieron cierto grado de influencia sobre la población nacional. El crecimen-

to de los evangélicos en las provincias donde no existía un legado protestante nos muestra que las explosiones religiosas son cuestiones complejas. Por ejemplo, según ENDESA, existió un crecimiento significativo en las siguientes provincias del sur: Santo Domingo, 11 %; San Cristóbal, 11.5 %; Barahona, 15.7 %; y Pedernales, 14.4 %. Los evangélicos también han crecido de un 5 a un 8 % en otras 13 provincias (ver cuadro 6.4). Esto significa que se trata de un fenómeno a nivel nacional, y no solo de una continuación de las iglesias protestantes históricas.

El crecimiento de los evangélicos es el producto de las mutaciones ocurridas en el campo religioso. Estas transformaciones resultaron de una serie de factores, incluyendo cambios culturales, transformaciones socioeconómicas y un tipo de modernización que abandona a la gran mayoría de la población en una profunda y generalizada pobreza. Este proceso no es una mera imposición externa, sino el resultado de la compleja interacción de cambios socioculturales internos y externos. A diferencia de las chorchas, que se aislaron de las tendencias dominantes en la sociedad, los evangélicos han adoptado la cultura dominicana, especialmente el catolicismo popular. Ellos se establecen en aquellos lugares donde la Iglesia católica tiene una limitada o inexistente presencia, y ésta es una de las razones de su éxito y, quizás por ello, un grupo nutrido de evangélicos hoy quiere participar en la política.

La incorporación de los evangélicos a la política dominicana

En esta sección se analiza la incorporación de los evangélicos al proceso político desde la caída de la dictadura de Trujillo en 1961 hasta el año 2004. Este período está dividido en dos partes: en la primera se observa el proceso de 1961 hasta 1994 y la segunda de 1994 hasta el 2004. Durante el primer período, existieron individuos que, actuando independientemente de sus iglesias, participaron en política. En el segundo período, la dirigencia de las instituciones eclesásticas participó en el proceso de integración política.

Existieron dos tipos de tendencias políticas entre esos individuos que buscaron participar en el campo político entre 1961 y el 2004. Uno de los grupos deseaba ser parte de las tendencias dominantes en la política, y el otro tenía una posición crítica acerca del poder político establecido y proponía crear organizaciones que estimularan el cambio social. En el primer grupo se hallaban Julio Postigo, el reverendo Luis King y Andrés Reyes, quienes se destacan como los más prominentes evangélicos que participaron en las tendencias dominantes de la política en el período bajo estudio. El otro grupo intentó crear, como se señala más adelante, una serie de organizaciones que fueron efímeras.

La incorporación individual de los evangélicos a la política

Julio Postigo fue quizás el más importante de los líderes evangélicos durante la dictadura de Trujillo. Como se ha destacado más arriba, Trujillo reconoció las actividades del director de la Librería Dominicana. En 1955, la Secretaría de Estado de Educación designó a Postigo en la Comisión Nacional de Literatura para Niños y fue enviado a Europa por el Gobierno para promocionar la Feria de la Paz y de la Confraternidad del Mundo Libre, una actividad de envergadura realizada para celebrar los 25 años de Trujillo en el poder. A pesar del reconocimiento que se le otorgó en 1956, las fuerzas de seguridad arrestaron a Postigo alegando que realizaba actividades comunistas. Francisco Prats Ramírez, un individuo con relevantes contactos en la élite nacional, ejerció su influencia para liberar a Postigo tres días más tarde. Prats Ramírez argumentó que mantener a Postigo en la cárcel podría conducir a la Iglesia Metodista Libre a denunciar al Gobierno. Posteriormente, el Gobierno nombró a Postigo miembro de la Sala Capitular de Santo Domingo y vicepresidente de dicha sala (Martínez 1994, 87-96).

Después de la caída de Trujillo, Postigo se integró al Partido Revolucionario Dominicano (PRD) y fue elegido edil de la Sala Capitular de la ciudad de Santo Domingo, cargo al que renunció pues el Gobierno lo eligió para formar parte de la Junta Central Electoral (JCE). En 1965, cuando estalló la Revolución, Postigo no apoyó al PRD de Bosch, sino que se unió al Gobierno «de reconstrucción nacional»,

supuestamente «para limar asperezas y colaborar contra el caos» que resultó a causa de la Revolución (Postigo 1994). La aceptación del cargo le causó a Postigo serias dificultades con la Iglesia Metodista Libre, pues ésta percibía que esta relación con el Gobierno, en medio de la Revolución, colocaba a la Librería Dominicana bajo sospecha. Postigo renunció a su cargo en el Gobierno en agosto de 1965, pero los problemas derivados de su posición en la Librería Dominicana no cesaron y, a resultas de ello, debió jubilarse en 1966 (Martínez 1994, 162-68).

Los evangélicos hicieron uso de sus contactos en la sociedad para resolver problemas políticos y obtener ventajas del Estado. La historia del reverendo Luis M. King, de la provincia norteña de Nagua, es un caso ilustrativo de un dirigente evangélico cuyo activismo social lo enfrentó a las autoridades civiles. Al igual que Postigo, el reverendo King era miembro de la Iglesia Metodista Libre y estaba involucrado con los problemas de la comunidad. Apoyó a comienzos de la década de 1970 las huelgas en su comunidad, lo que lo convirtió, a ojos del Gobierno, en una figura sospechosa. Las fuerzas de seguridad del Gobierno se trasladaron a Nagua, arrestaron al reverendo King y lo llevaron al cuartel general de la Policía Nacional en Santo Domingo. Las autoridades lo acusaban de haber organizado huelgas en Nagua durante los años 1971 y 1972. El reverendo Ángel Severino Cáceres, quien había sido superintendente general de la Iglesia Metodista Libre, le solicitó al general Juan René Beauchamps Javier, secretario de Estado de las Fuerzas Armadas, y a Fernando Álvarez Bogaert, director general del Consejo Estatal del Azúcar, que intercedieran ante el presidente Balaguer para obtener la libertad del reverendo.

Estos dos importantes funcionarios del Gobierno, que eran buenos amigos de los reverendos Cáceres y King, mediaron ante el presidente Balaguer y lo convencieron de que no era un instigador político, sino más bien una fuerza moral en la comunidad que podría resultarle de utilidad al Gobierno. Balaguer se reunió con él y le pidió que aceptara el cargo de gobernador de la provincia de Nagua. Consciente de los conflictos que surgieron en la Iglesia Metodista Libre a raíz del cargo gubernamental que había aceptado en 1965 Postigo, el reverendo King

le transmitió a Balaguer que su iglesia aceptaba bajo las siguientes condiciones:

- El reverendo King no asistirá a inauguraciones de obras del Gobierno en la provincia los domingos, pues ese día debía estar presente en su iglesia.
- No se involucraría en política partidaria en su comunidad.
- Utilizará su cargo como gobernador para promover actividades sociales en la comunidad. (Reverendo Ángel Severino Cáceres, ex superintendente de la Iglesia Metodista Libre, entrevista con el autor, 16 de junio del 2004).

Balaguer aceptó las condiciones y dijo que no quería a un político en Nagua, sino a una persona que se hiciera cargo de las necesidades sociales de la provincia, y que no tendría la obligación de asistir a las inauguraciones de obras públicas del Gobierno.

Los contactos sociales y políticos le permitieron a la Iglesia Metodista Libre obtener bienes inmobiliarios importantes y así consolidar sus actividades educativas en Santiago. El Instituto Evangélico de Santiago se hallaba sobre terrenos que eran propiedad de la ciudad. Surgió un problema cuando constructores privados solicitaron a las autoridades municipales que reubicaran el instituto en terrenos cercanos a la sede de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra en Santiago. Los constructores deseaban erigir un gran edificio de oficinas frente al Ayuntamiento de la ciudad, donde estaba ubicado el Instituto Evangélico. Los dirigentes evangélicos nacionales se oponían a este cambio, pero, en lugar de debatirlo públicamente, hicieron uso de sus contactos con el alcalde de la ciudad, con Fernando Álvarez Bogaert y Juan René Beauchamps Javier, quienes ocupaban importantes puestos en la nueva administración de Balaguer (1990-1994). Los dirigentes evangélicos argumentaron que el traslado del instituto a las afueras de la ciudad causaría un alboroto entre los evangélicos, lo que le originaría inconvenientes al presidente Balaguer. Una vez más, a través de sus intermediarios, los evangélicos convencieron a Balaguer para

que donara los seis millones de metros cuadrados a la Iglesia Metodista Libre, propietaria del Instituto Evangélico (reverendo Ángel Severino Cáceres, ex superintendente de la Iglesia Metodista Libre, entrevista con el autor, 16 de junio del 2004).

La pertenencia a partidos políticos fue otro de los métodos utilizados por algunos dirigentes para presionar en favor de sus demandas. Andrés Reyes representa uno de los casos más relevantes de un líder evangélico que se afilió a un partido político. A pesar de la oposición de la Iglesia Metodista Libre, Reyes se postuló en 1974 como diputado por el Acuerdo de Santiago, una importante alianza política opositora a Balaguer, compuesta por una amplia gama de organizaciones que incluía partidos de extrema izquierda y de extrema derecha. El PRD, el partido de Reyes, era la fuerza política más grande de la coalición. Como se ha señalado en el capítulo III, el Acuerdo de Santiago se retiró del proceso electoral, pero no obstante le dio a Reyes la oportunidad de participar en un significativo acontecimiento político. En 1979, Guzmán Fernández lo nombró secretario de Educación en 1981. Esta fue la segunda vez que un líder evangélico ocupaba una cartera del Gobierno (el primero fue Alfonso Lockward, quien ostentó brevemente el cargo de secretario técnico de la Presidencia durante los 12 años del régimen de Balaguer [1966-1978]). Posteriormente, en 1991, el PRD, a pedido de Reyes, formó una comisión de asuntos religiosos, que dirigió junto a Fabio Solís, un exsacerdote católico. El objetivo de esta comisión era atraer evangélicos al partido y asimismo desarrollar relaciones con sus respectivas iglesias. Cuando el PRD regresó al poder en el 2000, el presidente Hipólito Mejía Domínguez nombró a Reyes presidente del Consejo Nacional de Educación (Andrés Reyes, entrevista con el autor, 22 de junio del 2001).

Estos tres prominentes evangélicos provenían de la Iglesia Metodista Libre, una Iglesia protestante histórica involucrada enérgicamente en la promoción de la educación. Al mismo tiempo que promovía la educación, la Iglesia Metodista Libre pudo establecer excelentes relaciones con las clases medias altas de Santiago y Santo Domingo, que resultaron de suma importancia cuando la Iglesia enfrentó problemas con importantes empresarios de la construcción en Santiago o cuando las

fuerzas de seguridad arrestaron al reverendo King en Nagua. La Iglesia Metodista Libre no permitía a sus acólitos afiliarse a partidos políticos ni aceptar cargos de importancia en el Gobierno, pero hizo algunas excepciones, como lo ilustran los casos de Postigo y el reverendo King. Hacia el final de la década de 1970, la Iglesia parecía ser más tolerante y aparentemente no presentó objeciones cuando Andrés Reyes aceptó la designación como secretario de Educación.

La segunda tendencia en la temprana participación política de los evangélicos fue la expresada por líderes que eran críticos del *statu quo*. Estos participaban en un movimiento laico estudiantil que no tenía lazos oficiales con las iglesias. Los afiliados a este movimiento pensaban que los protestantes debían comprometerse con la justicia y el cambio social. En San Pedro de Macorís, los líderes más importantes incluían a José Dunker Lambe y a los reverendos Telésforo Isaac y Néstor Lira (José Dunker Lambe, psiquiatra y exdirigente de la Federación de Estudiantes Secundarios en San Pedro de Macorís, entrevista con el autor, 17 de junio del 2004).

En la primera parte de la década del sesenta, Temístocles Montás organizó el Movimiento Estudiantil Cristiano en Santo Domingo y fue quien adoptó una posición contraria al *statu quo*. Una década más tarde, Próspero Juan, un protestante prominente, se convirtió en dirigente del Sindicato Unido de La Romana, conocido por su combatividad en la defensa de los intereses de los trabajadores. Estos movimientos eran pequeños y nunca tuvieron una cantidad suficiente de seguidores. No podemos compararlos con la Iglesia popular católica. Sin embargo, a pesar que la Iglesia episcopal y la Iglesia evangélica dominicana no autorizaban a sus miembros a participar en política, todos los individuos mencionados aquí pertenecieron a esos movimientos políticos (Bienvenido Álvarez Vega, director de *Hoy*, entrevista con el autor, 11 de junio del 2001).

Hacia la incorporación institucional de los evangélicos en la política nacional

La integración de los evangélicos en la sociedad dominicana se produjo entre 1994 y el 2005. Esto supuso un competidor para la Iglesia

católica, no solo en el área religiosa, sino también en el campo político. Por razones prácticas, el Estado y los partidos políticos comenzaron a reconocer las prerrogativas legales y económicas demandadas por los evangélicos. El año 1994 fue decisivo para la incorporación política de la dirigencia evangélica, pues ese año las autoridades públicas y los partidos políticos de la oposición invitaron a los líderes evangélicos a participar como testigos en la firma del Pacto por la Democracia. Desde entonces, los dirigentes evangélicos han participado junto con la Iglesia católica en mediaciones políticas a nivel nacional.

LAS INSTITUCIONES ECLESIASTICAS EVANGÉLICAS Y EL PROCESO POLÍTICO

El desarrollo de instituciones eclesiásticas nacionales proporciona la plataforma para el reconocimiento gubernamental de los evangélicos. Los primeros pasos para crear estas instituciones se dieron en la década del setenta, cuando un número de pastores evangélicos comenzó a ser reconocido nacionalmente y algunas denominaciones empezaron a administrar sus propios asuntos, en lugar de depender de la supervisión desde el extranjero. Las denominaciones evangélicas aún no coordinaban sus actividades pues todavía carecían de instituciones eclesiásticas nacionales.

La Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) reconoció esta desventaja cuando una delegación visitó el país en 1983 y sugirió la creación de una institución eclesiástica nacional. Debido a la recomendación de CONELA, en 1983 se estableció la Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO), que agrupó durante nueve años a la mayor parte de las iglesias evangélicas, hasta que surgió una nueva institución eclesiástica. Esta nueva organización creada en 1992 se llamó Confraternidad de Unidad Evangélica (CODUE) y surge como resultado de una división de la CONEDO. Alrededor del 80 % de las Iglesias evangélicas se asociaron a la nueva organización, la CODUE. La CONEDO continuó su actividad y contaba con alrededor del 20 % de las iglesias evangélicas (reverendo Manuel Bello, superintendente

de las Asambleas de Dios y expresidente de la CODUE, entrevista con el autor, 12 de julio del 2001).

En entrevistas con expresidentes de la CONEDO⁴⁸ y de la CODUE,⁴⁹ muchos de ellos no deseaban entrar en demasiados detalles de por qué estas dos instituciones se habían separado. Solo el reverendo Andrés Rincón mostró su voluntad de referirse a esta cuestión:

La división fue el resultado del conflicto de intereses entre los superintendentes. Yo no era superintendente y presidí la CONEDO. Posteriormente, el reverendo Braulio Portes presidió la CONEDO no siendo superintendente. Entonces, las personas se molestaron. ¿Cómo puedes dirigir la institución sin ser superintendente dentro de tu propio consejo? Los estatutos de la CONEDO te permitían ocupar la presidencia sin ser superintendente, esto produjo celos. Por sobre todas las cosas, fueron los celos los que produjeron la división de la CONEDO (reverendo Andrés Rincón, obispo nacional administrativo de la Iglesia de Dios, entrevista con el autor, 30 de junio del 2004).⁵⁰

El hecho de que la gran mayoría de los consejos⁵¹ o denominaciones transfirieran su asociación a la CODUE sugiere que la división no solo se produjo debido a cuestiones de personalidad o de jerarquía. A pesar de que sus líderes tienden a minimizar sus discrepancias en público a través de los años, existen diferencias importantes entre la CONEDO y la CODUE. Los consejos que abandonaron la CONEDO para formar la CODUE parecían ser más tradicionales y estar preocupados por cuestiones pastorales, espirituales y ministeriales, mientras que aquellos que permanecieron tendían a mostrar mayor interés por las cuestio-

⁴⁸ Reverendo Braulio Portes y reverendo Manuel Estrella.

⁴⁹ Reverendo Silverio Manuel Bello y reverendo Reynaldo Franco Aquino.

⁵⁰ El superintendente tiene dos funciones, la administrativa y la pastoral. Administra los recursos de la iglesia como un ejecutivo y opera como un pastor de pastores. Asimismo, es el vocero de la denominación o consejo.

⁵¹ Los consejos o denominaciones son instituciones que reúnen a un grupo de iglesias que trabajan con la misma filosofía religiosa y comparten el mismo nombre.

nes sociales y políticas. Por ejemplo, cuando los evangélicos realizan una convención relacionada con cuestiones religiosas y de la Iglesia, la CODUE usualmente las encabeza. Por otra parte, cuando la organización de una convención se relaciona con temas políticos o sociales, es la CONEDO la que se encarga de ello. Existen momentos en que la CONEDO parece la rama social de los evangélicos y la CODUE una institución con inclinaciones religiosas y pastorales (José Dunker Lambe, entrevista con el autor, 17 de junio del 2004).

La CONEDO y la CODUE no representan a todos los evangélicos del país. Cuando se separaron, algunos grupos más pequeños fueron dejados de lado y posteriormente surgieron otros que no se sienten representados por estas dos instituciones eclesiásticas nacionales. Estos grupos incluyen la Red Pastoral, conducida por Georgie Reynoso; la Asociación de Ministros Evangélicos (ASIMILE) conducida por Pablo Villanueva, y el Consejo Nacional de Iglesias Evangélicas (CONIN). La Red Pastoral reúne a grupos de élite de iglesias neoevangélicas que operan mayormente en Santo Domingo, mientras que ASIMILE es la más tradicional y fanática. Estos grupos creen que la CODUE y la CONEDO no representan verdaderamente a los cristianos evangélicos; CONIN representa a una diversidad de evangélicos que están interesados en cuestiones políticas. A excepción de la Iglesia Metodista Libre, afiliada a la CODUE, las iglesias históricas protestantes tales como la Iglesia adventista, la Iglesia episcopal y la Iglesia evangélica dominicana no pertenecen ni a la CONEDO ni a la CODUE. Las iglesias protestantes dominicanas siguen los pasos del protestantismo histórico de América Latina, y, en este aspecto, parece que no coinciden con los evangélicos, ya que tienen diferentes estructuras de gobierno, conceptos teológicos y métodos de culto.

Los partidos políticos y los evangélicos

En los últimos años de la década de 1980, los políticos dominicanos reconocieron el surgimiento de la CONEDO como una institución eclesiástica nacional. José Francisco Peña Gómez y Juan Bosch

observaron esta nueva evolución social y sus consecuencias políticas. Peña Gómez asistió a cultos en un templo de la Iglesia Metodista Libre durante los años de su juventud y se convirtió en una figura conocida entre los evangélicos por sus recitales de poesía. Esta participación en actividades religiosas le brindó una conciencia particular acerca del movimiento evangélico. En las décadas de 1980 y 1990, Peña Gómez se reunió en varias ocasiones con las asociaciones de pastores en las distintas regiones del país, les presentó su programa de gobierno y les pidió sugerencias. Estos encuentros le permitieron a Peña Gómez y a su partido, el PRD, comenzar a desarrollar, dentro del movimiento religioso evangélico, un grupo de seguidores. Esta es la razón por la cual, en 1991, su partido creó una comisión de asuntos religiosos para desarrollar una relación con la comunidad evangélica (reverendo Pedro de la Rosa, pastor en la Primera Asamblea de Dios en Santiago, entrevista con el autor, 9 de julio del 2004). Este temprano acercamiento de Peña Gómez a los evangélicos hizo del PRD el partido político dominicano con mayor número de seguidores evangélicos.

A diferencia de Peña Gómez, Juan Bosch no tenía asociaciones con instituciones religiosas. Por el contrario, muchos dentro de la Iglesia católica y el movimiento evangélico creían que era ateo. Bosch era profundamente consciente de que los evangélicos representaban un nuevo e importante grupo social, y su partido, el Partido de la Liberación Dominicana (PLD) tenía necesidad de seducir a estos votantes. En la campaña electoral de 1990, Bosch intentó atraer a los evangélicos a su partido. Cuando se le preguntó acerca de las iglesias evangélicas en la campaña electoral de 1990, Bosch dijo que recibirían el mismo tratamiento que la Iglesia católica. La jerarquía católica no recibió estas declaraciones con beneplácito, pero la dirigencia evangélica tomó debida nota, pues esto significaba que otro político de las tendencias políticas dominantes de la sociedad los tomaba en cuenta. Poco tiempo después, el PLD constituyó una comisión de asuntos religiosos para mejorar sus relaciones con los evangélicos, muchos de los cuales creían que Bosch era marxista, si no comunista (Querina Alcequiez, miembro de la Comisión de Asuntos Religiosos del PLD, entrevista con el autor,

28 de junio del 2001). Joaquín Balaguer, del PRSC, creó asimismo una comisión de asuntos religiosos para tratar cuestiones con los evangélicos. A diferencia de otros políticos, Balaguer había utilizado su poder en el cargo para dispensar sus favores a los evangélicos, con la esperanza de ejercer influencia política en el movimiento evangélico. Los tres partidos políticos más importantes crearon comisiones de asuntos religiosos para atraer al electorado evangélico.

Mis entrevistas con más de 25 líderes evangélicos y mis observaciones a largo plazo de las elecciones dominicanas revelan que, como en otras partes de América Latina, no existe un voto evangélico o católico en la República Dominicana. Aunque las posibilidades para desarrollar un partido afiliado a una iglesia son tan limitadas como en otros países latinoamericanos, un grupo de evangélicos ha impulsado la creación de una alternativa política cristiana. Los grupos que han surgido incluyen al Movimiento Cristiano por la Paz y la Democracia, dirigido por el reverendo Nelson Arias; el Movimiento de Integración Evangélica Nacional, dirigido por Ana Inés Polanco, y el Partido Quisqueyano Demócrata Cristiano, dirigido por el reverendo Elías Wessin Chávez.

A pesar de los grandes esfuerzos de sus dirigentes, los primeros dos movimientos evangélicos no lograron reunir la cantidad de firmas requeridas para inscribirse en la JCE y tienden a desaparecer de la escena política. Sin embargo, el tercero logró reunir las firmas necesarias. El éxito del reverendo Wessin Chávez se debió, en parte, al hecho de que su padre, el general Elías Wessin y Wessin, había fundado el Partido Quisqueyano Demócrata hacia finales de la década del sesenta para competir con Joaquín Balaguer. Su partido, en gran parte, estaba formado por exmilitares conservadores que no estaban satisfechos con el régimen de Balaguer (1966-1978). El reverendo Wessin Chávez heredó el partido de su padre y lo rebautizó como Partido Quisqueyano Demócrata Cristiano (reverendo Nelson Arias, entrevista con el autor, 26 de junio del 2001). Debido a una alianza que realizó con partidos políticos de mayor envergadura, logró obtener una curul en el Congreso. De esta manera se convirtió en el director de la Oficina Nacional de Pasaportes. En este sentido, el reverendo Wessin Chávez no se diferencia de

ningún otro político dominicano que intenta hacerse un lugar en el campo político.

Los evangélicos y la mediación política

Los partidos políticos y el Estado facilitaron la integración de los dirigentes evangélicos y sus instituciones eclesíásticas a las tendencias dominantes de la política en la década del noventa. El reconocimiento de que los evangélicos son un nuevo grupo religioso cuyos miembros pueden votar y posiblemente afectar los resultados de las elecciones introduce un nuevo ingrediente en la escena política dominicana.

La crisis que resultó de las elecciones de 1994 constituyó un giro en las relaciones de las instituciones eclesíásticas evangélicas con la política. Como se ha argumentado en el capítulo IV, en 1994 la Iglesia católica y la Organización de Estados Americanos mediaron en el Pacto por la Democracia. Este pacto es significativo pues el Gobierno y los partidos políticos acordaron invitar a los dirigentes de las instituciones evangélicas nacionales, la CONEDO y la CODUE. Ocuparon un lugar junto a monseñor Agripino Núñez Collado, el mediador por excelencia, compartiendo el escenario como instituciones eclesíásticas reconocidas nacionalmente. A pesar de que no parecían competir con la Iglesia católica, el hecho de que participaran en este encuentro fue el comienzo de algo que se parece a una competencia. Los evangélicos estaban aquí para quedarse y las autoridades públicas eran conscientes de su importancia.

En las gestiones de Leonel Fernández Reyna (1996-2000) e Hipólito Mejía Domínguez (2000-2004), los dirigentes evangélicos fueron invitados a participar en mediaciones políticas junto a monseñor Agripino Núñez Collado. El presidente Fernández Reyna invitó a los dirigentes de la CONEDO y la CODUE a participar en el Diálogo Nacional que se realizó durante su gobierno, y ellos se involucraron en los debates que condujeron a la reforma de la Constitución. Durante la administración de Mejía Domínguez, la Comisión Nacional del Diálogo invitó al reverendo Reynaldo Franco Aquino, de la CODUE, a que participara

junto a monseñor Núñez Collado en la comisión de seguimiento que fue creada para asesorar a las autoridades de la JCE en el proceso organizativo de las elecciones de 2004. En el otoño de 2003 y la primavera de 2004, Franco Aquino y Núñez Collado aconsejaron a la JCE en el manejo de la crisis que finalmente condujo a la división política del PRD. Nadie niega que monseñor Núñez Collado es el mediador por excelencia y que ocupa el centro de la escena en lo que respecta a la mediación en conflictos políticos. Sin embargo, no podemos ignorar el hecho de que dirigentes evangélicos tales como los reverendos Franco Aquino, Ezequiel Molina, Braulio Portes, Manuel Estrella, Silverio Manuel Bello, Andrés Rincón y otros son reconocidos nacionalmente como dirigentes religiosos cuya influencia es tomada en cuenta por los partidos políticos y el Estado.

La participación de dirigentes evangélicos en la mediación política no ha causado ninguna fricción con la jerarquía de la Iglesia católica. Hacia el final de la década de 1980 y el principio de la de 1990, la Iglesia católica tuvo algunos roces con los dirigentes evangélicos, a quienes acusó de intentar ganar fieles católicos (Álvarez Vega, 2003, 11). Esto se solucionó en la década de 1990 y la Iglesia se adaptó a la presencia de los dirigentes evangélicos en el proceso de mediación y en el debate de los problemas nacionales. En tiempos de crisis causadas por huracanes y otras catástrofes naturales, los pastores evangélicos y los sacerdotes católicos se han unido para ayudar a la población. A pesar de esta colaboración, tanto católicos como evangélicos conducen su trabajo pastoral separadamente. De igual manera, ninguna de estas iglesias ha mostrado interés por cuestiones ecuménicas.

LOS EVANGÉLICOS Y LA BÚSQUEDA DE INFLUENCIA EN LA SOCIEDAD

Pese a su participación en la mediación política, el interés principal de los evangélicos dominicanos es extender su influencia en la sociedad y obtener privilegios de parte del Estado.

Examinemos en primer lugar cómo ellos buscan influir en la sociedad y luego exploremos qué tipo de prerrogativas quieren obtener del

Estado. Deberíamos tener presente que la participación en la mediación política y el llamado a la moderación es una parte significativa del proceso para influir en la sociedad. Del mismo modo, realizar propuestas concretas para colaborar con el interés general de la población es otra manera de obtener credibilidad y legitimidad en la sociedad. Por ejemplo, en una importante reunión realizada en La Vega el 4 de diciembre de 1993, destacados dirigentes evangélicos que incluían al reverendo Braulio Portes, J. Adalberto Martínez, Alfredo Ossers Veras y otros redactaron el borrador para un documento llamado «Lineamientos generales para la elaboración de una agenda de consenso para el pueblo dominicano». Este documento incluía una cantidad de cuestiones que trataban acerca de la educación, los derechos humanos, los recursos nacionales, el transporte y las relaciones exteriores. Los que participaron en este documento, pionero e innovador, establecieron algunos puntos claves que son evocativos de su agenda religiosa:

- Poner al día las leyes actuales, decretos y resoluciones sobre temas religiosos.
- Facilitar el desarrollo de iglesias, ministerios y el movimiento religioso en general a través de la promulgación de una ley sobre asuntos religiosos que garantice el establecimiento y operación de las instituciones religiosas a través de los siguientes mecanismos:
 - a) Establecer y formalizar acuerdos específicos que permitirán a los diversos grupos religiosos brindar su ayuda al Estado dominicano realizando servicios que beneficien a distintos sectores de la población.
 - b) Respetar el orden público y regular y equilibrar la diversidad de prácticas religiosas a nivel nacional.
 - c) Crear un registro nacional de cultos religiosos en el que cada organización religiosa pueda registrar toda la información respecto a credo, organización y representantes. Este registro nacional les brindaría la necesaria protección y representación en un medio que les permitiría llevar adelante sus actividades en igualdad de condiciones (CONEDO 1994).

La CONEDO promovió este documento entre todos los evangélicos y tuvo un importante papel en establecer los contactos con las autoridades del Gobierno. Para el reverendo Braulio Portes, un expresidente de la CONEDO, las Iglesias evangélicas deben participar en la sociedad civil y contribuir a la consolidación de las instituciones nacionales y el fortalecimiento del estado de derecho, la gobernabilidad, la justicia social y la equidad en la distribución de las riquezas nacionales. Esta es la razón por la cual la CONEDO se une a organizaciones no gubernamentales para promover sus objetivos sociales y religiosos. El reverendo Portes considera que los dirigentes evangélicos aún son tímidos en lo que concierne a su participación en la sociedad civil (reverendo Braulio Portes, expresidente de la CONEDO, entrevista con el autor, 16 de junio del 2001).

El reverendo Portes no está solo en la promoción de estas cuestiones. El reverendo Manuel Estrella, expresidente de la CONEDO, el reverendo Ezequiel Molina, del Ministerio Batalla por la Fe y, más recientemente, Reynaldo Franco Aquino, de la CODUE, han participado en importantes mediaciones políticas. Con esta evolución y nuevos hechos, la participación de la dirigencia evangélica en la mediación política se ha transformado en parte del escenario político nacional.

Igualmente, la emisión de comunicados o la convocatoria a conferencias de prensa para llamar la atención acerca de cuestiones mayores en lo social y político es, en la actualidad, para ellos una actividad normal. Por ejemplo, en septiembre de 1998, en un momento de intensa lucha de poder entre el Poder Legislativo y el Ejecutivo acerca de la orientación económica y política de las políticas del Estado, la CONEDO y la CODUE emitieron un comunicado conjunto señalando que en el pasado los partidos políticos habían hecho uso del Poder Legislativo y del Poder Ejecutivo con propósitos sectarios. Estas organizaciones consideran que los partidos políticos deben abandonar estas prácticas políticas y remplazarlas con un gesto de humildad. Para ellos, este es el único camino para terminar con la innecesaria incertidumbre y ansiedad de la población (CODUE 1998a, 2). Esta clase de mensaje contribuye al reconocimiento general de que las instituciones eclesíásticas evangélicas apoyan el bien común y aparecen como instituciones partidarias, en

una sociedad llena de tensión y plagada de conflictos. En este sentido, las instituciones eclesíásticas evangélicas siguen el camino de la Iglesia católica, que ha desarrollado una intensa relación con el Estado.

La tradicionalmente menos crítica y política CODUE ha incrementado su conciencia acerca de sus responsabilidades sociales y con frecuencia emite mensajes en los que critica a las autoridades públicas, debido a su incapacidad para cumplir sus obligaciones. En mayo de 2003 emitió un comunicado en el que proclamó que «las trampas, la corrupción, el ocultamiento, la insensibilidad, la rebeldía y el desdén son los factores dominantes en la cultura dominicana y en la práctica política». «Es urgente –agregaba el mensaje– realizar un cambio radical en la dirección del país para escapar de la mediocridad y elevar el discurso político» (Martínez: 2003, 11). El reverendo Ezequiel Molina, del Ministerio de la Batalla por la Fe, iba incluso más allá señalando: «el país está gobernado por un pequeño grupo de tres o cuatro leones sin considerar quién ocupe la presidencia» (Cárdenas 2003, 1). Estos mensajes reflejan posiciones críticas proclamadas por dirigentes que buscan una relación en el largo plazo con el Estado dominicano, no solamente una asociación temporal con un ocupante en particular del palacio presidencial.

Los evangélicos y la búsqueda de prerrogativas

Los evangélicos presionaron a las autoridades estatales para que sus privilegios respecto de cuestiones educativas y legales fueran reconocidos. Contrariamente a sus expectativas, lograron progresos significativos durante la administración de Leonel Fernández Reyna (1996-2000). Sus expectativas no habían sido demasiado altas debido al hecho de que Juan Bosch dejó en su partido un legado que enfatizaba la naturaleza laica del Estado y la sociedad: la religión no tenía, por lo tanto, demasiado espacio en esta perspectiva.

Fernández Reyna se movió rápidamente invitando a los evangélicos a ocupar funciones en el aparato del Estado y escuchó atentamente sus recomendaciones. Debido a sus encuentros con los evangélicos, aceptó la modificación de la Ley 66-99 referida a la educación general. La mo-

dificación introdujo dos artículos importantes que los evangélicos hacía tiempo exigían. Primero, la ley modificada garantizaba la representación de delegados de instituciones eclesióásticas evangélicas en el Consejo Nacional de Educación (CONE) la agencia estatal que supervisa todos los temas relacionados con los programas educativos nacionales. Segundo, la versión modificada dice que la Secretaría de Educación debería brindar instrucción bíblica en el nivel primario, intermedio y secundario. Establece que los programas y la metodología educativa serían propuestos por la Conferencia Episcopal Dominicana (CED) y la CODUE. Estas dos instituciones enviarían los programas de instrucción bíblica al CONE para su aprobación. Asimismo, designarían sus representantes ante el CONE y también nominarían a los candidatos apropiados para dictar los cursos de instrucción bíblica cuando la Secretaría de Educación estableciera los cargos docentes a tal efecto. La CED y la CODUE formarían a los docentes que dictarían las materias del programa de educación humana y religiosa en las escuelas públicas (Wessin Chávez 2000, 4-5; reverendo Adalberto Martínez, ex subsecretario de Educación, entrevista con el autor, 10 de julio del 2001).

La administración de Fernández Reyna ordenó que la Secretaría de Finanzas reconociera a la CONEDO y la CODUE como los canales principales cuando se solicite exención impositiva. Estas instituciones fueron autorizadas para coordinar y aprobar la importación de vehículos libres de impuestos para uso eclesióástico; asimismo, los viajes realizados por miembros de la Iglesia estarían libres de impuestos (CODUE 1998b).

Estas medidas fortalecieron un patrón que fue reconocido por los partidos políticos. El cuadro 6.5 y el gráfico 6.1 ofrecen datos detallados sobre los recursos financieros públicos otorgados a instituciones eclesióásticas evangélicas.⁵² Esta información muestra que las instituciones

⁵² He agrupado las instituciones evangélicas en seis categorías que incluyen federaciones evangélicas, confederaciones y confraternidades, asambleas y asociaciones evangélicas, instituciones educativas protestantes, escuelas evangélicas, iglesias evangélicas e iglesias adventistas.

CUADRO 6.5 Partidas presupuestarias estatales para las instituciones evangélicas dominicanas, 1979-2000 (en dólares estadounidenses)

	1979-82	1983-86	1987-90	1991-94	1995-96	1997-00
	PRD	PRD	PRSC	PRSC	PRSC	PLD
Instituciones evangélicas						
Federaciones, confederaciones y confraternidades	-	-	-	-	-	393,278.06
Asambleas evangélicas y asociaciones	1,011,017.54	571,843.80	322,675.71	601,369.01	553,330.83	1,202,214.76
Instituciones educativas protestantes		2,558.85	167,137.64	335,563.55	93,240.09	389,098.43
Escuelas evangélicas	2,377.56	1,820.02	1,370.93	1,870.55	2,514.70	115,488.18
Iglesias evangélicas	-	-	9,178.89	2,073.18	4,607.68	380,162.85
Iglesias adventistas	-	-	-	-	-	9,887.83
Total	1,013,395.09	576,222.68	500,363.17	940,876.30	653,693.30	2,490,130.11

Fuentes: Secretariado Técnico de la Presidencia/Oficina Nacional de Presupuesto, 1979-2000. Volumen 1-21.

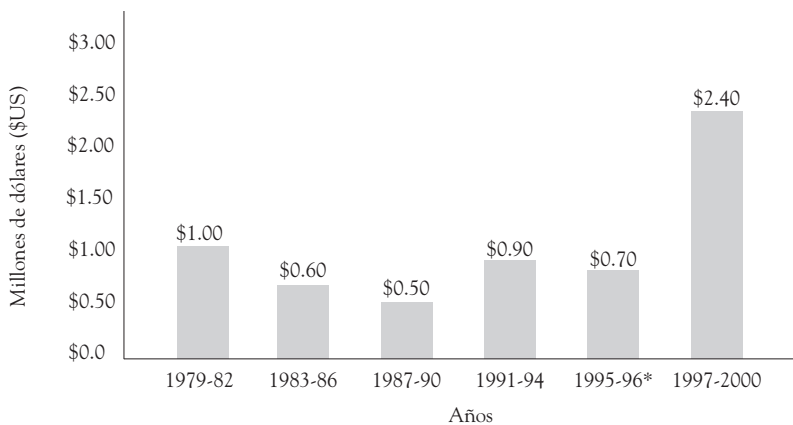
El período 1995-1996 representa un período de dos años en lugar de uno de cuatro años.

Estos cálculos y los posteriores no toman en cuenta la inflación, lo que hace a estas cifras aún más dramáticas. Las tasas de cambio de 1979 a 1985 se basan en el mercado extrabancario a la venta. Ver Banco Central de la República Dominicana (1985). Las tasas de cambio de 1985 a 2000 son promedios anuales y fueron publicadas como «Tasas de cambio promedio para compra y venta de dólares estadounidenses». Ver Banco Central de la República Dominicana (2005).

evangélicas han estado recibiendo fondos económicos del presupuesto nacional hace bastante tiempo. Un análisis de las partidas presupuestarias destinadas a organizaciones religiosas desde 1979 al 2000 revela que el PRD, el PRSC y el PLD las han aumentado. Estas cifras no se comparan obviamente con los recursos destinados a la Iglesia católica, pero sí son indicativas de la incorporación de los evangélicos a las tendencias dominantes de la sociedad.

El gráfico 6.1 muestra que Fernández Reyna le otorgó más recursos a los evangélicos que los presidentes que lo antecedieron. Esto formaba parte de su estrategia para atraer nuevos grupos a su partido, que todavía en la década de 1990 era una organización pequeña. Es importante recordar que él desarrolló una política similar con la Iglesia católica para atraer su apoyo. Fernández Reyna no estaba solo en sus intentos

GRÁFICO 6.1 El financiamiento del Estado dominicano a las iglesias evangélicas, 1979-2000



Fuente: Secretariado Técnico de la Presidencia/Oficina Nacional de Presupuesto, 1979-2000. Volumen 1-21.

* Representa un período de dos años en lugar de uno de cuatro años. Las tasas de cambio de 1979 a 1985 se basan en promedios anuales calculados por el Departamento de Cuentas Nacionales y Estadísticas Económicas/División de Precios. Estas tasas de cambio son promedios anuales basados en el mercado extrabancario a la venta. Ver: Banco Central de la República Dominicana (1985). Los datos sobre las tasas de cambio de 1985 a 2000 fueron publicados como «Tasas de cambio promedio para compra y venta de dólares estadounidenses.» Ver Banco Central de la República Dominicana (2005).

de atraer a los evangélicos a su partido. En el contexto de la campaña electoral presidencial del 2004, el candidato a la presidencia Hipólito Mejía Domínguez firmó un «Pacto Social» con los dirigentes evangélicos que amplió las concesiones previas realizadas por Fernández Reyna.

El pacto incluía una amplia participación en la educación, el reconocimiento de las instituciones evangélicas en la administración de los programas de salud; la integración en los programas de salud y educación auspiciados por el Gobierno; la previsión para la asimilación de capellanes evangélicos a las fuerzas armadas y la policía; la aceptación del matrimonio civil celebrado por pastores evangélicos; la creación de un marco legal para los medios de comunicación evangélica, y los permisos para eximir impositivamente los artículos religiosos y los vehículos utilizados por la Iglesia (El Estado Dominicano y las iglesias evangélicas y protestantes 2004, 10). Pese a los esfuerzos de los líderes evangélicos, a la fecha, 6 de mayo de 2017, aún está pendiente en el Congreso Nacional una ley que regule las asociaciones religiosas.

La mayoría de los analistas, e incluso un número de dirigentes evangélicos, comprendieron que el presidente Mejía Domínguez mostró su voluntad de firmar este Pacto como un medio para atraer al electorado evangélico al partido oficial. Mejía Domínguez procuraba su reelección durante un período de profunda crisis social, económica y política. La mayor parte de las encuestas de opinión indicaban que perdería las elecciones. Los dirigentes evangélicos se comportaron de una manera oportunista tratando de obtener los privilegios que habían estado exigiendo; las particulares circunstancias políticas que atravesaba el Presidente crearon la oportunidad y ellos la aprovecharon. Esto es indicativo de cómo los evangélicos aprovechan las situaciones coyunturales para integrarse al sistema político. De este modo, siguieron los pasos de otros evangélicos en América Latina que aprovecharon los conflictos que la Iglesia católica mantenía con los regímenes militares, como en Chile, Guatemala o el caso de la Revolución sandinista en Nicaragua.

CONCLUSIONES

Los evangélicos se han adaptado exitosamente a la cultura y política dominicana y han comenzado a construir su propio espacio en la sociedad. Han salido beneficiados de su duelo con la Iglesia católica y se han establecido como legítimos grupos religiosos.

Las raíces de los evangélicos en la República Dominicana se remontan al siglo XIX y principios del siglo XX, cuando el protestantismo fue marginado de las tendencias dominantes en la sociedad. Si bien es cierto que existen lazos con las iglesias históricas protestantes en las provincias del Norte y del Este, el crecimiento de los evangélicos es el resultado de mutaciones ocurridas en el contexto de una cantidad de factores, incluyendo cambios culturales, transformaciones socioeconómicas y un tipo de modernización capitalista que condenó a la gran mayoría de la población a la marginalidad y la pobreza. A diferencia de los pioneros protestantes que inmigraron al país, los evangélicos han adoptado la cultura dominicana, especialmente el catolicismo folclórico dominicano. De alguna manera, los evangélicos han seguido los pasos de la Iglesia católica, que se adaptó al medio cultural del Nuevo Mundo. Por lo tanto, el crecimiento de los evangélicos no es simplemente el resultado de influencias foráneas, sino, más bien, la consecuencia de la interacción entre factores socioculturales internos y externos.

Aún es demasiado pronto para sostener si los evangélicos fortalecerán o debilitarán el proceso democrático en América Latina. Lo que sí es cierto es que están aprendiendo rápidamente a adaptarse al sistema político, desarrollando estrategias para demandar las prerrogativas legales y sociales que les permitirán ejercer influencia en el campo religioso. Grupos de evangélicos ya han fundado partidos políticos afiliados a su credo, pero la gran mayoría de dirigentes evangélicos solo busca obtener el reconocimiento de las autoridades civiles, para así poder llevar adelante su misión religiosa. Es cierto que los evangélicos están colaborando en la reformulación del paisaje político en América Latina, pero esto no significa que necesariamente serán los portadores de

las banderas del desarrollo capitalista y la democracia liberal, como veía Max Weber al protestantismo en los comienzos del capitalismo en Europa Occidental.

Los evangélicos dominicanos se están adaptando exitosamente a la sociedad y la política. En las últimas cuatro décadas, partieron de la insignificancia política al reconocimiento pleno por parte de los partidos políticos dominantes y el Estado. Desde la década de 1990, han estado participando en mediaciones políticas conjuntamente con la Iglesia católica, han incrementado su influencia en la sociedad y han comenzado a ejercer exitosamente presiones sobre el Estado para obtener privilegios legales y sociales. En resumen, los evangélicos han surgido como otra fuente de legitimidad que ni el Estado ni la Iglesia católica pueden ignorar.

CONCLUSIONES GENERALES

Esta investigación muestra que la Iglesia católica en la República Dominicana fue un factor de cohesión que facilitó la dominación social y política en los siglos XIX y XX. Desarrolló una cálida y cómoda relación con la élite, tanto social como política, que se remonta al período colonial y continúa hasta el presente. Utilizó su estatus religioso y social para legitimar el poder de la élite en medio de una pobreza generalizada, violaciones a los derechos humanos y exclusión política. Los dirigentes de la Iglesia católica percibieron que tanto el Estado como la élite socioeconómica poseían los recursos necesarios para desarrollar su misión evangelizadora y que no tenían otra alternativa que establecer una relación cercana con los poderes establecidos. En este sentido, la Iglesia dominicana no era distinta de sus pares en Centroamérica y Sudamérica, pues todas ellas compartieron la orientación de la nueva cristiandad, que buscaba la protección del Estado para enfrentar el liberalismo, el protestantismo y la laicización en el siglo XIX. En el siglo XX, la Iglesia halló una nueva razón para respaldar a regímenes conservadores y dictatoriales, su necesidad de enfrentar al socialismo y comunismo.

El estudio examina la reincorporación de la Iglesia católica a la política en la sociedad posterior a la dictadura de Trujillo y traza una comparación con las iglesias de Bolivia y Centroamérica. El colapso de la dictadura de Trujillo y la posterior revolución de 1965 sacudieron

las bases de la sociedad dominicana y forzaron a la Iglesia a reexaminar su relación con el Estado y la sociedad. A pesar de la gravedad de la situación, a la jerarquía nacional le llevó más de cinco años empezar a comprender que debía alejarse de la élite social y política conservadora. Solo la cautelosa guía del Vaticano podría conducirla en su alejamiento de la dictadura de Trujillo. Por otra parte, fue el nuncio y no la jerarquía nacional quien se encargó de mediar entre los «constitucionalistas» y los estadounidenses durante la ocupación militar del país.

Pese a que el Vaticano introdujo importantes cambios en el liderazgo de la Iglesia después de la revolución de 1965, la jerarquía de la Iglesia dominicana continuó siendo de extracción conservadora y muy ligada al régimen de Balaguer. La Iglesia pudo permanecer en su posición conservadora debido a la derrota estratégica que sufrieron las fuerzas nacionalistas y revolucionarias de izquierda durante la ocupación militar estadounidense y a la restauración del régimen autoritario de Balaguer. Por su parte, Balaguer respetó el concordato firmado por Trujillo con el Vaticano y continuó asistiendo económicamente a la Iglesia. Esta relación le permitió a la jerarquía operar como si nada hubiera cambiado e inhibió el desarrollo de cualquier movimiento dentro de la Iglesia como el de la Iglesia popular que pudiera desafiar a Balaguer. La Iglesia se convirtió en un factor de cohesión social y política que permitió a Balaguer y a los siguientes líderes fortalecer sus respectivos gobiernos en una sociedad plagada de conflictos.

Hugo Eduardo Polanco Brito y Agripino Núñez Collado fueron dos de los grandes mediadores de la Iglesia en los sucesos posteriores a la revolución de 1965. Estos hombres del clero representan dos momentos importantes en el proceso de la reintegración de la Iglesia a la política a través de la mediación. Las mediaciones de Polanco Brito durante los 12 años de gobierno de Balaguer (1966-1978) elevaron el perfil de la Iglesia en la vida dominicana. Balaguer toleró la participación de la Iglesia en la mediación política, pues le permitió erradicar lo que él consideraba como individuos «indeseables». La Iglesia, a su vez, obtuvo visibilidad política y legitimidad a los ojos de la población, pues brindaba asistencia a los prisioneros políticos y a los revolucionarios com-

prometidos en secuestros políticos y obtenía para ellos los permisos de salida del país. Pese a que Balaguer y la Iglesia tenían objetivos diferentes, pactaron acerca de la necesidad de crear un clima político estable.

Polanco Brito logró que la jerarquía conservadora se diera cuenta de que la Iglesia tenía la necesidad de ponerse al día y modernizar su enfoque acerca de la política. En los primeros años de la década de 1980, la Iglesia adoptó la mediación con convicción cuando comprendió que las sucesivas huelgas y disturbios amenazaban el propio tejido social. Los obispos tradicionalistas conservadores no tenían otra opción que la de unirse a la orientación de la modernización que proponía Polanco Brito ya en la década de 1970. Efectivamente, las apremiantes circunstancias políticas condujeron a la jerarquía eclesiástica a comprometerse con la mediación. Esta actitud política es paralela a la de las iglesias de Bolivia y Centroamérica, donde miembros de las jerarquías eclesiásticas participaron en la mediación política como resultado de la masiva represión ejercida sobre los huelguistas y otros opositores políticos en Bolivia o en las guerras civiles de Centroamérica.

La transición a la democracia y las transformaciones socioeconómicas ocurridas en la República Dominicana en la década de 1980 proporcionaron el marco para la participación de la Iglesia en la mediación política. Estas dos transiciones ocurrieron simultáneamente, dificultándole al Gobierno y a la oposición llegar a acuerdos sin un negociador legítimo. La complejidad de este fenómeno fue la resultante de al menos dos factores: la democracia dominicana es delegativa y frágil, y las transformaciones de la década de 1980 tendieron a profundizar el proceso de exclusión social que amenazaba el tejido social. Estas circunstancias proporcionaron la oportunidad para que la Iglesia se consolidara en la sociedad como el mediador por excelencia.

Las mediaciones de Agripino Núñez Collado, iniciadas en los primeros años de la década del ochenta, hasta nuestros días, pese a su retiro de la rectoría de la UCMM, profundizaron la participación de la Iglesia en el proceso político. Estas intervenciones fueron invaluable para el Gobierno dominicano, la oposición política y la Iglesia. Ayudaron al Poder Ejecutivo y a los partidos políticos a resolver momentos

cruciales de las crisis, que de otra manera podrían haber terminado en un baño de sangre. A cambio de este servicio público, la Iglesia nuevamente incrementó su credibilidad y legitimidad en las clases más altas de la sociedad. Las actividades y mediaciones de Núñez Collado lo han convertido en un elemento permanente del sistema político. Amigos y enemigos lo reconocen como ingrediente clave del sistema político. Sin embargo, estas mediaciones no transforman a la jerarquía eclesial en un factor menos conservador o neutral en lo que respecta al sistema político dominicano. De hecho, la Iglesia continúa siendo un elemento de cohesión para el sistema político y la mediación es un mecanismo empleado para sostener la arquitectura política.

Al igual que las iglesias de Bolivia y Centroamérica, la Iglesia dominicana sostiene ser apartidista, pero la promoción que realiza de la democracia liberal como la única alternativa política y sus solapados intereses con el Gobierno y la élite socioeconómica la convierten en una defensora del *statu quo*, más que en un sujeto no partidario. Esta investigación demuestra que, sin importar qué partido político se halle en el poder, la Iglesia dominicana recibe asistencia financiera a través de partidas determinadas en el presupuesto nacional, fondos especiales para proyectos de construcción y, en ocasiones, transferencias de bienes públicos para establecer escuelas de entrenamiento y otros servicios sociales. Este complejo conjunto de circunstancias torna difícil, si no imposible, que el clero sea verdaderamente neutral en lo concerniente a la defensa del poder político establecido en la República Dominicana.

Pese a su fragilidad e inercia en muchos momentos, la Iglesia tuvo un papel significativo en la transición a la democracia en aquellos países tratados en este estudio. Promovió las comunidades eclesiales de base, los movimientos campesinos y obreros y las organizaciones de derechos humanos. Estas entidades ayudaron a colocar la base sobre la cual podría erigirse una sociedad civil sólida. Las críticas de la jerarquía eclesial a los Gobiernos y oponentes políticos, sus continuos llamados al diálogo y la reconciliación nacional, la transformaron en una institución con la que los actores políticos pueden contar en tiempos de crisis. Estas circunstancias, al mismo tiempo, transformaron a

la Iglesia en un sujeto político especial que no persigue el poder temporal, pero que ejerce considerable influencia sobre aquellos que sí lo buscan. La reinserción de la Iglesia en la escena política dominicana presenta agudos contrastes con la de las iglesias de Bolivia, Guatemala y El Salvador. A diferencia de la revolución dominicana de 1965, las revoluciones que estremecieron estas naciones no fueron derrotadas estratégicamente por intervenciones militares directas de los Estados Unidos. Estas revoluciones ayudaron a democratizar estas sociedades y, como tales, abrieron espacios sociales y políticos que prepararon las condiciones sociales para el crecimiento de la Iglesia popular y otros movimientos sociales. Estos procesos también permitieron el progreso de la orientación de la modernización en las iglesias de estos países. El fracaso de la Revolución dominicana demoró el proceso de democratización y la jerarquía no recibió fuertes presiones de los sacerdotes progresistas. Como resultado, los obispos identificados con la orientación de la modernización eran más conservadores y no tenían el deseo de apoyar a la Iglesia popular. Estos sucesos tienen un paralelo con los de Nicaragua.

En Nicaragua, la Revolución fue exitosa y tomó el poder, reteniéndolo por 10 años y democratizando a la sociedad. Sin embargo, tuvo su conflicto con la jerarquía, que vio la relación del Gobierno con la Iglesia popular como una amenaza para la Iglesia oficial. La jerarquía nicaragüense se opuso a la Revolución sandinista y al crecimiento de la Iglesia popular e inhibió el desarrollo de la orientación de la modernización dentro de sus filas.

Ninguno de los casos examinados aquí se compara con la experiencia dominicana en lo que concierne a la mediación política. En el caso dominicano, monseñor Agripino Núñez Collado se convirtió en lo que parece ser un “mediador permanente”. Tres factores de importancia explican, parcialmente, la permanencia de Núñez Collado como el principal funcionario de la Iglesia en la mediación política: 1) tiene el apoyo público de la jerarquía para mediar desde principios de la década de 1980; 2) el Gobierno, la oposición política y la comunidad empresarial lo reconocen como un mediador por excelencia; y 3) la debilidad de las instituciones políticas dominicanas hacen su presencia prácticamente

indispensable. Bolivia y Centroamérica no tuvieron un mediador clave de esta envergadura. Monseñor Arturo Rivera y Damas (fallecido en 1994), de El Salvador, sería el caso con mayores similitudes al de Núñez Collado. Sin embargo, a diferencia de Núñez Collado, no contaba con el apoyo de la jerarquía salvadoreña, ni de la élite socioeconómica, ni de una gran parte de los representantes del orden establecido.

La estabilidad política es otro factor importante que distingue la experiencia dominicana de sus equivalentes en Bolivia y Centroamérica. A diferencia de Centroamérica, la República Dominicana no tuvo una prolongada guerra civil ni la inestable situación política de Bolivia. Esta situación le permitió a la Iglesia dominicana implementar dos programas pastorales de 10 años de duración cada uno, que consolidaron sus instituciones y la acercaron a los sectores empobrecidos de la población. No obstante esta ventaja, los programas pastorales sociales de la Iglesia dominicana han sido en su mayoría de carácter asistencial, y su inclinación al enfoque del acompañamiento, moderada.

Cáritas y el CEDAIL impulsaron un programa pastoral de acompañamiento siguiendo los preceptos de las conferencias de obispos de Medellín y Puebla, pero su labor mantuvo una característica asistencial a pesar de los intentos de promover un programa pastoral de acompañamiento. El análisis de cuatro diócesis (Mao-Valverde, La Vega, Barahona y San Juan de la Maguana) pone de manifiesto desarrollos similares: el trabajo de pastoral social aún se basa en una actitud asistencial y el enfoque del acompañamiento es todavía un objetivo por lograr. A pesar de estas deficiencias, el programa de pastoral social señala que la Iglesia es una institución que posee varias facetas y que busca apelar a la sociedad en su conjunto y no solo a un sector de la misma. Los programas de bienestar social de la Iglesia contribuyen a realzar esta percepción; la Iglesia está comprometida en la solución de problemas locales y nacionales, y no solamente en la mediación de las disputas políticas de la élite.

En lo concerniente al surgimiento del movimiento evangélico, la República Dominicana refleja la realidad más amplia de América Latina, donde el movimiento evangélico ha roto el monopolio religioso

católico y ha comenzado a insertarse en el campo político. Para esta investigación se han rastreado las raíces de los evangélicos dominicanos en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando las iglesias protestantes se establecieron en las provincias del Este y el Norte. Pese a que existen lazos entre estas iglesias y el actual crecimiento del movimiento evangélico, éste es mayormente el resultado de las mutaciones del campo religioso. Estas mutaciones ocurrieron en el contexto de una profunda transformación capitalista en lo socioeconómico y cultural, que fue en su mayor parte, pero no exclusivamente, impuesta desde el exterior. Las transformaciones en el campo religioso dominicano no son el equivalente de una reforma religiosa *per se*, pero sí una especie de sincretismo en el que el catolicismo folclórico y elementos del protestantismo se combinan para conformar una versión criolla dominicana del protestantismo. Por lo tanto, el crecimiento de los evangélicos no es simplemente producto de influencias externas, pero sí el resultado de un complejo proceso de cambios socioculturales, internos y externos.

Los evangélicos están aprendiendo rápidamente y adaptándose a la cultura política dominicana. Se han adecuado al sistema político mediante el diseño de estrategias que les permiten alcanzar reconocimiento legal y social. Al igual que sus pares en América Latina, grupos de evangélicos dominicanos han tratado de organizar partidos políticos asociados a su culto, pero estos proyectos aún no han rendido sus frutos, pues muy pocos han logrado ocupar cargos electivos. No obstante, los dirigentes de las instituciones eclesiásticas nacionales han buscado y obtenido algunas prerrogativas económicas del Estado. Si bien estos aportes financieros no cuentan con la regularidad de aquellos que se le otorgan a la Iglesia católica ni se rigen por un concordato que sirva de marco a sus relaciones con el Estado, los montos de la ayuda pública, aunque incipientes, han venido aumentando.

La participación de la dirigencia evangélica en mediaciones políticas junto a la Iglesia católica, a partir de los primeros años de la década del noventa, le ha proporcionado un reconocimiento más amplio en la sociedad. Los partidos políticos de las tendencias dominantes en la sociedad han creado comisiones especiales para atender a sus

necesidades, pues es obvio que los pastores pueden tener influencia sobre el comportamiento electoral de sus seguidores. Incluso la jerarquía católica reconoce a la dirigencia evangélica e invita a sus representantes a discutir asuntos nacionales. Pese a estos hechos, los evangélicos aún no cuentan con suficientes contactos a alto nivel que les permitan trazar acuerdos para acordar un marco regulador de sus relaciones con el Estado.

Puede ser prematuro emitir un juicio acerca de si los evangélicos fortalecerán o deteriorarán los valores democráticos en la República Dominicana. Lo que sí parece seguro es que están ayudando a remodelar el paisaje político y están comenzando a desarrollar una nueva identidad política. Sin embargo, esto no significa que las iglesias evangélicas serán las portadoras de las banderas del desarrollo capitalista, o que debido a que la sociedad dominicana posee una cultura autoritaria no es posible que florezca alguna forma de democracia. No obstante estas deficiencias, el pluralismo político está echando raíces en la sociedad dominicana y ya ha abierto un espacio para que los evangélicos puedan evolucionar hacia una nueva identidad religiosa y política.

Lo que parece seguro para el futuro cercano es que tanto las instituciones católicas como las evangélicas tendrán un papel protagónico en la sociedad y la política. La presencia del clero es necesaria para mediar en los conflictos políticos, debido a la debilidad de la democracia y la incapacidad de los partidos políticos para alcanzar acuerdos significativos en lo que se refiere a las reformas políticas y económicas en el largo plazo. Sin embargo, al final puede que la mediación del clero tenga que enfrentar nuevos problemas y le reste credibilidad, pues ésta es una intercesión sin poder de arbitraje, es decir, Núñez Collado y sus colegas evangélicos median en los conflictos, pero no cuentan con los mecanismos e instrumentos para asegurar la implementación de lo acordado por los actores políticos. La sociedad dominicana parece no estar preparada para el arbitraje, pues no cuenta con una cultura política de negociación. Debido a ello, la mediación política se ha convertido en una faceta permanente, en un sistema político basado en un juego de suma cero, un sistema en el cual el ganador se queda con todo el poder.

Bibliografía

ENTREVISTAS REALIZADAS POR EL AUTOR

- ABREU, Tomás Jerónimo. 2000. Obispo, diócesis de Mao-Montecristi. Entrevista: 24 de junio. Mao.
- ADAMES, Fausto Rosario. 1998. Escritor y periodista. Entrevista: 12 de junio. Santo Domingo.
- ADAMES, Sonia. 2001. Docente y administradora escolar. Entrevista: 4 de junio. Santo Domingo.
- ALCEQUIEZ, Querina. 2001. Miembro de la Comisión de Asuntos Religiosos del PLD. Entrevista: 28 de junio. Santo Domingo.
- ALEMÁN, José Luis, s.j. 1998. Profesor de Economía, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra. Entrevista: 9 de junio. Santo Domingo.
- ÁLVAREZ-VEGA, Bienvenido. 2001. Director del diario *Hoy*. Entrevista: 11 de junio. Santo Domingo.
- APOLINARIO, Abrahan. 2001. Cura párroco en Villa Mella. Entrevista: 12 de junio. Santo Domingo.
- ARIAS, Nelson, reverendo. 2001. Pastor de la Iglesia Metodista Libre y activista político. Entrevista: 26 de junio. Santo Domingo.
- ARNÁIZ, Francisco José, padre. 2000. Secretario de la Conferencia Episcopal dominicana. Entrevista: 26 de junio. Santo Domingo.
- AROCHA, Oscar, reverendo. 2004. Pastor de la Iglesia Bautista de la Gracia. Entrevista: 8 de julio. Santiago.
- BÁEZ EVERTSZ, Franc. 2004. Sociólogo, especializado en migración internacional. Entrevista: 10 de julio. Santo Domingo.
- BÁEZ, Freddy. 2003. Abogado del CEDAIL, a cargo de la región Sur. Entrevista: 4 de junio. Santo Domingo.
- BATISTA, Norberto, reverendo. 2004. Pastor de la Primera Iglesia de la Cristianización de Santiago. Entrevista: 7 de julio. Santiago.
- BELLO, Silverio Manuel, reverendo. 2001. Superintendente de las Asambleas de Dios y expresidente de la CODUE. Entrevista: 12 de julio. Santo Domingo.
- BRETÓN, Freddy. 2001. Obispo, diócesis de Baní. Entrevista: 10 de junio. Baní.
- CÁCERES, Ángel Severino, reverendo. 2004. Ex superintendente de la Iglesia Metodista Libre. Entrevista: 16 de junio. Santo Domingo.

- CAMILO González, Antonio. 2000. Obispo de la diócesis de La Vega. Entrevista: 12 de junio. La Vega.
- CAMPO, Luisa. 2004. Fundadora de CEDAIL. Entrevista: 30 de junio. Santo Domingo.
- CELA, Jorge. 1998. Director de la *Revista de Estudios Sociales*. Entrevista: 11 de julio. Santo Domingo.
- CONTRERAS, Altagracia. 2001. Organizadora comunitaria en El Milloncito, Sabana Perdida. Entrevista: 4 de junio. Santo Domingo.
- CONTRERAS, Francisco, padre. 2003. Responsable de la pastoral social en la diócesis de La Vega. Entrevista: 26 de junio. La Vega.
- COSME, Lucy, reverendo. 2004. Pastora de la Iglesia Puerta de Bendición y Libertad para todas las Naciones. Entrevista: 24 de junio. Santo Domingo.
- DE LA CRUZ, Basilio. 2003. A cargo de Cáritas en la diócesis de La Vega. Entrevista: 26 de mayo. La Vega.
- DE LA CRUZ, Tobías, P. 2003. A cargo de la pastoral social, arquidiócesis de Santiago. Entrevista: 6 de junio. Moca.
- DE LA ROSA, Pedro, reverendo. 2004. Pastor de la Primera Asamblea de Dios. Entrevista: 9 de julio. Santo Domingo.
- DE LA ROSA CARPIO, Ramón Benito. 2000. Obispo, diócesis de La Altagracia. Entrevista: 21 de junio. Higüey.
- DEL ROSARIO, Desiré. 2003. Abogada del CEDAIL a cargo de la región Norte. Entrevista: 7 de julio. Santo Domingo.
- DÍAZ SANTANA, Juan Bolívar. 1998. Escritor y periodista. Entrevista: 11 de junio. Santo Domingo.
- DUNKER LAMBE, José. 2004. Psiquiatra y exdirigente de la Federación de Estudiantes Secundarios en San Pedro de Macorís. Entrevista: 17 de junio. Santo Domingo.
- ENCARNACIÓN, Amelia. 2001. Docente y administradora escolar. Entrevista: 11 de junio. Santo Domingo.
- ESPINAL DE LEÓN, Diómedes. 2000. Obispo auxiliar de la arquidiócesis de Santiago. Entrevista: 12 de junio. Santiago.
- ESTRELLA, Manuel, reverendo. 2004. Expresidente de la CONEDO y presidente del Servicio Social de Iglesias Dominicanas. Entrevista: 17 de junio. Santo Domingo.
- FELIPE, Rafael. 2000. Obispo, diócesis de Barahona. Entrevista: 22 de junio. Barahona.

- FERNÁNDEZ, Antonio. 2003. Cura párroco de Nuestra Señora de la Altagracia en Paraíso, diócesis de Barahona. Entrevista: 27 de junio. Barahona.
- FERRAND, Fernando. 2001. Exsacerdote y periodista. Entrevista: 12 de junio. Santo Domingo.
- FLORES SANTANA, Juan, monseñor. 2000. Arzobispo, arquidiócesis de Santiago. Entrevista: 14 de junio. Santiago.
- FRANCO AQUINO, Reynaldo, reverendo. 2001. Expresidente de la CODUE. Entrevista: 16 de junio. Santo Domingo.
- GUIGNI, José Luis. 2004. A cargo del Catholic Relief Services en Santo Domingo. Entrevista: 22 de junio. Santo Domingo.
- GRULLÓN, José Dolores, monseñor. 2000. Obispo de San Juan de la Maguana. Entrevista: 22 de junio. San Juan de la Maguana.
- 2003. Obispo de San Juan de la Maguana. Segunda entrevista: 23 de junio. San Juan de la Maguana.
- LAFLEUR, Lucas, P. 2000. Cura párroco de La Altagracia en Santiago. Entrevista: 13 de junio. Santiago.
- LEJEUNE, Xavier, y ROBLES, Alejandro. 2003. Activistas de derechos humanos en Solidaridad Fronteriza en Dajabón. Entrevista: 30 de mayo. Dajabón.
- LLUBERES, Antonio, s. j. 2001. Rector del Politécnico Loyola en San Cristóbal. Entrevista: 15 de junio. San Cristóbal.
- LUCAS CRUZ, P. 2003. A cargo de la pastoral social en la arquidiócesis de Santiago. Entrevista: 30 de junio. Santiago.
- MARRERO, Tomás, P., s. j. 2001. Fundador y promotor del movimiento de las CEB en Santo Domingo. Entrevista: 10 de julio. Baní.
- MARTÍNEZ, J. Adalberto, reverendo. 2001. Ex viceministro de Educación. Entrevista: 10 de julio. Santo Domingo.
- MARTÍNEZ, Regino, padre., s.j. 2003. A cargo de Solidaridad Fronteriza. Entrevista: 30 de mayo. Dajabón.
- MELLA, Pablo, padre, 2001. Profesor e investigador del Centro Bonó. Entrevista: 4 de junio. Santo Domingo.
- MÉNDEZ, Noemí. 2003. Abogada de CEDAIL a cargo de la región Este. Entrevista: 4 de junio. Santo Domingo.
- MINAYA, Elvira. 2001. Docente y organizadora comunitaria. Entrevista: 20 de junio. Santo Domingo.
- MOLINA, Ezequiel, reverendo. 2004. Presidente de Batalla por la Fe. Entrevista: 24 de junio. Santo Domingo.

- MOLINA, Uriel, padre. 1997. Exasesor del Gobierno sandinista. Entrevista: 17 de julio. Managua, Nicaragua.
- MOTA KING, Lorenzo, reverendo. 2004. Presidente del Servicio Social de Iglesias. Entrevista: 17 de junio. Santo Domingo.
- MOYA, Jesús María. 2000. Obispo, diócesis de San Francisco de Macorís. Entrevista: 9 de junio. San Francisco de Macorís.
- NAVEO, Carlos, y Felicia FERMÍN. 2004. Fundadores de Lemba. Entrevista: 28 de junio. Santo Domingo.
- NÚÑEZ, José, s. j. 2001. Director del Servicio Jesuita a Refugiados. Entrevista: 27 de junio. Santo Domingo.
- 2003. Director del Servicio Jesuita a Refugiados. Segunda entrevista. 17 de junio. Santo Domingo.
- OSORIA, Francisco. 2000. Obispo, diócesis de San Pedro de Macorís. Entrevista: 21 de junio. San Pedro de Macorís.
- OSSERS VERAS, Alfredo, reverendo. 2004. Director de Estudios de Posgrado de la Universidad Evangélica. Entrevista: 25 de junio. Santo Domingo.
- PEÑA, Nicanor. 2000. Obispo, diócesis de Puerto Plata. Entrevista: 15 de junio. Puerto Plata.
- PÉREZ, Manuel Antonio. 2003. Fundador y presidente de Lemba. Entrevista: 26 de junio. Barahona.
- PIMENTEL, Franklyn. 2001. Cura párroco de la diócesis de Baní. Entrevista: 16 de junio. Santo Domingo.
- PIÑEIRO, Pedro, reverendo. 2004. Pastor de la Iglesia Buenas Nuevas. Entrevista: 22 de junio. Santo Domingo.
- PORTES, Braulio, reverendo. 2001. Presidente de la Confraternidad Evangélica Dominicana. Entrevista: 16 de junio. Santo Domingo.
- REYES, Andrés, reverendo. 2001. Presidente de la Comisión de Asuntos Religiosos del Partido Revolucionario Dominicano. Entrevista: 22 de junio. Santo Domingo.
- REYES, Rafael Aníbal. 2003. A cargo de Cáritas y del programa de la pastoral social en la diócesis de Mao-Montecristi. Entrevista: 5 de junio. Mao-Valverde.
- RINCÓN, Andrés, reverendo. 2004. Obispo nacional administrativo de la Iglesia de Dios. Entrevista: 30 de junio. Santo Domingo.
- RUIZ BERGÉS, Margarita. 2001. Escritora y teóloga. Entrevista: 26 de junio. Santo Domingo.

- RUQUOY, Pedro, P. 2004. Cura párroco en el Batey Cinco y defensor de los derechos de los inmigrantes haitianos en Barahona. Entrevista: 11 de junio. Barahona.
- SÁEZ, José Luis, s. j. 1998. Historiador de la iglesia y profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Entrevista: 26 de junio. Santo Domingo.
- 2000. Correspondencia del autor con José Luis Sáez, s.j, 10 de marzo - 4 de agosto. Santo Domingo.
- UBIERA, Plinio. 2003. Director ejecutivo del CEDAIL. Entrevista: 27 de mayo. Santo Domingo.

MATERIAL PUBLICADO E INÉDITO*

- ADAMES, Fausto Rosario. 1994. «La Iglesia en la danza de las construcciones», *Rumbo 27* (julio-agosto): 8-15.
- ALEMÁN, José Luis, s. j. 1982. *27 Ensayos sobre economía y sociedad dominicana*. Santiago: Universidad Católica Madre y Maestra.
- ALFAU DURÁN, Vetilio. 1975. *El derecho de patronato en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana.
- ALTHUSSER, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- ÁLVAREZ VEGA, Bienvenido. 1996. «Movimiento pentecostal dominicano». En *El campo religioso dominicano en la década de los 90: diversidad y expansión*, ed. Marcos Villamán. Santo Domingo: Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Inc., Decir.
- 2003. «Comunidad evangélica y opinión pública». Ensayo inédito leído en la Segunda Expo Feria del Libro Cristiano. Santo Domingo, octubre, p. 11.
- BÁEZ EVERTSZ, Frank *et al.* 2011. *Inmigrantes haitianos y el mercado laboral. Estudio sobre los trabajadores de la construcción y de la producción del guineo en la República Dominicana*. Santo Domingo: Observatorio del Mercado Laboral Dominicano.
- 2001. *Vecinos y extraños. Migrantes y relaciones interétnicas en un barrio popular de Santo Domingo*. Santo Domingo: Servicio Jesuita a Refugiados.
- BANCO CENTRAL DE LA REPÚBLICA DOMINICANA. 1985. «Precio del dólar efectivo en el mercado extraordinario. Promedios mensuales (ventas 1969-1985)».

* Salvo indicación expresa, todos los diarios citados están publicados en Santo Domingo.

- BANCO CENTRAL DE LA REPÚBLICA DOMINICANA. 2005. «Tasas de cambio promedio para compra y venta de dólares estadounidense». <<http://www.bancentral.gov.do>> (consultada el 13 de mayo de 2005).
- BARNADAS, Joseph. 2000. *El cardenal Maurer de Bolivia, 1900-1990: breve biografía en el centenario de su nacimiento*. Sucre, Bolivia: Editorial Judicial.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1986a. *Historia del protestantismo en América Latina*. Ciudad de México: Centro de Comunicación Cultural CUPSA.
- 1986b. «Religión popular protestante y comportamiento político en América Central: clientela religiosa y Estado patrón en Guatemala y Nicaragua». *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales* 24 (88): 48-57, 151-178.
- 1992. «Les Protestantismes Latino-Américain: Un Objet à Interroger et à Construire». *Social Compact* 39 (3): 329.
- BELLO PEGUERO, Rafael (ed.). 1996. *Provincias eclesiásticas de Santo Domingo y Santiago de los Caballeros: cifras estadísticas*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- 1997. *Sínodos diocesanos, 1851, 1878, y 1938*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- BELZA, Juan Esteban. 1976. *El pastor de los pobres y su mitra de plomo*. Santo Domingo. Talleres Gráficos de ITESA.
- BENDAÑA, R. 1985. «Guatemala». En *Historia general de la Iglesia de América Latina, vol. 6, Centroamérica*, ed. E. Dussel, R. Cardenal, J. E. Arellano, M. Carias, M. Picado y W. Nelson. Salamanca, España: CEHILA/Ediciones Sígueme.
- BERRYMAN, Philip. 1984. *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 1994. *Stubborn Hope: Religion, Politics, and Revolution in Central America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- BETANCES, Emelio. 2016. *En busca de la ciudadanía: los movimientos sociales y la democratización en la República Dominicana*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- 2004. «The Catholic Church and Political Mediation in the Dominican Republic: A Comparative Perspective», *Journal of Church and State* 46 (primavera).
- 1995. *State and Society in the Dominican Republic*. Boulder, CO: Westview.
- BETTO, Frei. Sin fecha. *What Are Ecclesial Base Communities?* Managua, Nicaragua: Centro Valdivieso.

- BLANCARTE, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia católica en México*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica.
- Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santo Domingo. 1936. 1 (5), enero.
- BOOTH, John, y Mitchell SELIGSON. 1989. *Elections and Democracy in Central America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1971. «Genèse et Structure du Champ Religieux». *Revue Française de Sociologie* (diciembre): 328-329.
- BOSCH, Juan. 1964. *Crisis de la democracia de América en la República Dominicana*. Ciudad de México: Centro de Estudios y Documentación.
- 1998. *Discursos políticos*, vol. 1. Santo Domingo: Impreso en los talleres de la Editora Corripio.
- BRETT, Edward T. (2002). «Archbishop Arturo Rivera y Damas and the Struggle for Social Justice in El Salvador». Ensayo inédito presentado en el Henry Institute en el simposio sobre religión y política, mayo 3-4, pp. 1-25.
- 2003. *The U.S. Catholic Press on Central America: From Cold War Anticommunism to Social Justice*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- BRITO, Israel. 1978. *Historia de la Iglesia Metodista Libre Dominicana*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana.
- BROCKMAN, James R. 1999. *Romero: A Life*. Ivlaryknoll, NY: Orbis Books.
- BRUNEAU, Thomas C. 1974. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 1982. *The Church in Brazil: The Politics of Religion*. Austin: University of Texas Press.
- CAAMAÑO GRULLÓN, Claudio. 2012. «Claudio Caamaño despeja las dudas sobre la muerte del Coronel de Abril», *Listín Diario*, 13 de diciembre.
- CALDER, Bruce J. 1970. *Crecimiento y cambio de la Iglesia católica guatemalteca, 1944-1966*. Ciudad Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- 1984. *The Impact of Intervention: The Dominican Republic during the U.S. Occupation of 1916-1924*. Austin: University of Texas Press.
- 2001. «The Role of the Catholic Church and Other Religious Institutions in the Guatemalan Peace Process, 1980-1996». *Journal of Church and State* 43 (otoño): 779, 793.
- CAMP, Roderic A. I. 1997. *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- CAÑAS, Antonio. 1989. «La guerra en los primeros cien días de ARENA». *Estudios Centroamericanos* (ECA) (julio-diciembre): 669-681

- CARDENAL, Rodolfo. 1996. «La segunda visita de Juan Pablo II: el desafío de la justicia y la reconciliación». *Estudios Centroamericanos* 567-572 (enero-junio): 29-45.
- CÁRDENAS, Luis M. 2003. «Evangélicos señalan vías lograr tranquilidad». *Hoy*, 1.º de febrero.
- CARDOSO, Fernando Henrique. 1979. «Overview of the Bureaucratic-Authoritarian Model». En *The New Authoritarianism in Latin America*, ed. David Collier. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CÁRITAS DOMINICANA. 2003. *Informe de Cáritas Dominicana, 1999-2003*. Santo Domingo. 20 de mayo.
- CASSÁ, Roberto. 1995. «Recent Popular Movements in the Dominican Republic». *Latin American Perspectives* 22 (3): 80-93.
- CASTILLO DE AZA, Zenón. 1961. *Trujillo y otros benefactores de la Iglesia*. Ciudad Trujillo, República Dominicana: Editora Handicap.
- CASTOR, Suzy. 1983. *Migración y relaciones internacionales: el caso haitiano-dominicano*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- CEDAIL. 2001. *Los operativos de declaración de nacimientos*. Santo Domingo: Publicaciones CEDAIL.
- 2002. *Informe económico elaborado para la Conferencia del Episcopado Dominicano: proyectos educativos y jurídicos*. 1.º de junio de 2001 al 31 de mayo de 2002.
- CELAM. 1969. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Tomo II: Conclusiones*. Bogotá: Secretariado General del CELAM.
- 1979. *Puebla*. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados.
- Centro Bonó. 2016. *Desnacionalización y apatridia en República Dominicana hoy*. Análisis histórico-jurídico y panorama estadístico a raíz de la Sentencia TC-168-13 y la Ley 169-1. Santo Domingo: Impresora CONADDEX.
- CENTRO DE PROMOCIÓN DEL LAICADO. 1985. *Bolivia: La Iglesia y la política económica del gobierno de Paz Estenssoro*. La Paz: CEPROLAI.
- CHEA, José Luis. 1988. *Guatemala: la cruz fragmentada*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- CHESTER, Eric Thomas. 2001. *Rag-Tags, Scum, Riff-Raff, and Commies: The U.S Intervention in the Dominican Republic, 1965-1966*. New York: Monthly Review Press.
- CLARK, James. 1967. *The Church and the Crisis in the Dominican Republic*. Westminster, MD: Newman Press.

- CLEARY, Edward. 1985. *Crisis and Change. The Church in Latin America Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 2004. «Shopping Around: Questions about Latin American Conversions». *International Bulletin* 28 (2): 50.
 - 2005. «Missionaries and the Indigenous Resurgence in Latin America». Enviado para su publicación al *Bulletin of Missions*, p. 4.
- CODUE. 1998a. «Solo CODUE y CONEDO podrán tramitar exoneraciones ante el Poder Ejecutivo». *Voz de CODUE*, septiembre-octubre.
- 1998b. «Llamado urgente al país de CODUE y CONEDO». *Voz de CODUE*, septiembre-octubre.
- CONEDO. 1994. *Lineamientos generales para la elaboración de una agenda de consenso para el pueblo dominicano*. Santo Domingo: CONEDO.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO. 2012. «Mensaje: Cincuenta años de elecciones democráticas y otras cuestiones». Recuperado el 13 de febrero de 2015 de conferenciadelepiscopeadodominicano.com.
- 1985. *Plan Nacional de Pastoral*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
 - 1990. «Homilía de su eminencia el cardenal Beras en su despedida». En *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1955-1990*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
 - 1994. *Segundo Plan Nacional de Pastoral*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
 - 1998a. *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1991-1997*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
 - 1998b. *Mensaje de la Conferencia del Episcopado Dominicano*. Julio.
 - 2000. *Primer Concilio Plenario Dominicano: documento final*. Santo Domingo: Susaeta Ediciones Dominicanas.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA (CEB). 1992. *Mensajes y exhortaciones de la Conferencia Episcopal de Bolivia, 1979-1992*. La Paz, Bolivia: CEB.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA (CEN). 1979. *Carta pastoral compromiso cristiano para una nueva Nicaragua*. Noviembre.
- CRASSWELLER, Robert. 1968. *Trujillo: la trágica aventura del poder personal*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- CUELLO, José Israel. 1985. *Documentos del conflicto dominico-haitiano de 1937*. Santo Domingo: Editora Taller.

- DE AGAR, Martín. 2000. *Raccolta di Cocordi, 1950-1999*. Ciudad del Vaticano, Roma: Librería Editrice Vaticana.
- DE BROUCKER, José. 1966. «La verdad desnuda tras la polémica actuación del nuncio Clarizio». *Ahora!* 132, 16 de mayo.
- DE LA CRUZ, Víctor Manuel. 1998. *Juan Bosch, Lautico García y la Iglesia católica*. Santo Domingo: Editora Búho.
- DEPARTAMENTO DE CUENTAS NACIONALES Y ESTADÍSTICAS ECONÓMICAS. División de Precios, 1969-1985. Santo Domingo, República Dominicana.
- DIAMOND, Larry, Juan LINZ y Seymour Martin LIPSET (eds.). 1989. *Democracy in Developing Countries: Latin America*, vol. 4. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- DRAPER, Theodore. 1968. *The Dominican Revolution: A Case in American Policy*. New York: Commentary.
- DUARTE, Isis, y Ramonina BREA. 2002. *Hacia dónde va la democracia dominicana? (Demos 1994-2001)*. Santo Domingo: Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra/Asociación Dominicana Pro-Bienestar de la Familia.
- DUARTE, Isis, Ramonina BREA, Ramón TEJADA y Clara BUEN. 1996. *Cultura política y democracia en República Dominicana (Demos, 94)*. Santo Domingo: Impresora G & G.
- DUSSEL, Enrique (ed.). 1992. *The Church in Latin America. 1492-1992*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- DUSSEL, Enrique, R. CARDENAL, R. BENDAÑA, J. E. ARELLANO, M. CARIAS, M. PICADO, y W. NELSON (eds.). 1985. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. 6, *Centroamérica*. Salamanca, España: CEHILA/ Ediciones Sígueme.
2004. «Pacto social firmado por el presidente Hipólito Mejía y las iglesias evangélicas». *Rescate*, n.º 17, cuarto año, Santo Domingo.
- ELLACURÍA, Ignacio. 1989. «El diálogo en los primeros cien días de Cristiani». *Estudios Centroamericanos (ECA)* 489-94 (julio-diciembre): 683-693.
- ESPINAL, Rosario. 1990. «The Defeat of the Dominican Revolutionary Party in the 1986 Elections: Causes and Implications». *Bulletin of Latin American Research* 9 (1): 103-115.
- ESPINAL, Rosario, y Jonathan HARTLYN. 1999. «The Dominican Republic: The Long and Difficult Struggle for Democracy». En *Democracy in Developing Countries: Latin America*, ed. Larry Diamond, Jonathan Hartlyn, Juan Linz y Seymour Martin Lipset. Boulder, CO: Lynne Rienner.

- Estudios Centroamericanos*. 1988. «Editorial: el significado del debate nacional». *Estudios Centroamericanos* 477-482 (julio-diciembre): 713-729.
- FAZIO, Carlos. 2004. «El ex embajador de EE.UU. en El Salvador señaló a D'Abuisson como el autor intelectual clave: el testimonio de Robert White en el caso del asesinato de monseñor Romero». *La Jornada*, Ciudad de México, 24 de septiembre.
- FIGUEREDO, Sergio. 1971. «El nuncio y la Iglesia dominicana». *Ahora!* 383, 15 de marzo.
- FLEET, Michael, y Brian H. SMITH. 1997. *The Catholic Church and Democracy in Chile and Perú*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- FISHER, Steven. 2014. Carta del embajador del Reino Unido al nuncio Jude Taddeus Okolo, recuperada de Acento.com.do el 22 de enero.
- FLETCHER, Laurel, y Timothy MILLER. 2004. «New Perspectives on Old Patterns: Forced Migration of Haitians in the Dominican Republic». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (4): 659-679.
- FRENCH, Howard. 1994. «With Balaguer Holding Tiny Lead, Dominican Fraud is Charged». *New York Times*, May 19, A5.
- FRENTE SANDINISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (FSLN). 1983. «Comunicado oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión». *La Iglesia en Nicaragua*. Madrid: IEPALA.
- FUNDACIÓN DE DESARROLLO DE AZUA, SAN JUAN Y ELÍAS PIÑA (FUNDASEP). 2002. «Inversión realizada por áreas, 1992-2001». N.º 5, noviembre, quinto año.
- Gaceta Oficial del Gobierno Dominicano*. 1954. No. 7720, Resolución No. 3874, del Congreso Nacional, que aprueba el concordato y el protocolo final suscrito entre la República Dominicana y la Santa Sede. Ciudad Trujillo, República Dominicana: Imprenta J. R. Vda. García Sucesores.
- GARCÍA LLUBERES, Leonidas. 1934. «Influencia de la Iglesia católica en la formación de la nacionalidad y en la creación de la República Dominicana». *Boletín Eclesiástico de Santo Domingo* 44 (128-129): 184.
- GLEIJESES, Piero. 1978. *The Dominican Crisis: The 1965 Constitutionalist Revolution and American Intervention*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- GONZÁLEZ, Antonio Camilo. 2001. *Fray Rocco Cocchia*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publisher.

- GREENE, Anne. 1993. *The Catholic Church in Haiti: Political and Social Change*. East Lansing: Michigan State University Press.
- GUERRERO CANO, María Magdalena. 1991. *El arzobispo Monzón*. Serie Hombres de Iglesia, 7. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- GUERRERO, Miguel. 1993. *El golpe de Estado: historia del derrocamiento de Juan Bosch*. Santo Domingo: Editora Corripio.
- GUNTHER, Richard, P. Nikiforos DIAMANDOUROS, y Hans-Jurgen PUHLE (eds.). 1995. *The Politics of Democratic Consolidation: Southern Europe in Comparative Perspective*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación*. Lima: Perspectivas, CEP.
- 1973. *A Liberation Theology: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 1990. «Church of the Poor». En *Born of the Poor: The Latin American Church since Medellín*, ed. Eduard Cleary. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- HARTLYN, Jonathan. 1998. *The Struggle for Democratic Politics in the Dominican Republic*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- HARTO DE VERA, Fernando. 1993. «La resolución del proceso de negociaciones de paz». *Estudios Centroamericanos (ECA)* 531-536 (enero-junio): 29-38.
- HEGEMAN, Cornelio, y Eufemio, RICARDO LUIS. 1988. «Directorio de Iglesias Evangélicas Dominicanas: 1988». En *La historia de las iglesias evangélicas desde Lutero hasta la República Dominicana*, ed. Ricardo Oostendorp. Santo Domingo: Universidad Nacional Evangélica/Escuela de Teología.
- HENNELLY, Alfred T. (ed.). 1993. *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries from the Historic Meeting of the Latin American Bishops' Conference*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Max. 1991. *El arzobispo Valera*. Serie Hombres de Iglesia, 6. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- HOETINK, Harry. 1994. *Santo Domingo y el Caribe: ensayos sobre cultura y sociedad*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. 1977. *Directorio de la Iglesia en la República Dominicana, 1977*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- 1985. *Directorio de la Iglesia en la República Dominicana*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- 1993. *Directorio de la Iglesia en la República Dominicana*. Santo Domingo: Gráficos de Editora Tele-3.

- JIMÉNEZ, Ramón Emilio. 1987. *El arzobispo Nouel*. Serie Hombres de Iglesia, 3. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- JONAS, Susanne. 2000. *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*. Boulder, CO: Westview.
- JUNTA CENTRAL ELECTORAL. 1994. «Proceso electoral 1994». *Informe de la Comisión de Verificación*. Santo Domingo, 12 de julio.
- KEOGH, Dermot (ed.). 1990. *Church and Politics in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- KIRK, John M. 1992. *Politics and the Catholic Church in Nicaragua*. Gainesville: University of Florida Press.
- KLAIBER, Jeffrey. 1998. *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- KLEIN, Herbert S. 1992. *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York: Oxford University Press.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. 1969. *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press.
- LEVEQUE, Kart. 1972. «La Iglesia en tres crisis dominicanas». *Ahora!* 473, 4 de diciembre.
- LEVINE, Daniel H. 1981. *Religion and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1996. «From Church and State to Religion and Politics and Back Again». En *Democracy in Latin America: Patterns and Cycles*, ed. Roderic Ai Camp. Wilmington, DE: SR Books.
- LINZ, Juan J. 1990. «Transitions to Democracy». *Washington Quarterly* 13: 156.
- LLUBERES, Antonio, s. j. 1998. *Breve historia de la Iglesia Dominicana, 1493-1997*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- LOCKHART, James, y Stuart SCHWARTZ. 1996. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Melbourne: Cambridge University Press.
- LOCKWARD, Alfonso. 1993. *Intolerancia y libertad de cultos en Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora Taller.
- LOCKWARD, George. 1982. *El protestantismo en Dominicana*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana.
- LOWENTHAL, Abraham. 1972. *The Dominican Intervention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MCPHERSON, Alan. 2003. «Misled by Himself: What the Johnson Tapes Reveal about the Dominican Intervention of 1965». *Latin American Research Review* 38 (2): 127-146.

- MADURO, Otto. 1980. *Religión y conflicto social*. Ciudad de México: Centro de Estudios Ecuénico.
- MAINWARING, Scott. 1986. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- MAINWARING, Scott, Guillermo O'DONNELL, y J. Samuel VALENZUELA (eds.). 1992. *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspectives*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MALDONADO VILLAGRÁN, David. 1991. *Resumen histórico: 500 años de evangelización en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Empresa Editora Urquiza.
- MALLOY, James M., y Eduardo GAMARRA. 1988. *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- MARTIN, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell.
- MARTÍNEZ, J. Adalberto. 1994. *Julio Postigo: la librería dominicana. Semblanza e historia*. Santo Domingo: Fundación Editorial Evangélica Dr. Julio D. Postigo.
- MARTÍNEZ, Luis. 1995. «The Sword and Crucifix: Church-State Relations and Nationality in the Nineteenth Century Dominican Republic». *Latin American Research Review* 30 (1): 75.
- MARTÍNEZ, Víctor. 2003. «Evangélicos critican mañas de políticos». *El Nacional*, 5 de enero.
- METZLER, Josef (ed.). 1991. *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis, 1493-1592*, vol. 1. Ciudad del Vaticano, Roma: Librería Editrice Vaticana.
- MEYER, Jean. 1999. *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Editorial JUS.
- 2000. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. Ciudad de México: Tusquets Editores.
- MOLINA ACHÉCAR, Maritza. 2003. *Encuesta Demográfica y de Salud, Endesa 2002*. Santo Domingo: Editorial Gente.
- MONTGOMERY, Tommie Sue. 1983. «The Church in the Salvadoran Revolution». *Latin American Perspectives* 10 (1): 69-75.
- MORENO, José A. 1970. *Barrios in Arms: Revolution in Santo Domingo*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- MOYA PONS, Frank. 1973. «Notas para una historia de la Iglesia en Santo Domingo». *Eme-Eme, Estudios Dominicanos* 1 (6): 3-17.
- NOUEL, Carlos. 1913. *Historia eclesiástica de la Arquidiócesis de Santo Domingo: Primada de América*, vol. I. Roma: Oficina Poligráfica Italiana.

- NOUEL, Carlos. 1914. *Historia eclesiástica de la Arquidiócesis de Santo Domingo: Primada de América*, vol. 2. Santo Domingo: Imprenta «La Cuna de América», Vda. de Roques y Ca.
- NÚÑEZ COLLADO, Agripino. 1993. *Concertación: la cultura del diálogo*. Santiago: Departamento Editorial PUCMM.
- 1996. *Testigo de una crisis... Diez años después*. Santo Domingo: Editora Taller.
- O'DONNELL, Guillermo. 1994. «Delegative Democracy». *Journal of Democracy* 5 (enero): 59-60.
- 1996. «Illusions about Consolidation». *Journal of Democracy* 7 (2): 34-51.
- OXHORN, Philip y Graciela DUCATENZEILER (eds.). 1998. *What Kind of Democracy? What Kind of Market? Latin America in the Age of Neoliberalism*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- PEPÉN, Juan Félix. 1954. *La cruz señaló el camino: influencia de la Iglesia en la formación y conservación de la nacionalidad dominicana*. Ciudad Trujillo, República Dominicana: Editorial Duarte.
- 2003. *Un garabato de Dios: vivencias de un testigo*. Santo Domingo: Ediciones Peregrino.
- PERALTA BRITO, Rafael, y José CHEZ CHECO. 1979. *Religión, filosofía y política en Fernando A. de Meriño 1857-1906*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- PÉREZ, César. 1996. *Urbanización y municipio en Santo Domingo*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- PÉREZ, César, y Leopoldo ARTILES. 1992. *Movimientos sociales dominicanos: identidad y dilemas*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- PÉREZ MEMÉN, Fernando. 1984. *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700-1853)*. Santo Domingo: Editora de la UASD.
- 1985. *El arzobispo Fernando Carvajal y Rivera: un crítico de la política colonial española (y otros ensayos históricos)*. Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- PITTINI, Ricardo. 1949. *Memorias salesianas de un arzobispo ciego*. Buenos Aires: Editorial Pobleat.
- PLATT, Darío. 1981. *Nueva esperanza para Santo Domingo*. Santo Domingo: Publicaciones de la Universidad INTEC.
- PNUD. 2005. *Informe Nacional de Desarrollo Humano: República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Corripio.

- POLANCO BRITO, Hugo Eduardo. 1948. *Seminario Conciliar Santo Tomás de Aquino*. Ciudad Trujillo, República Dominicana: Imprenta San Francisco de la Papelera Industrial Santo Domingo.
- 1969. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1966-1970-1972-1973*. «Carta circular del Arzobispado», *Listín Diario*, 6 de junio; y «Obreros explican», *El Nacional*, 28 de julio. (Todos los recortes de diarios de Polanco Brito se hallan en la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santiago, República Dominicana.)
 - 1970a. «Diario de Polanco Brito». *Documentos sobre el secuestro del coronel Donald J. Crowley*. (Archivado en la Sala Hugo Eduardo Polanco Brito en la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra. Santiago, República Dominicana.)
 - 1970b. *Documentos sobre el secuestro del coronel Donald J. Crowley*. «Polanco va aeropuerto para recibir cadáver», *El Nacional de Ahora!* 28 de mayo.
 - 1970c. *La Iglesia católica y la primera Constitución dominicana* (Discurso en el Día de la Constitución. San Cristóbal, 6 de noviembre). Santo Domingo: Editora del Caribe.
 - 1971. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1971-1975*. «Prelado requiere pongan coto a la Banda», *El Caribe*, 24 de mayo.
 - 1972a. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1969-1970-1972-1973*. «Solicitan ampliar plazo en pro de buscados», *Listín Diario*, 24 de enero; «Harry se asila», *El Nacional*, 24 de enero; «Rechaza asilo: monseñor Polanco pide que Plinio reflexione» y «Matos Moquete afirma se quedará en el país», *El Nacional*, 25 de enero.
 - 1972b. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1969-1970-1972-1973*. «Sacan a Macorís: burlan justicia», *El Nacional*, 18 de marzo.
 - 1972-1973. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1969-1970-1972-1973*. «Episcopado pide se dé permiso salida a presos», *Listín Diario*, 26 de diciembre; y «Obispos revelan JB prometió amnistía», *El Nacional*, 5 de enero.
 - 1973a. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1966-1970-1972-1973*. «Carta de Polanco Brito a Rafael Herrera, editor del *Listín Diario*», *Listín Diario*, 22 de febrero.
 - 1973b. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1966-1970-1972-1973*. «Tornan rehén hijo embajador México: presidente dispone salvoconducto a asilado», *Listín Diario*, 27 de septiembre.

- POLANCO BRITO, Hugo Eduardo. 1974a. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, enero-mayo, 1974*. «Obispo Santiago apoya ocupación iglesias», *La Noticia*, 4 de mayo; y «Obispo persuade evacuen templo», *Listín Diario*, 4 de mayo.
- 1974b. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, enero-mayo, 1974*. «Celebran hoy elecciones. Acuerdo mantiene abstención», *El Sol*, 16 de mayo; y «Texto de la declaración emitida anoche por la misión mediadora entre los partidos políticos signatarios del Acuerdo de Santiago y el Gobierno en relación con la abstención electoral del bloque opositor», *Listín Diario*, 16 de junio.
- 1974c. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, enero-mayo, 1974*. «Declaración de Saturnino Gil Morales, líder del PRD», *El Nacional de Ahora*, 17 de mayo.
- 1974d. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1971-1975*. «El arzobispo exhorta esfuerzo común», *Listín Diario*, 20 de mayo.
- 1974e. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, junio-diciembre, 1974*. «Monseñor confía logro arreglo», *Listín Diario*, 3 de junio; y «Monseñor me desconcierta», *Listín Diario*, 4 de junio.
- 1974f. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1971-1975*. «Texto íntegro de la homilía de Polanco Brito en honor a Nuestra Señora de las Mercedes», *El Sol*, 25 de septiembre.
- 1974g. *Diario de Polanco Brito en secuestro en el Consulado de Venezuela, septiembre-octubre*, vol. 2, «Diplomáticos hablan a terroristas: reanudan suministro alimentos», *El Caribe*, 3 de octubre; «Decisión varía ambiente», *Listín Diario*, 5 de octubre; y «Terroristas aceptan dejar el país: comando viajaría a Panamá», *El Caribe*, 9 de octubre.
- 1975. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1975*. «Monseñor Pepén renuncia obispado de la Altagracia», *El Caribe*, 12 de mayo; «Pepén renuncia de Higüey por razones de salud: envían a monseñor Polanco Brito», *El Sol*, 12 de mayo; «Obispo afirma corrientes no rompen unidad Iglesia», *El Sol*, 26 de julio; «Gulf and Western trasladó a Pepén», *Cometa*, 23 de noviembre; «Polanco Brito critica latifundismo de Gulf y terratenientes en el Este», *Última Hora*, 29 de noviembre; «Monseñor Polanco Brito pide liberación de presos políticos», *El Nacional*, 29 de noviembre.
- 1976. *Recortes de periódicos de Polanco Brito, 1976*. «Arzobispo exhorta adquirir terrenos», *Listín Diario*, 8 de abril; «Balaguer acusa inescrupulosos facilitar tierras a extranjeros», *El Sol*, 9 de abril; y

- «Arzobispo anticipa primer voto nacionalizar Gulf and Western», *Última Hora*, 4 de octubre.
- POLANCO BRITO, Hugo Eduardo. 1980. «Aporte de la Iglesia en el Cibao a la causa nacional, 1844-1880». En *Eme Eme, Estudios Dominicanos* 8 (48): 22-24.
- 1981. *Síntesis de la historia de la Iglesia en Santo Domingo*. Higüey, República Dominicana (no se indica editor).
- POSTIGO, Julio. 1994. Carta a don Antonio Imbert, presidente del Gobierno de Reconstrucción Nacional. En *Julio Postigo: la librería dominicana. Semblanza e historia*, ed. Adalberto Martínez. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DEL SALVADOR, FDR y FMLN. 1987. «Comunicado conjunto de la tercera reunión de diálogo». *Estudios Centroamericanos* (ECA) (julio-diciembre): 746-747.
- PRZEWORSKI, Adam. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- PUTNAM, Robert. 2000. *Bowling Alone*. New York: Simon and Schuster.
- RAMÍREZ LÓPEZ, Berenice P. 1987. «El trasfondo histórico de la Revolución salvadoreña». En *Centroamérica: una historia sin retoque*, ed. María Teresa Gutiérrez-Haces. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM y El Día.
- REPÚBLICA DOMINICANA Y REPÚBLICA DE HAITÍ. 1999. *Protocolo de Entendimiento sobre Mecanismos de Repatriación entre la República Dominicana y la República de Haití*. Suscrito el 2 de diciembre de 1999. Santo Domingo, República Dominicana.
- RIVERA Y DAMAS, Arturo. 1987. «Esquipulas es una esperanza». *Estudios Centroamericanos* (ECA) 465-70 (julio-diciembre): 859-863.
- ROCHET CORONADO, Rosa María. 1987. «Las raíces del diálogo entre la Iglesia católica y el Gobierno nicaragüense». *Avance* 65, Universidad de Costa Rica/FLACSO, 7.
- RODRÍGUEZ DE LEÓN, Francisco. 1996. *Balaguer y Trujillo: entre la espada y la palabra*. Santo Domingo: Artes y Ediciones Caribe.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, Emilio. 1969. *Santana y los poetas de su tiempo*. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- 1973. *Samaná, pasado y porvenir*. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, José Carlos. 1991. *La diócesis de Santiago de los Caballeros: apuntes para su historia*. Santo Domingo: Editora Corripio.

- RUIZ BERGÉS, Margarita. 1987. «La función ideológico-política de la Iglesia católica en la República Dominicana. 1960-1980». Tesis de maestría inédita, Universidad Iberoamericana. Ciudad de México.
- 2001. «Memoria histórica de la vida religiosa femenina en la República Dominicana, 1959-1999». Manuscrito inédito. Santo Domingo, República Dominicana.
- SÁEZ, José Luis, s. j. 1979. *Testigos de la esperanza: historia de la vida religiosa en Santo Domingo*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- SÁEZ, José Luis, s. j. 1988. *Los jesuitas en la República Dominicana*, vol. 1, *Los primeros veinticinco años (1936-1961)*. Santo Domingo: Museo Nacional de Historia y Geografía y Archivo Histórico de las Antillas.
- 1990. *Los jesuitas en la República Dominicana*, vol. 2, *Hacia el medio siglo (1962-1986)*. Santo Domingo: Archivo Histórico de las Antillas.
- 1993. *Cinco siglos de la Iglesia dominicana*. Santo Domingo: Ediciones MSCA, Amigo del Hogar.
- 1994. *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: una historia de tres siglos*. Santo Domingo: Colección Quinto Centenario, Serie Documentos 3.
- 1996a. *El arzobispo Portes*. Serie Hombres de Iglesia, 12. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- 1996b. *Génesis y evolución de la provincia eclesiástica de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- 1999. *Lino Zanini: diplomático y agente de cambio, 1909-1997*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- 2001. *El arzobispo Mena*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- 2002. *Monseñor Pittini*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- 2005. «Nuncios apostólicos en la República Dominicana, 1930-1998». Manuscrito inédito. Santo Domingo, República Dominicana.
- SAFA, Helen. 1999. «Women Coping with Crisis: Social Consequences of Export-Led Industrialization in the Dominican Republic». *The North South Agenda*, Paper 36 (abril): 2.
- 1995. *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*. Boulder, CO: Westview.
- SAMANDU, Luis, Hans SIEBERS, y Oscar SIERRA. 1990. *Guatemala: retos de la Iglesia católica en una sociedad en crisis*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- SCHMITTER, Philippe. 1994. «Dangers and Dilemmas of Democracy». *Journal of Democracy* (abril): 57-74.

- SECRETARIADO NACIONAL DE PASTORAL DE CONJUNTO. 1972. *Directorio de la Iglesia católica en República Dominicana*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- SECRETARÍA STATUS RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE. 1973. *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1970 Vol. Ciudad del Vaticano, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- 1982. *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1980 Vol. Ciudad del Vaticano, Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.
- 1992. *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1990 Vol. Ciudad del Vaticano, Rome: Typis Polyglottis Vaticanis.
- SECRETARÍA STATUS RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE. 2000. *Annuario Statisticum Ecclesiae*, 1998 Vol. Ciudad del Vaticano, Roma: Librería Editrice Vaticana.
- SECRETARIADO TÉCNICO DE LA PRESIDENCIA/OFICINA NACIONAL DE PRESUPUESTO. 1979-2000. «Informe de Ejecución Presupuestaria». Vols. 1-21. Santo Domingo: Gobierno Dominicano.
- SELSER, Irene. 1989. *Cardenal Obando*. Ciudad de México: Centro de Estudios Ecueménicos.
- SLATER, Jerome. 1970. *Intervention and Negotiation: The United States and the Dominican Republic*. New York: Harper and Row.
- SMITH, Brian H. 1982. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1998. *Religious Politics in Latin America: Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- SOBRINO, Jon. 1986. «La Iglesia y la solución del conflicto salvadoreño». *Estudios Centroamericanos (ECA)* 447-452 (enero-junio): 84-85.
- 1993. «The Winds of Santo Domingo and the Evangelization of Culture». En *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries from the Historic Meeting of the Latin American Bishops' Conference*, ed. Alfred T. Hennelly. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- SPALDING, Hobart. 1977. *Organized Labor in Latin America: Historical Case Studies of Urban Workers in Dependent Societies*. New York: Harper Torchbooks; Stanford, CA: Stanford University Press.
- STEIGENGA, Timothy J. 2001. *The Politics of the Spirit: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham, MD: Lexington.
- STEIN, Andrew J. 1997. «The Church». En *Nicaragua without Illusions: Regime Transition and Structural Adjustment in the 1990s*, ed. Thomas W. Walker. Wilmington, DE: SR Books.

- STEIN, Andrew J. 1998. «The Consequences of the Nicaraguan Revolution for Political Tolerance: Explaining Differences among the Mass Public, Catholic Priests, and Secular Elites». *Comparative Politics* 30 (3): 342.
- STEWART-GAMBINO, Hannah. 1992. *The Church and Politics in the Chilean Countryside*. Boulder, CO: Westview.
- 1994. «Chula and State in Latin America». *Current History* 93 (581): 130-131.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- TESTIMONIOS DE CRISTIANOS. 1976. *Bolivia: 1971-76. Pueblo Estado Iglesia, Testimonios de Cristianos*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- «Texto del Pacto por la Democracia». 1994. *Listín Diario*, 11 de agosto.
- TISCHLER VISQUERRA, Sergio. 1998. *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de San Carlos de Guatemala.
- TOMÉ, Mariano, s. j. 1963. *Guía eclesiástica de la República Dominicana*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- 1965. *Guía eclesiástica de la República Dominicana*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- TUJIBIKILE, Pedro Muamba, CICM. 1993. *Sebastián Lemba. Mártir de la iglesia naciente y héroe de los excluidos*. Santo Domingo: Ediciones CEDEE.
- VALDA PALMA, Roberto. 1995. *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*. La Paz, Bolivia: Imprenta Publicidad Papiro.
- VALLIER, Ivan. 1970. *Catholicism, Social Control, and Modernization in Latin America*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- VEESER, Cyrus. 2002. *A World Safe for Capitalism: Dollar Diplomacy and America's Rise to Global Power*. New York: Columbia University Press.
- VEGA, Bernardo. 1984. *Los Estados Unidos y Trujillo*, vol. 1. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- 1985. *Nazismo, fascismo y falangismo en la República Dominicana*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- 1988. *Trujillo y Haití*, vol. 1, 1930-1937. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- 1995. *Trujillo y Haití*, vol. 2, 1937-1938. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- 1999. *Los Estados Unidos y Trujillo: los días finales, 1960-1961*. Colección de Documentos del Departamento de Estado, la CIA y los Archivos del

- Palacio Nacional Dominicano. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- VEGA, Bernardo. 2004. *Cómo los americanos ayudaron a colocar a Balaguer en el poder en 1966*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- VILAS, Carlos M. (ed.). 1993. *Democracia emergente en Centroamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1995. *Between Earthquakes and Volcanoes: Market, State, and the Revolutions in Central America*. New York: Monthly Review Press.
- VILLAMÁN, Marcos. 1993. *El auge pentecostal: certeza, identidad, salvación*. México: Centro Antonio de Montesino (CAM).
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*, vol. 1. New York: Academic Press.
- 1979. *The Capitalist World-Economy: Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 2003. «The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy». En *Social Theory: Roots and Branches*, ed. Peter Kivisto. Los Ángeles: Roxbury Publishing Company.
- WESSIN CHÁVEZ, Elías. 2000. «La ley de lectura bíblica en las escuelas». *La Voz de CODUE* 7, julio-agosto.
- WIARDA, Howard. 1965. «The Changing Political Orientation of the Catholic Church in the Dominican Republic». *A Journal of Church and State* 8 (2): 239-254.
- WILLEMS, Emilio. 1967. *Followers of the Faith: Culture Change and Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- WILLIAM, Philip J. 1989. *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- WIPFLER, William. 1966. *The Churches of the Dominican Republic in the Light of History: A Study of the Root Causes of Current Problems*. Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación, Sondeos No. 11.
- 1980. *Poder, influencia e impotencia: la Iglesia como factor socio-político en República Dominicana*. Santo Domingo: Ediciones CEPAE.
- ZAVALETA MERCADO, René. 1970. *El poder dual en América Latina: estudios de los casos de Bolivia y Chile*. Ciudad de México: Siglo XXI.

