



PERFIL RELIGIOSO EN EL CARIBE HISPANO-PARLANTE: EL CASO DE LA REPÚBLICA DOMINICANA

*Marcos Villamán P.**

A manera de introducción

En estas páginas hemos pretendido dar cuenta de las características de algunas de las prácticas existentes en el campo religioso dominicano. Se trata de la presentación de algunas corrientes cristianas que hoy cobran o mantienen relevancia en el contexto social, dejando de lado inevitablemente otras expresiones de este universo o campo religioso que pueden ser importantes.

Las prácticas de las cuales nos hemos ocupado se ubican tanto en el mundo católico-romano como protestante; en este sentido, son prácticas ancladas confesionalmente. Con respecto al catolicismo romano nos ha parecido importante dar cuenta de tres de ellas que, a nuestro juicio, representan rasgos típicos del catolicismo dominicano hoy: 1. la recuperación de la sociedad civil a través de la mediación o arbitraje social; 2. la esperanza de transformación social e históricamente mediada: la Iglesia de los Pobres, y 3. la esperanza sin mediación histórico social o individualmente mediada. En relación con el mundo protestante

* Director del Departamento de Estudios sobre Sociedad y Religión, República Dominicana.

nos hemos ocupado exclusivamente del pentecostalismo por ser esta corriente religioso-cristiana la forma abrumadoramente mayoritaria en que se expresa el crecimiento del protestantismo en la República Dominicana. Con esto esperamos lograr la presentación de algunas características significativas para la elaboración de un perfil religioso actual en esta sociedad. Con el fin de situar estas prácticas e inferir algunas posibles conexiones y funcionalidades, incluimos un primer inciso acerca de las condiciones sociales que constituyen el contexto de las mismas.

Hemos tomado en cuenta para la caracterización de las diferentes prácticas religiosas, sobre todo, su vinculación con el problema social, la manera cómo estas prácticas entienden la actual situación social y las soluciones hacia las cuales parecen apuntar. Al mismo tiempo hemos relevado, en algunos casos, el modelo eclesial que parece estar subyacente en cada una de ellas.

De más está indicar que estas reflexiones son solamente señalamientos sujetos a ser profundizados, reformulados, ampliados, negados, etcétera. Su único objetivo consiste en la intención de aportar a la clarificación del perfil religioso de la sociedad dominicana actual.

1. Breves elementos acerca del contexto social de las prácticas

Una de las características relevantes del mundo contemporáneo es la llamada *vuelta a lo religioso*. Tanto en los llamados países centrales como en los países de lo que hasta ahora fue designado como Tercer Mundo se percibe, con los matices propios de cada una de estas regiones y países, el fenómeno del surgimiento de formas diversas de *lo religioso*. El mismo está concitando la atención de analistas sociales por considerarlo un importante rasgo del presente, que parece expresar problemas y tendencias de fondo de tipo sociocultural. El Caribe y la República Dominicana no son una excepción al respecto. Ahí también encontramos los rastros de este fenómeno que se expresa, por una parte, coincidiendo con lo que sucede en otros países de la región y, por otra, manifestando diferencias que hacen referencia a una especificidad determinada.

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

1.1 Historia y cotidianidad

En este primer punto, es nuestro interés presentar de manera breve algunas características de las condiciones sociales de existencia en las que se desenvuelven, de un tiempo a esta parte, los diferentes sectores de la sociedad dominicana, con el fin de ubicar el contexto social y político de la práctica religiosa. Por ello queremos resaltar algunos elementos de la situación que ha prevalecido en los últimos años –1978 a 1986, y en particular 1986 a 1992– que a nuestro juicio ayuda a entender el sentido de las diversas prácticas religiosas en su articulación con el problema social. Esto en el entendido de que parte de la cotidianidad actual surge de la percepción que de la situación se forman los diferentes sectores sociales, y que esta percepción no sería explicable si no fuera también en función de la historia política reciente de la sociedad dominicana.

1.1.1 Una cotidianidad difícil

Uno de los rasgos relevantes de la situación de crisis por la cual atravesamos, con matices propios, los diferentes países de la región latinoamericana y, en particular, la República Dominicana, es lo que pudiéramos llamar *una cotidianidad agresiva*.

Desempleo, subempleo, inflación, deterioro drástico de las condiciones de salud, imposibilidad práctica de acceso a la vivienda, deficiencia del transporte público, dificultades en el suministro de energía eléctrica, deficiencia en el suministro de agua potable, desabastecimiento sensible del mercado de productos

primarios, déficit habitacional, inexistencia virtual de la seguridad social y, finalmente, una perspectiva de vejez cada vez más incierta, son algunos de los elementos que caracterizan hoy nuestra situación y que permiten hablar de una cotidianidad realmente agresiva.

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

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

1.1.2 *Presente y futuro: cerrazón e incertidumbre*

A nuestro juicio, uno de los factores más dramáticos de la condición presente es el efecto que este presente, y su articulación con la memoria del pasado reciente, produce en la consideración del futuro. En condiciones *normales* el futuro es percibido, por los diferentes sectores sociales, como posibilidad de superación del presente ya sea a través de un esfuerzo individual o colectivo. Esta visión futura permite orientar y mantener la acción presente, por cuanto los esfuerzos y sacrificios realizados en éste cobran sentido a la luz de esta esperanza en el futuro. Existe pues una conexión de sentido entre presente y futuro que permite pensar proyectos en función de los cuales realizamos y adecuamos nuestras prácticas.

En consecuencia, cuando el presente aparece como *presente cerrado*, es decir, como imposibilitado de ser transformado y superado en el futuro —a mediano y largo plazo— las acciones

presentes se ven lanzadas y orientadas por otra lógica: la lógica del corto plazo que funciona como condición para evitar la entrada en una situación de anomia generalizada. Esta lógica expresa la percepción del futuro como incierto. Y esta incertidumbre del futuro, a la vez aupada por la agresión de la cotidianidad, se convierte en otro ingrediente que nos conduce a percibir el presente como crisis y caos, y parece inhibir la capacidad de pensar proyectos.

Ahora bien, la percepción que venimos desarrollando acerca del presente como cerrado y el futuro como incierto, a nuestro juicio, tampoco se explica suficientemente, por lo menos para el caso dominicano, por la condición de lo que hemos llamado una cotidianidad agresiva. Para coadyuvar a la explicación se hace necesario hacer referencia también al pasado reciente socialmente vivido como condición de conformación de esa determinada percepción. En este pasado, como ha sido señalado, podremos encontrar otros factores o condiciones que nos permiten identificar mejor la situación presente.

1.1.3 Proyectos históricos, imposibilidades y frustraciones

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

Este pasado reciente se caracteriza, entre otros rasgos, por la frustración con respecto a proyectos históricos que fueron creídos y esperados por amplios contingentes de la población dominicana y en especial de los sectores populares urbanos. Acompañaba a esta fe en aquellos proyectos, además, una fuerte confianza en las mediaciones que aparecían como comprometidas con los mismos. Sin embargo, éstas no fueron capaces de hacer realidad los proyectos en cuestión y las mediaciones históricas que los postulaban. El periodo 1978-1986, marcado por el ejercicio del poder por el Partido Revolucionario Dominicano (PRD), constituye un momento histórico denso, de estas esperanzas y de la constitución-manifestación de frustraciones por las imposibili-

dades de la social democracia de realizar, en dos lapsos consecutivos de gobierno, algunos cambios en la dirección esperada por los sectores populares. En los gobiernos perredistas, y sobre todo en el segundo de sus periodos, el país, como la mayoría de los países del área, vivió los estragos de la crisis económica que se manifestó directamente en el deterioro de las condiciones de vida de los sectores populares. Para algunos esta situación se expresa como crisis de legitimidad del Estado y del sistema político en general.

Sin embargo, a pesar de ello, en el país se continuaron y continúan celebrando elecciones presidenciales cada cuatro años y los sectores populares rurales y urbanos siguen participando de manera significativa en las mismas. Quizás como un proceso de reconquista cuatrienal de la esperanza —probablemente motivada por la todavía fuerza simbólica de los procesos electorales—, o de participación a través de la cual se consigue la oportunidad de castigar a las mediaciones políticas tradicionales que han ejercido el poder antipopularmente, o como una combinación de ambos sentimientos y percepciones. Así, en las elecciones de 1986 la social democracia representada en el PRD fue desalojada del poder, y elegido de nuevo presidente de la República el doctor Joaquín Balaguer y su Partido Reformista Social Cristiano (PRSC).

De esta manera el doctor Balaguer, que había sido *expulsado* del poder por la confluencia de prácticamente todos los sectores de la vida nacional, y el vuelco popular a las urnas y a las calles en las elecciones de mayo de 1978, es restituido en el poder del Estado por los votos populares. Amplios segmentos de los sectores populares y de las capas medias lo apoyaron en las urnas; además de como ¿castigo? al perredismo, con la esperanza de detener el proceso de empobrecimiento galopante que ellos estaban viviendo y que entendían como producto de la política económica desarrollada por la administración jorgeblanquista.

En 1986 Balaguer recibe un país empobrecido, con una economía ya ajustada, y con sectores populares y medios esperando no sólo detener su proceso de empobrecimiento sino revertirlo y transformarlo en mejoría de sus condiciones de vida. Sin embargo, como ha sucedido también en otros países de América Latina, en vez de lo esperado y deseado por los sectores mencionados, la

administración balaguerista sumerge al país en una crisis probablemente más profunda que aquella en que lo dejó el perredismo. Crisis cuyo costo social lo pagarían de nuevo los mismos sectores populares rurales y urbanos quienes tendrían, por demás, que soportar nuevos ajustes económicos, ya que la política económica de Balaguer desajustó la anteriormente ajustada economía.

La crisis mencionada, que provoca lo que hemos denominado una cotidianidad agresiva, puede caracterizarse brevemente de la manera siguiente: *a.* una política económica centrada en las construcciones de obras de infraestructura, que provocó; *b.* un sostenido proceso inflacionario, combinado también con; *c.* un proceso de devaluación del signo monetario, y la consecuente merma del salario real, a lo que se sumó; *d.* la generación de dinero inorgánico como vía de obtención de recursos para el financiamiento de la política de inversiones, que profundizaba el proceso devaluatorio, y; *e.* una profundización en la ya generalizada crisis de los servicios, particularmente de la energía eléctrica y los combustibles, por fin; *f.* una profunda desmoralización del conjunto de los sectores vivos de la nación, que se expresaba en una pérdida de la credibilidad en la viabilidad de la misma. Un objetivo importante de esta política fue la generación de empleo urbano. Sin embargo, el efecto perverso en el conjunto de la economía fue mayor que el efecto en el empleo, no permitiendo con ello alcanzar sus metas.

Como era de suponerse, toda esta crisis provocó un conjunto de protestas sociales de magnitud importante. En particular el movimiento urbano popular jugó un papel relevante, tanto en la orquestación de la resistencia al *proceso de desalojos* para la ubicación de las nuevas construcciones, como en los efectos de la política económica en su conjunto. Huelgas, marchas, declaraciones, etcétera, estuvieron a la orden del día. Se logró bastante éxito en el enfrentamiento a los desalojos, pero no así en el cambio de rumbo de la política económica. En este aspecto el gobierno parecía inmovible. Como si los efectos de las protestas y luchas no le hicieran ninguna mella. Era como si la sociedad anduviera por un lado y el gobierno por otro, sin ningún punto de encuentro o de contacto.

Una causa importante, entre otras, de esta indiferencia gu-

bernamental ante las protestas lo constituyó el hecho de que los partidos políticos mayoritarios o no apoyaban las protestas o las apoyaban muy tímidamente. Esto aparentemente con la intención de evitar la creación de una situación sociopolítica a sus ojos *inmanejable*. O quizás, en opinión de algunos, en razón de que cada uno de ellos esperaba extraer *capital electoral* de la crisis que vivía el país y del desprestigio gubernamental. Este capital electoral sólo iba a ser redituable si, a su vez, ellos —los partidos— se presentaban como defensores de la institucionalidad, de manera que las clases y sectores dominantes de la sociedad tuvieran de ellos una percepción que los hiciera aceptables de cara a la conducción del país y, por tanto, potenciales triunfadores en las futuras elecciones de 1990.

En estas condiciones el país arriba al proceso electoral de 1990. Y, efectivamente, la oposición política parecía en las mejores condiciones de derrotar electoralmente al doctor Balaguer, quien se decidió —como ya es costumbre en él— por la búsqueda de una nueva reelección. En concreto, el Partido de la Liberación Dominicana (PLD), de trayectoria moralmente intachable y con una organización impecable, se presentaba como la posibilidad —esta vez sí— para conducir al país por nuevos derroteros, más allá de los partidos que ya habían ejercido el poder y se habían desgastado en el mismo. El PLD se presentaba como una opción nueva y virgen ante el desgaste de las anteriores opciones. Esta novedad y virginidad parecían otorgarle las condiciones para que contingentes importantes de los sectores populares, capas medias y algún sector del empresariado depositaran en él una cierta confianza y esperanza.

A tan sólo quince días de la realización de las votaciones generales todo parecía indicar que el peledismo y con él, de nuevo, los sentimientos y anhelos de cambio saldrían triunfantes de la contienda electoral. Pero serios desaciertos políticos de última hora por parte del PLD, unidos a la capacidad fraudulenta del gobernante-candidato lograron concretar otra *victoria electoral* del doctor Balaguer, y con ello otra vez la muerte de las esperanzas populares. De todo lo dicho, el mayor costo lo pagó el movimiento popular. El proceso anterior significó para éste la profundización en el proceso de desgaste, desarticulación y ato-

mización que permanece hasta el presente. La política económica del gobierno fue cambiada de rumbo por las *siempre eficaces presiones* del FMI, y el doctor Balaguer, octogenario y ciego, permanece en el poder, y tal parece que sin mayores dificultades.

Así pues, fruto de las condiciones del proceso social interno, que brevemente hemos visto, y de las características contemporáneas de la crisis que vive la región latinoamericana y caribeña, los sectores populares de Santo Domingo se encuentran culturalmente desarraigados y atomizados por partida doble: *a.* como consecuencia de las características propias que asumen hoy los procesos modernizadores, en su versión neoliberal, en los llamados países periféricos, que se caracterizan por una ampliación de la marginación y la exclusión que se expresa en una tendencia a la reproducción ampliada de la pobreza y el desarraigo, *b.* por la crisis específica del sistema político en los términos antes indicados, que parece profundizarse al articularse con las situaciones internacionales que, a su vez, se relacionan con las dificultades históricas de los proyectos percibidos como liberacionistas, v. gr., los socialismos. Estas situaciones internacionales avalan la percepción popular respecto de la política como una esfera *inservible* de la vida social de cara a, desde ella, plantearse objetivos de transformación social y hacer aparecer el presente como carente de horizonte alternativo futuro.

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

2. La irrupción de lo religioso

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

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

Y es que, a juicio de muchos, el presente es un tiempo propicio para la religión, justamente por ser tiempo de crisis en los términos antes señalados. Las condiciones sociales actuales constituirían un caldo de cultivo apropiado para el crecimiento de formas diversas de lo religioso. Esto ha provocado que el discurso y la práctica religiosa se den en un contexto de pérdida del sentido, de desilusión y desesperanza —parece constituirse en una interpelación que compite con ciertas ventajas con otras interpelaciones, cuyos sujetos y mediaciones se muestran deslegitimados de cara a las diversas clases y sectores sociales.

2.1 Algunas prácticas católicas relevantes en la actualidad en República Dominicana

Como en la mayoría de los países de América Latina, la Iglesia Católica ha sido históricamente el sistema religioso dominante dentro del campo religioso de la sociedad dominicana. Sin embargo, este dominio no se ha expresado siempre de igual manera en todos los periodos. Para algunos analistas, a partir de 1961 la Iglesia Católica dominicana se verá enfrentada a una situación inédita: la apertura pluralista de la sociedad. Esto es así, en razón de que en los 30 años de la dictadura trujillista —1930-1961— la Iglesia Católica se consolidó como sistema religioso dominante. Esta consolidación culmina con la firma de un concordato, en 1954, entre el Vaticano y el gobierno dominicano, que consagra

al catolicismo como *religión oficial* de la nación dominicana y, en razón de ello, otorga amplios privilegios a la Iglesia Católica. De manera que en todo el periodo trujillista puede afirmarse que el campo religioso dominicano estuvo caracterizado por la presencia casi exclusiva del catolicismo.

En la nueva situación creada a raíz del ajusticiamiento del tirano, la Iglesia Católica iba a tener que aprender a convivir con organizaciones e instituciones que se entendían como llamadas también a decir su palabra y que ésta podría ser diferente a la palabra eclesial católica. Instituciones tanto confesionales como no confesionales.

A partir de este nuevo contexto de acción, después de un lapso de significativa presencia eclesial en el panorama social en toda la década de los sesenta y parte de la de los setenta, marcada por una doble actitud de crítica y mediación social, la Iglesia Católica pareció ir perdiendo su beligerancia al interior de la sociedad civil dominicana por una serie de condiciones en las que se vinculaban elementos extra e intra eclesiales que no entraremos a considerar en esta ocasión. Esta situación se puso de manifiesto, de manera especial, en el transcurso de la década de los setenta. La Iglesia Católica continuaba conservando su dominación pero se veía, si no relegada, por lo menos aminorada en su incidencia social.

Desde la década de los ochenta hasta la actualidad la situación es manifiestamente diferente, y tal parece que nos encontramos de nuevo en una etapa de fuerte presencia social, no sólo de lo religioso en general como ya indicábamos, sino del catolicismo en particular, en la diversidad de sus expresiones. Veamos pues tres de los catolicismos que, a nuestro juicio, se presentan como formas relevantes de este resurgimiento religioso: *a.* la mediación o arbitraje social; *b.* la esperanza de transformación históricamente mediada, y *c.* la esperanza sin mediación sociohistórica. La tercera de estas corrientes la veremos dentro de lo que hemos llamado la *avalancha pentecostal*, en la cual, como es sabido, encontramos las versiones más fuertes en el mundo confesional no católico-romano.

2.1.1 La mediación social y la recuperación de la presencia en la sociedad civil

Una primera expresión del catolicismo que abordaremos es justamente ésta que se manifiesta como una vuelta a la beligerancia en la sociedad civil marcada, de nuevo como en la década de los sesenta, por la crítica y la mediación o arbitraje social. En esta práctica o modelo de acción, la Iglesia aparece en un esfuerzo de vinculación con los diversos órganos e instituciones que conforman la sociedad civil con la finalidad de cumplir una función de mediación social entre los diferentes intereses de clases y sectores sociales. Reivindica, para el ejercicio de esta función, su socialmente reconocida condición o reserva moral que la coloca como un agente creíble a los ojos de los sectores en pugna y de la sociedad civil en general.

Este modelo habría que entenderlo desde la perspectiva de una institución –la Iglesia– que se percibe a sí misma como un espacio autónomo respecto de cualquier otro –el Estado incluido– en función de su propia especificidad religiosa. Entiende, además, que la eficacia de su misión religiosa –misión evangelizadora– se juega, de manera fundamental, en su capacidad de crear y mantener un liderazgo que atraviese todas las clases y sectores sociales y la sociedad civil que le permita, desde su propia especificidad, una influencia significativa en el ámbito social y político, entendida como un servicio a la nación en general.

Los sujetos de esta práctica parecen entender que la realización de un servicio, llevado a cabo en los términos anteriores, supone una Iglesia con suficiente fortaleza. Sería esta fortaleza, percibida como credibilidad moral y unidad doctrinal, lo que la pondría en condiciones de negociar con el conjunto de los sectores e instituciones sociales, el Estado incluido, en una posición relativamente ventajosa. Posición que le permitiría, a su vez, la defensa de posiciones que ella entiende como los intereses sociales más sanos.

Un presupuesto de esta posición es, evidentemente, la concepción de que la Iglesia en razón de su naturaleza específica es una institución neutral dentro del conjunto de los intereses en pugna. Ella estaría por encima de las diferentes posiciones económicas y políticas de las diversas clases y sectores sociales. Por

lo mismo, estaría en condiciones de plantearse como representante del *bien común*, contribuyendo así a la construcción de la armonía social. Esta posición de neutralidad es, en su visión, uno de los factores centrales que le abriría las puertas a su funcionamiento como *árbitro* en los conflictos sociales, a la vez que cooperaría al fortalecimiento de su posición dentro de la sociedad civil.

a. Percepción de la crisis y acción eclesial

Los efectos de la crisis social son percibidos en este catolicismo con bastante claridad, en parte, por la evidencia de los mismos. La crisis es leída, sin embargo, desde una posición ideológico-política que no parece sobrepasar los límites de la formación económico-social vigente. En concreto, otras opciones de organización social no son –o no parecen ser– pensadas como horizonte desde el cual se juzga y comprende la crisis económica y social en general. En este sentido, la democracia política –punto neurálgico para este y otros catolicismos, pues con él está en juego la presencia social eclesial– parece seguir viéndose vinculada irremediabilmente al marco de organización socioeconómica existente.

Sin embargo, también es cierto que, en algunos significativos casos, conjuntamente con lo anterior y en el mismo marco, se produce una defensa de los sectores más depauperados por su derecho a una vida digna. Aparecería así una suerte de contradicción casi dramática en este catolicismo: por una parte, un marco ideológico político que impide, o por lo menos dificulta, imaginar maneras diferentes de organización social que puedan significar transformaciones importantes del orden existente y, por otra parte, una crítica, en muchos casos virulenta, a las condiciones de vida de los pobres y una defensa de sus derechos legítimos. Derechos, estos últimos, que parecen difíciles de ser asegurados, dentro de este orden de cosas, pues es este mismo orden el que parece provocar las condiciones mencionadas.

La actitud anterior está acompañada de un práctico convencimiento de que, en las condiciones actuales, el problema no parece situarse en el nivel de las formaciones sociales de cada país, no importa su orientación. El problema parecería ser fun-

damentalmente de orden internacional. Y en el centro de esta crisis se encontraría una profunda y grave pérdida de valores, que sería como el talón de Aquiles que explicaría el deterioro y la desintegración sociales.

En el contexto de esta percepción de la crisis como crisis ético-espiritual, la Iglesia parece percibirse a sí misma como la institución –o por lo menos como una fundamental– con capacidad de proponer y sostener la recomposición de nuevas valoraciones que permitan el reordenamiento social. De aquí que la Iglesia aparecería de nuevo como *madre y maestra* con vocación de orientar en torno a los elementos fundamentales que explicarían y ayudarían a superar la crisis en la que estamos envueltos. Tanto en la concepción de la crisis, como en la del rol a jugar por la Iglesia en ella, el peso de las posturas del catolicismo internacional se hacen evidentes.

b. Beligerancia y búsqueda de autonomía

Con independencia de las intenciones de cada quien, en esta posición la Iglesia adquiere o readquiere una importante beligerancia política, aunque no necesariamente aporte un modelo social concreto respecto al cual ella estaría en condiciones de apostar. Tal parece que este catolicismo sabría bastante de los modelos sociales que la Iglesia no apoyaría, del papel que ella debe jugar en la construcción de nuevos valores; pero sabe poco –o quiere saber poco explícitamente– de los modelos sociales alternativos que viabilizarían sus preocupaciones de justicia social. En estas condiciones, su posición parece traducirse en un elemento de apoyo-conservación del orden vigente a través de acciones legitimadoras de diversos tipos, en su esfuerzo por realizar su función arbitral. En este contexto, la doctrina social de la Iglesia jugaría un papel importante como marco de referencia para la acción social de la Iglesia como institución y de los cristianos como individuos.

Sin embargo, por el esfuerzo de mantenimiento de su autonomía respecto de los sectores e instituciones sociales, los sectores eclesiales de esta práctica en determinados momentos pueden entrar –y de hecho entran– en contradicción con los propios sectores de poder cuando éstos pretenden realizar una manipu-

lación vulgar de los intereses y presencia eclesiales. O cuando los proyectos de los sectores de poder entran, desde su punto de vista, abierta y groseramente en contradicción con los intereses de los pobres. Esto dentro de los límites ideológico-políticos antes señalados.

Como puede inferirse de lo que venimos planteando, en esta posición el protagonismo eclesial estaría concentrado en la *representación oficial* de la Iglesia en sus cúpulas más altas. Y se entiende que las otras posiciones eclesiales deberían hacer causa común con este protagonismo. Esto explica, en parte, la dificultad que tendría este catolicismo de sentirse en consonancia con las demandas populares cuando éstas son realizadas por los propios sujetos populares.

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

2.1.2 *Una esperanza de transformación mediada social e históricamente: la Iglesia de y desde los pobres*

Un segundo catolicismo o práctica católica presente en el campo religioso es el que se ubica en la perspectiva de la experiencia y reflexión latinoamericanas de las últimas décadas. Este catolicismo está representado por la llamada Iglesia de los pobres.

En esta práctica la crisis social es percibida y sentida con crudeza por los sujetos que la portan. Ellos en su mayoría pertenecen a sectores populares del campo y la ciudad. Estos sujetos se agrupan fundamentalmente, aunque no de manera exclusiva, en las *comunidades eclesiales de base*, acerca de las cuales existe una abundante literatura en la región.

Una de las intuiciones fundamentales de la visión religiosa de esta práctica vigente del catolicismo es la afirmación de que el *Reino de Dios* se construye desde la historia aunque no se agota en ella. En este sentido, la historia de la *salvación* no se separaría

de *salvación* de la historia. Por lo mismo, el cristiano deberá actuar en la sociedad con esta conciencia que lo conducirá a la búsqueda de la transformación de ésta hacia modelos sociales más justos. Esto último en el entendido de que la espera del Reino de Dios implica la creación de condiciones de vida más fraternas entre los seres humanos. Y que, consecuentemente, las situaciones de injusticia son atentatorias contra la voluntad de Dios.

En consecuencia, esta práctica cristiana intenta relacionar seriamente la fe y la vida en todas sus dimensiones, incluyendo la dimensión sociopolítica. Manifiesta así su conciencia de que si bien la fe no se agota en lo político, la participación social y política como medio para la creación de una sociedad más justa resulta en una exigencia ética de la fe cristiana. Desde esta conciencia los sujetos de estas prácticas pretenden *distinguir y articular* la fe y la participación mencionada. Teóricamente se realiza este doble movimiento reservando el espacio de la comunidad eclesial como específico de la experiencia de la fe y las organizaciones populares, y las instancias de participación más globales como espacio o lugar específico de realización de la dimensión social y política. Desde el respeto a estas especificidades o naturalezas de dos espacios diversos se intentan modelos de articulación, a través de las prácticas de los sujetos implicados, que posibiliten al creyente la concreción de la relación fe-vida, reivindicando así la dimensión social de la fe.

En este sentido, la esperanza cristiana, sin olvidar colocar centralmente el carácter personal de la fe, busca realizarse a través de mediaciones histórico-sociales de acción y utilizar explícitamente mediaciones socio-analíticas para la comprensión de esta acción y del contexto en el cual ella se realiza. Pasemos a ver rápidamente algunos de estos modelos de articulación, a través de los cuales se puede apreciar cómo este catolicismo se conecta con las condiciones sociales vigentes en el intento de transformación-modificación de las mismas.

a. Respetto de algunos modelos de articulaci3n:

a.1 *Modelo de participaci3n individual*

En este modelo se entiende que la articulaci3n se realiza a trav3s de la participaci3n individual de los cristianos, que tienen vocaci3n para ello, en las instancias extraeclesiales. Tendr3amos as3 en los diferentes modelos sociales populares y partidos pol3ticos –u otras instancias de participaci3n global– la presencia de cristianos que, por raz3n de su fe, buscan la inserci3n en aquellas estructuras no confesionales en funci3n de coincidencias reivindicativas e ideol3gico-pol3ticas.

Al mismo tiempo, estos cristianos se mantendr3an participando activamente en sus propias comunidades eclesiales, en las cuales encontrar3an la dimensi3n de celebraci3n y profundizaci3n en su fe. Pero cada cristiano en cuanto que individuo ser3a el 3nico responsable de sus opciones extra-eclesiales.

Este modelo parece plantear el inconveniente de que, r3pidamente, el creyente lanzado al compromiso extraeclesial se encuentra a la intemperie respecto de su experiencia creyente y terminaría por abandonar el espacio eclesial por entenderlo como ineficaz, al no percibirlo relacionado efectivamente con su compromiso. Esta ineficacia se hace a3n m3s dram3tica cuando el espacio eclesial es juzgado con los mismos criterios utilizados en el 3mbito social y pol3tico.

Se terminaría as3 en lo que en alg3n momento se ha llamado el modelo del *tubo de escape*. Es decir, cristianos que en el espacio eclesial son formados y sensibilizados inicialmente en relaci3n con la dimensi3n social de la fe y que, una vez integrados en los espacios no confesionales de participaci3n, acaban por abandonar el espacio originario de la fe por las dificultades para su acompa3amiento.

En este modelo se conserva clara la diferencia y especificidad de cada espacio; pero, finalmente, el segundo acaba por destrozar al primero desde la exclusi3n del creyente del espacio eclesial. En el mejor de los casos, el creyente puede conservar, de manera individual, su referencia cristiana pero no la participaci3n activa en la vida eclesial.

a.2 Modelo de integración individual y orgánico

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

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

De todos modos, este modelo no siempre resuelve, de manera satisfactoria, la operativización del acompañamiento de aquellos miembros de la comunidad que optan por una participación extra-eclesial, sobre todo cuando se trata de la inserción no sólo en organizaciones populares sino en lo que hemos llamado *instancias globales de participación*. Esto es así por las tensiones que surgen por los problemas de doble pertenencia, como, entre otras cosas, porque no siempre el espacio comunitario –CEBs– es el adecuado para este acompañamiento, dada la diversidad de momentos en que se encuentran los diferentes miembros en su proceso social y religioso.

Como puede observarse, esta práctica católica supone como un elemento central para su desarrollo la existencia de *estructuras no eclesiales de participación*. Hasta ahora el movimiento popular en la diversidad de sus organizaciones constituyó el espacio fundamental de esta participación. Para algunos, éste constituía el punto natural de llegada de los cristianos que participaban de esta concepción y práctica. Si esto es cierto, entonces podemos suponer que una situación de debilidad –atomiza-

ción, dispersión, etcétera– en el movimiento deberá repercutir de manera importante en el desarrollo de esta práctica en la medida en que un elemento relevante de su horizonte parece perder consistencia. Dos tendencias parecen observarse en este sentido: a. una conclusión en el espacio intraeclesial, esta vez por razones diferentes a las explicadas en el caso del segundo catolicismo, y/o b. una suerte de estancamiento en el crecimiento cuantitativo y en el tipo de reflexión –sobre todo en los espacios eclesiales de esta práctica, v. gr., CEBs– en razón de la pérdida del referente para la acción transformadora.

2.1.3 La esperanza sin mediación histórico social o individualmente mediada

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

a. Causalidades sociales vs. causalidades individuales

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

Esta manera de entender las causalidades lleva, en muchos casos, a una denuncia, a veces incluso estridente, de las situacio-

nes y condiciones sociales. Esta denuncia en ocasiones incluye también a las instituciones de participación política existentes como partícipes del deterioro y la corrupción sociales. Por lo mismo, la denuncia va acompañada de un llamado —explícito o no— a la desconfianza en estas instituciones y, por ello, a su no participación en ellas. Y esto último sin que esté acompañada de propuestas alternativas de organización social *fuera de los marcos individuales o micro sociales, v. gr., la familia*, y el propio espacio eclesial por ser el lugar en el cual se realiza la experiencia religiosa.

Lo anterior es así porque tal parecería que la única institución fiable, dada la magnitud de la crisis, es la Iglesia, entendida como espacio de este catolicismo. En ésta se debería depositar la confianza y ella tendrá que ser la responsable de la ejecución de los cambios que la sociedad necesita para corregir el descalabro. En este sentido, dicho catolicismo es articulable —y se articula— en múltiples ocasiones con el primero. Como es evidente, este catolicismo encuentra su vigencia también en las condiciones sociales actuales en las que las mediaciones aparecen desprestigiadas y se produce una crisis de proyectos sociales, incluso una pérdida de los referentes éticos y morales. Y puede confluir y hacer causa común con el primer catolicismo que hemos señalado en cuanto que la Iglesia aparece como *la* institución con vocación de mediación social y de aseguramiento de propuestas de proyectos sociales que no representen intereses particulares sino el *bien común*. Siempre y cuando, esto sí, también la Iglesia se cuide de desviarse de su misión entendida como la salvación interior de los seres humanos.

Este catolicismo es particularmente extendido entre los sectores juveniles dados justamente a la crítica social, a la desconfianza en las instituciones sociales, incluidas las propias mediaciones existentes. Desconfianza que tiende a profundizarse por la historia política reciente y a dificultarles la construcción de sus biografías por no encontrar proyectos que, como en el pasado, les propongan sentidos creíbles. Efectivamente, como hemos visto, las realidades o *espacios simbólicos* que funcionaron como dotadoras del sentido parecen haber perdido su credibilidad. En estas condiciones parece producirse un ambiente propicio para la recurrencia a la búsqueda del sentido en la esfera religiosa que,

de todas maneras, continuaba y continúa siendo parte importante de las evidencias básicas de sentido de la sociedad dominicana.

Los sujetos de este catolicismo parecen entender que su práctica de fe debe realizarse *dentro de la sociedad*, pero fuera de las mediaciones sociales pensadas y estructuradas para la transformación de las condiciones mencionadas y criticadas por aquéllos. Así, esta práctica acaba por participar en los espacios microsociales y en la Iglesia –parroquia, movimiento, etcétera– como únicas mediaciones valederas en consonancia con la visión de las causalidades. De esta manera, el espacio de la práctica es constituido religiosa e intraeclesialmente. Tal pareciera entonces que la transformación de la sociedad vendría vía la conversión personal o vía la participación en el poder –en su momento– desde una profunda conciencia cristiana y eclesial con independencia de otras mediaciones históricas y socio-analíticas.

Así, la radicalidad del discurso inicial muestra rápidamente sus límites en la medida en que no permite, más bien parece disuadir, una participación sociopolítica decidida. La denuncia social parece ser el límite de este catolicismo y una denuncia articulada alrededor del nivel ético-individual. Una de las formas que hoy adopta la concepción que venimos caracterizando es el catolicismo de corte pentecostal, que veremos más adelante como parte de la *avalancha pentecostal*.

3. La avalancha pentecostal en el campo religioso dominicano

Hemos señalado que el catolicismo ha sido históricamente la confesión religiosa dominante en la sociedad dominicana. Al lado de éste encontramos también las llamadas iglesias protestantes históricas en casi toda la gama de sus expresiones. Además nos encontramos también con el conjunto de confesiones pertenecientes a las oleadas evangélicas más recientes. Históricamente las confesiones no católico-romanas habían observado un crecimiento nada espectacular en el campo religioso dominicano y la hegemonía católica parecía sólidamente establecida en los diferentes sectores sociales que conforman la sociedad dominicana. La presencia católica tenía –aún tiene– particular relevancia en el

mundo popular rural y urbano, constituyendo el catolicismo popular la expresión más importante de la religión o religiosidad popular dominicana. Esto constituye, a mi juicio, un indicador importante del carácter dominante del catolicismo.

3.1 El pentecostalismo protestante

Sin embargo, a partir de finales de la década de los setenta y de lleno en la década de los ochenta, prolongándose hasta nuestros días, la sociedad dominicana observa un crecimiento inusitado del mundo protestante, específicamente en aquellas confesiones que no incluimos en el protestantismo histórico. Lo propio parece suceder en el resto de la región latinoamericana y caribeña. En este sentido, dicho crecimiento es un rasgo compartido, respecto a las características del crecimiento del protestantismo en la región.

Dentro de este crecimiento la parte que corresponde al pentecostalismo lo convierte en la forma predominante del crecimiento protestante en la mayoría de los países que conforman la región latinoamericana y caribeña. Según J. McCoy: "En 1936, los pentecostales representaban sólo el 2 por ciento de la población protestante de América Latina. Hoy en día, se dice que cuentan en sus filas con cerca del 75 por ciento de los aproximadamente 48 millones de protestantes del continente". En el caso dominicano la tendencia no parece ser diferente. Al respecto nos comenta Hegeman: "Las iglesias más grandes entre los evangélicos de la década de los ochenta fueron las iglesias pentecostales denominacionales tradicional (IPDT) y las iglesias pentecostales independientes (IPI)". Según el mismo estudio, las denominacionales pentecostales tradicionales habrían triplicado su feligresía y las independientes las habrían duplicado con relación al año 1970.

Si bien ya hoy el pentecostalismo, tanto por el crecimiento del llamado tradicional como del independiente, como la pentecostalización de la práctica religiosa de iglesias no oficialmente pentecostales, no puede ser considerado como un fenómeno exclusivamente popular porque a través de sus diferentes formas ha penetrado en los diferentes sectores sociales, no es menos cierto

que su peso mayor, o mayor presencia, se continúa encontrando en el mundo popular. Esto es particularmente cierto cuando se trata del pentecostalismo protestante.

Y es que las condiciones sociales de existencia, señaladas en la primera parte, constituyen el caldo de cultivo apropiado para la eficacia de esta propuesta religiosa: 1. una crisis social totalizante que aparece como desagregadora de instituciones y prácticas sociales anteriores; 2. fuertes sentimientos de impotencia fruto del desengaño y desencanto respecto a la posibilidad de concretización de proyectos sociales colectivos; 3. desconfianza generalizada en los liderazgos e instituciones sociales y ausencia de utopías movilizadoras; 4. descomposición de los referentes éticos y morales que impiden la construcción de biografías en función de aquellos referentes; 5. necesidad de reconstrucción de referentes simbólicos capaces de permitir una ubicación adecuada de los sujetos en el entorno social y, desde ahí, una construcción de las diferentes biografías individuales.

Una crisis global marcada por una reproducción ampliada de la pobreza en la forma de exclusión social de amplios sectores de nuestras poblaciones. Sin embargo, interesa señalar que este crecimiento de la pobreza se produce conjuntamente con un proceso cada vez más profundo de inclusión simbólica —vía los medios de comunicación y la propia dinámica social— de nuestras poblaciones en el horizonte y las expectativas del mundo y la vida modernas. Se observa así, como es conocido, un proceso social contradictorio marcado por una inclusión simbólica que es acompañada por una exclusión material de los procesos modernizadores. Nuestras poblaciones, de manera particular los jóvenes, son a la vez atraídos y repelidos por el horizonte moderno y los procesos modernizadores. La modernidad, y con ella sus modelos y las mediaciones sociales que se presentaron como sus realizadoras, aparecen a los ojos del mundo popular —y no sólo popular— como permanentes generadoras de promesas incumplidas. Se producen así fuertes sentimientos de frustración y desesperanza en sectores sociales que, en prácticamente todo este siglo, fueron interpelados desde el horizonte de estas promesas por las mediaciones políticas de muy diversos, y en ocasiones encontrados, signos ideológicos.

En estas condiciones las respuestas u ofertas de universos simbólicos religiosos de corte pentecostal-fundamentalista parecen ser particularmente atractivos por proponer respuestas funcionales en, por lo menos, tres sentidos:

a. Dotación a los sujetos de un universo simbólico sólido -la articulación pentecostal del universo simbólico judeo-cristiano- en cuanto que es avalado por la *revelación divina* que permite una satisfacción de las necesidades de los individuos a nivel cognoscitivo por la producción de un control simbólico de la situación o mundo social de los mismos. En este control simbólico se articulan lectura profana y lectura religiosa de la realidad, de tal suerte que la segunda se constituye en fundamento y explicación de la primera. Así, la magnitud de las dificultades del presente, la *crisis*, es entendida-explicada como manifestación-signo de los últimos tiempos y del cumplimiento de las escrituras sagradas. Y la percepción de la imposibilidad de transformación de la realidad por los sujetos vía la acción histórica es entendida-explicada también en razón de la naturaleza religiosa de la misma que sólo acepta una solución de igual naturaleza. Esta solución estaría a punto de realizarse a través del advenimiento del mesías, de lo cual las manifestaciones de la crisis se convierten en signos.

b. Soporte afectivo, facilitado por la participación en pequeños grupos de vida comunitaria que, por una parte, se constituyen en apoyo a los procesos de conversión y, por otra, son reforzadores de la validez de los universos simbólicos explicativos, en condiciones de fuertes tendencias al anonimato -sobre todo en el mundo urbano- y dificultades para construir identidades fuertes. La posibilidad de construcción de identidades se ve posibilitada, además, por la participación en la misión religiosa que constituye al individuo en sujeto de esa misión como participante en un proyecto fundado en Dios mismo, y del cual el individuo se convierte en misionero. Fundamento que le otorga certidumbre y credibilidad a dicho proyecto.

c. Por fin, la articulación pentecostal de universo religioso judeo-cristiano y su estructura práctico-organizativa se constituyen en soporte afectivo y cognoscitivo de una moralidad que se plantea como respuesta a la pérdida de referentes éticos para el

ordenamiento de las diferentes biografías personales. De esta manera la moralidad planteada y vivida por el pentecostalismo refuerza, vía la contraposición a los valores de la sociedad moderna calificada religiosamente como *el mundo*, la construcción de las identidades.

3.1.1 Pentecostalización del catolicismo

Una de las formas que adopta hoy la concepción que venimos caracterizando es el catolicismo de corte pentecostal-fundamentalista. Al hablar de catolicismo de corte pentecostal-fundamentalista estamos suponiendo que este fenómeno o esta forma de vivir el cristianismo no es exclusiva de los movimientos que se definen como tal y que, por lo general, se ubican en la tradición protestante. A nuestro juicio, el fundamentalismo está presente en las diferentes confesiones religiosas de diversas maneras e incorporando matices propios de cada tradición confesional, la católica incluida, y la forma pentecostal de experiencia cristiana ha penetrado en otras confesiones.

La experiencia católica del pentecostalismo conserva, como es de suponerse, los rasgos típicos de la confesión católica: jerarquía y presencia clerical, mayor tendencia a la conceptualización aun cuando se conserven los rasgos emocionales propios del pentecostalismo, pertenencia o reconocimiento por el o los obispos, etcétera. La principal expresión de esta corriente de vida cristiana dentro del catolicismo probablemente lo sea el movimiento carismático. El mayor peso en el movimiento lo tienen los sectores venidos de las clases o capas medias. Su incidencia en el mundo popular no es tan amplia como el pentecostalismo protestante quizás, y justamente, en razón de las características que la tradición católica aporta a la vivencia del pentecostalismo.

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

3.1.2 *Pentecostalismo: ¿Despolitización o repolitización de la fe?*

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

Y es que esta corriente cristiana, por su concepción religiosa, parece entender que cualquier otro intento de transformación del presente desgraciado no tendría mucho sentido en orden a la salvación, dada la ineficacia de las mediaciones históricas y de la acción humana en general. Esto aparece aún más claro cuando es combinado con otro elemento de la visión pentecostal, a saber: la conciencia de la inminencia de la segunda venida del Señor dada la presencia actual de los últimos tiempos que se evidencia, como hemos indicado antes, en las señales inequívocas de la crisis del tiempo presente. En esta visión y, en consonancia con lo anterior, las causas de la crisis son asignadas al pecado, entendido éste en su dimensión interior de los seres humanos.

Así las cosas, el llamado a la conversión se concentra en la corrección de la vida de los individuos. Es evidente que una posición como ésta produce, con mucha facilidad, una despolitización de la fe en el sentido de dificultar la acción para la transformación de las condiciones sociales de existencia. De esta manera el pentecostalismo, como tendencia predominante, conduce a los sujetos que constituye al no cuestionamiento de las estructuras —o a un cuestionamiento que se agota en lo ético-religioso— y a no realizar prácticas orientadas a la creación de un ordenamiento social alternativo. En esta práctica la solución histórica real de los problemas sociales se transforma en una solución exclusivamente simbólica de los mismos. Esta solución expresa su eficacia social y política al lanzar a los sujetos a la esfera de la vida privada, en la confianza de que por los caminos

de la conversión se aseguraría, vía la venida del Señor, la superación del caótico presente.

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

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

Por fin, la eficacia social y política de esta práctica religiosa se pone de manifiesto también en la *actitud de exclusión* que genera en los sujetos que constituye. El mecanismo de la exclusión parece funcionar de la manera siguiente: dado que la salvación y cualquier transformación hacia el bien viene de Dios, entonces, aquellos sectores sociales y políticos no creyentes, al no entender la crisis correctamente, es decir en la perspectiva de la fe que esta práctica cristiana representa, no podrían aportar soluciones adecuadas y sus esfuerzos, en el mejor de los casos, caerían en el vacío. En el peor de los casos, nos conducirían por los caminos del caos y el derrumbe social.

Algunas conclusiones:

1. En la República Dominicana, como en otros países de la región, asistimos a una irrupción de la práctica religiosa en una diversidad de formas. Desde las formas institucionales tradicionales, hasta expresiones totalmente inéditas en el campo religioso dominicano, pasando por el comportamiento también inédito de formas religiosas presentes desde ya algún tiempo en el campo religioso.

2. Dentro de las múltiples novedades cabe destacar, en función de su crecimiento y significación social y política, por una parte, las prácticas nuevas que se observan en el catolicismo-romano de las cuales hemos escogido tres: *a.* la recuperación de la sociedad civil a través de la mediación o arbitraje social; *b.* una esperanza de transformación social e históricamente mediada: la Iglesia de los pobres, y *c.* una esperanza sin mediación histórico-social o individualmente mediada. Por otra parte, se encuentran las prácticas nuevas que se observan en el mundo protestante. En este caso nos concentramos en la presentación del pentecostalismo y, desde él, hemos abordado también el proceso de pentecostalización del catolicismo siendo el Movimiento Carismático, o de Renovación en el Espíritu Santo, la expresión más conocida.

3. Las prácticas presentadas adquieren significación y pueden ser comprendidas y explicadas a partir y en función del contexto de la sociedad dominicana y los procesos económico-político-culturales que ella ha vivido en los últimos años. Una sociedad marcada, como la mayoría de los países de la región, por fuertes crisis económicas que se expresan en una cada vez mayor reproducción de la pobreza, crisis de legitimidad del sistema político en razón de una percepción de la política como una mediación inservible para la transformación social. Percepción que se asienta en procesos políticos fallidos, desde el punto de vista de las perspectivas populares, que han generado sentimientos importantes de frustración e impotencia. Por fin, crisis de carácter sociocultural en cuanto las posibilidades de construcción de las identidades y el manejo de los anteriores referentes resultan

dificultados por amplios contingentes de los sectores sociales más deprimidos.

4. En estas prácticas nos encontramos, en el caso del catolicismo:

a. Un catolicismo, cuyo sujeto son las cúpulas jerárquicas, que pretenden –y parecen haber conseguido– una recuperación del liderazgo social por parte de la institución eclesial a través del modelo de la mediación o arbitraje social. El mismo contexto de merma de legitimidad del sistema político y de la institucionalidad en general favorece esta forma de presencia de una institución históricamente asentada con fuerza en la sociedad dominicana;

b. al lado, y a veces enfrente, de la anterior práctica nos encontramos con la práctica de la Iglesia de los pobres que la hemos caracterizado como una *esperanza de transformación social e históricamente mediada*. Como es sabido esta forma del catolicismo hace irrupción en la mayoría de los países de la región en la década de los setenta y tiene en las Comunidades Eclesiales de Base su expresión más importante. Sin embargo, el contexto actual, sobre todo en lo que respecta a la vigencia de los ideales liberacionistas, y las dificultades por las que atraviesan las organizaciones populares parecen estar provocando algunas limitaciones en el desarrollo de esta práctica cristiana, tanto en su crecimiento cuantitativo, como en su desarrollo cualitativo;

c. por fin abordamos también la forma del catolicismo que hemos llamado *una esperanza sin mediación socio-histórica o individualmente mediada*, y dentro de esta corriente nos hemos detenido en la pentecostalización del catolicismo a través del conocido Movimiento de Renovación en el Espíritu o Movimiento Carismático. Este catolicismo, que parece tener una importante influencia en los sectores juveniles y en las capas medias, parece encontrar condiciones para su desarrollo también en la crisis de credibilidad del sistema político dominicano, en las dificultades que las características de la crisis plantean para la conformación de las biografías, en razón de la ausencia de proyectos sociales que se constituyan en referentes de sentido y en soporte de las opciones axiológicas.

5. En el caso del mundo protestante, nos encontramos con la notable expansión del pentecostalismo que en sus diferentes expresiones tiende a incidir en la diversidad de sectores de la sociedad dominicana, si bien, se mantiene la tendencia a una mayor participación en el mundo popular rural y urbano. Este crecimiento está relacionado con:

a. La capacidad-posibilidad de constituirse en propuestas válidas de sentido para los diferentes sectores sociales, en particular los sectores populares, en un contexto de crisis generalizada, misma que aparece, en razón de la percepción del presente como cerrado, como humanamente insolucionable. Esta percepción se ha conformado en el contexto de la ya mencionada merma de la legitimidad del sistema político, que dificulta la posibilidad de pensar en la validez de las mediaciones y proyectos históricos para la transformación del presente. La articulación pentecostal del universo religioso judeo-cristiano se constituye en fuente explicativa de estas imposibilidades otorgándoles un sentido preciso y señalando su futuro desenlace.

b. La estructura organizativa del pentecostalismo que introduce a los individuos en una trama de fuertes relaciones primarias-comunitarias y en un *proyecto misionero*, que les permite recomponer sus identidades de manera nueva y religiosamente sancionada, en un contexto de crisis de los proyectos y las mediaciones que antes fueron los vehículos de construcción de esas identidades colectivas. Así, cada individuo es constituido en parte relevante del desarrollo de la misión, y responsable primero y último de su salvación.

Ciudad de México, marzo de 1993.



BIBLIOGRAFÍA

- BRAVO, C. (*Apuntes para*) *Una eclesiología desde América Latina*, México: CRT, 1982.
- BOFF, C. *Revista del Centro de Estudios Ecoménicos*. Nos. 9 a 15. México: Centro de Estudios Ecoménicos, 1987.
- BOFF, L. *Eclesiogénesis, las Comunidades de Base reiventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- BERIAIN, J. "Modernidad y sistema de creencias", en Vattimo, G. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- . *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- BOUDEWIJNSE, B. "El desarrollo del movimiento carismático dentro de la Iglesia católica de Curazao", en Boudewijnse, B., A. Droogers y F. Kamsteeg, (editores). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Costa Rica: Departamento Ecoménico de Investigaciones (DEI), 1991.
- CABRERA, H., y M. VILLAMÁN. *Formas y alcances de la organización juvenil en República Dominicana*. Santo Domingo: INTEC/UNICEF, 1986. pp. 86-91.
- CARIOLA, C., "Del inmediateismo a la frustración", en Cariola, C. (coordinador). *Sobrevivir en la pobreza: el fin de una ilusión*. Caracas: CENDES/ Nueva Sociedad, 1992.
- CEARA Hatton, en A. SERBÍN, y A. BRYAN, (compiladores). *¿Vecinos indiferentes? El Caribe de habla inglesa y América Latina*. Caracas: Instituto Venezolano de Estudios Sociales y Políticos (INVESP)/ Editorial Nueva Sociedad, 1990.
- CELAM. *Documentos de Medellín: Mensaje a los pueblos de América Latina*. Medellín: CELAM, 1968.
- ROSA, F. de la y M. VILLAMÁN. *Condiciones de expansión y/o surgimiento de las sectas fundamentalistas: el caso de los grupos pentecostales en dos barrios de Santo Domingo*. Santo Domingo: INTEC, 1986.
- SANTA ANA, J. de, *Por las sendas del mundo caminando hacia el Reino*. San José: DEI, 1984.

- ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: San Terrae, 1984.
- GARAUDY, R. *Los integrismos, los fundamentalismos en el mundo actual*. Madrid: Gedisa, 1992.
- GAUDIUM et Spe.
- HEGEMAN, C. *Directorio de las iglesias evangélicas dominicanas*: 1988. Santo Domingo: Iglesia Cristiana Reformada, 1989.
- HELLER, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1978.
- IANNI, V. "Escenarios y actor popular. Un estudio de coyuntura: República Dominicana, 1984-1987", en *Estudios Sociales*, Año XX, No. 69, julio-septiembre 1987, p. 24.
- JUAN PABLO II. *Centesimus Annus*.
- KRIMS, A. *Wojtyla, programa y política del Papa*. El Día en libros. México: Sociedad Cooperativa, Publicaciones Mexicanas, SCL, 1984. pp. 179-194.
- LEWIS, D. E. "El sector informal y los nuevos sectores informales", en Serbín, A. y A. Bryan, (coordinadores). *El Caribe hacia el 2000*. Caracas: Nueva Sociedad, UNITAR/ PROFAL-INVESEP-ILDS, 1991.
- LOZANO, W. "Balaguer, 1986-1987: una nueva legitimidad política", en *Estudios Sociales*, Año XX, No. 68, abril-junio, 1987.
- MADRUGA, J. M. "Comunidades eclesiales de base-organizaciones populares: puntos de encuentro y posibles conflictos", en *Estudios Sociales*, Año XX, No. 69, julio-septiembre, 1987.
- MADURO, O. *Religión y conflicto social*. México: CRT-CEE, 1980.
- MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento. Santander: Sal Terrae, 1988.
- . *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- MCCOY, J. "La embestida evangélica en América Latina", en *Noticias Aliadas*, No. especial, junio 29, 1989. p. 2.
- MUÑOZ, R. *La Iglesia en el pueblo*. Lima: CEP, 1983.
- PIXLEY, J. "El fundamentalismo", *Estudios Ecuménicos*. No. 3, junio-julio 1985, p. 32.

- QUIROZ, A. *Eclesiología en la teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- RICHARD, P. *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José: DEI, 1981.
- ROLIM, C. "Pentecostismo et vision du monde", en *Social Compass* 39, No. 3, 1992.
- ROMERO, O. A. *La Iglesia de los pobres y las organizaciones populares*. San Salvador: UCA, 1980.
- SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia, los pobres lugar teológico de la ecclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- TORRES-RIVAS, E. "Democracia electoral y sus dificultades en América Latina", en López Maya, M., (editora) *Democracia y desarrollo*. Caracas: UNESCO/ Rectorado Universidad Central de Venezuela/ Editorial Nueva Sociedad, 1991.
- VILLAMÁN, M. "Algunos catolicismos vigentes en República Dominicana", en *Estudios Sociales*, No. 73, julio-septiembre, 1988.
- . "Religión y pobreza: una aproximación a los Nuevos Movimientos Religiosos", en *Topodrilo* 25, septiembre-octubre, 1992. p. 27.
- . *El auge pentecostal ¿problemas reales, soluciones simbólicas?* Centro Antonio Montesinos (CAM), en prensa, pp. 43-46.
- WIFLER, W. *Iglesia, poder e influencia*. Santo Domingo: Alfa y Omega, 1977.