

Precursores de la Teología de la Liberación en República Dominicana (1965-1973)

JOSÉ A. MORENO

INTRODUCCIÓN

Los eventos del 24 de abril de 1965 tomaron por sorpresa a los principales actores de la vida social y política dominicana, incluyendo a los mismos organizadores del golpe. Pero a medida que se perfilaban las intenciones del grupo militar que organizó el golpe contra Donald Reid Cabral, los distintos grupos políticos y los representantes de las instituciones comenzaron a tomar posiciones en favor o en contra del grupo rebelde. Cuando la radio tomada por los rebeldes dio a conocer que el objetivo del golpe no era reemplazar a Reid Cabral por una junta militar, sino el retorno de Juan Bosch como presidente constitucional, y el restablecimiento de la Constitución de 1963, las ideologías existentes desde el golpe de 1963 aceleraron ahora la toma de posiciones frente a un nuevo contragolpe. Cuando finalmente la participación del pueblo en favor de los militares constitucionalistas comenzó a indicar que el golpe militar se había convertido en revolución popular, las posiciones ideológicas cristalizaron en forma más o menos definitiva en favor o en contra del evento revolucionario.

La percepción de que los eventos del 24 de abril pudieran llevar a una revolución social polarizó y dividió rápidamente a la sociedad dominicana. Pero esa polarización y división no se dio en términos de demarcaciones tradicionales, sino en términos de nuevos delineamientos ideológicos que habían influido en las organizaciones e instituciones desde la muerte de Trujillo. Esas divisiones afectaron al establecimiento militar, a los partidos políticos, a los medios intelectuales, a la prensa y a la misma Iglesia. En este ensayo, me propongo analizar la reacción de la Iglesia frente al conato revolucionario de 1965 y la forma como el evento revolucionario impactó al vida institucional de la Iglesia en los años subsiguientes en República Dominicana.

I. DESDE TRUJILLO HASTA EL TRIUNVIRATO: FUNCIÓN LEGITIMIZADORA DE LA IGLESIA EN REPÚBLICA DOMINICANA

La historia de la Iglesia en República Dominicana está lejos de ser gloriosa. Durante 30 años, la Iglesia oficialmente apoyó, legitimizó y se sometió a los dictámenes de Trujillo, de quien recibió prebendas y beneficios (Jiménez Grullón, 1968; Alemán, 1970; Ferrán, 1984). Sólo al final de la dictadura la Iglesia se atrevió a poner cierta presión sobre Trujillo para contener los crecientes atropellos contra miembros de la clase media que ahora se oponía al dictador (Wiarda, 1965). Después de la caída de Trujillo, la Iglesia apoyó a los grupos de clase media que ejercieron el poder en el Consejo de Estado. En las elecciones de 1962, participó abiertamente en contra del PRD encabezado por Juan Bosch. Con cartas pastorales de los obispos, prédicas desde los púlpitos, alocuciones radicales, artículos en los periódicos, manifestaciones populares religiosas y otros medios, la Iglesia trató de influir en el pueblo contra el peligro del comunismo (Wipfler, 1980). Juan Bosch fue presentado ya como comunista, filo-comunista, o marxista-leninista (Alemán, 1970). Siguiendo el modelo estadounidense de los debates televisados entre Kennedy y Nixon, se organizó en Santo Domingo un debate televisado pocos días antes de las elecciones de 1962. Los contrincantes en el debate fueron Juan Bosch y un jesuita español, Laútico García, quien había acusado a Bosch de ser marxista-leninista. Pocos días después del debate, Bosch obtuvo una victoria aplastante en las primeras elecciones libres del país. La Iglesia entonces proclamó neutralidad y abstención en la política. Con todo, continuaron los ataques en forma velada y la oposición a Juan Bosch y la nueva constitución elaborada por el nuevo congreso (Bosch, 1965; Wipfler, 1980, Wiarda, 1965).

La nueva constitución de 1963, lejos de ser un documento radical, representaba una postura liberal de clase media que reflejaba bastante la constitución cubana de 1940. La nueva constitución aceptaba el matrimonio civil y el divorcio, lo cual contradecía las normas del Concordato firmado en 1954 entre Pío XII y Trujillo (Wipfler, 1980; Bosch, 1965). La constitución, además, no mencionaba la existencia del Concordato, lo cual representaba una amenaza para muchos de los privilegiados de la Iglesia, entre otros, la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, las capellanías militares y los salarios a sacerdotes y maestros católicos en parroquias y escuelas de la frontera con Haití. Durante los pocos meses del gobierno de Bosch, la Iglesia evitó el enfrentamiento abierto con el gobierno, pero realizó una labor sistemática de deslegitimización del sistema. Con este objeto, se utilizaron dos instrumentos poderosos: El primero fue una campaña desde los púlpitos y en los medios de comunicación para destacar el peligro comunista que representaba el nuevo gobierno (Bosch, 1965). El segundo fue el uso de grupos de presión y de organizaciones católicas como fuerzas civiles de base que se pronunciaban en

defensa de los derechos de la Iglesia y en oposición a las políticas y reformas sociales iniciadas por el gobierno. El primer instrumento, es decir la propaganda contra el comunismo, utilizó una serie de recursos a disposición de la Iglesia, como fueron las homilías dominicales, las directrices dadas a los campesinos por Radio Santa María y la doctrina impartida en retiros religiosos y cursillos (Wiarda, 1965). Los cursillos de cristiandad eran sesiones intensivas de adoctrinamiento organizadas por sacerdotes españoles que representaban el ala tradicional más conservadora de la Iglesia. Los cursillos se daban a grupos escogidos de obreros, militares, comerciantes, estudiantes y amas de casa de clase media los cuales formaban subsiguientemente como hermandades o cofradías semisecretas que se comprometían a luchar por la causa de Dios y contra el comunismo. El segundo instrumento usado contra el gobierno de Bosch fueron los grupos de presión organizados por la Iglesia. Aquí se puede mencionar la labor realizada por sacerdotes y laicos de clase media en grupos tanto de clase media como de clase trabajadora y campesina. Entre los primeros, basta enumerar la creciente influencia de la Iglesia en el naciente Partido Social Cristiano (PRSC), entre los grupos universitarios católicos como el BRUC y la JEC. Entre los segundos, se puede citar la influencia de la Iglesia en la organización de los sindicatos cristianos, como la CASC, la JOC y sobre las ligas campesinas, especialmente la FEDELAC. De más está decir que la Iglesia ejercía gran influencia entre grupos selectos de militares, estudiantes, profesionales y obreros organizados en forma de "retiros" y ejercicios espirituales dados principalmente por los jesuitas en la Casa Manresa. Hay que anotar qué elementos eclesiásticos estaban detrás de las demostraciones de masas organizadas contra Bosch entre el 4 de agosto y el 15 de septiembre de 1963 con el nombre de "Manifestaciones de Reafirmación Cristiana" que culminaron finalmente en la huelga de comerciantes de Santo Domingo para protestar contra la infiltración comunista en el gobierno la semana anterior al golpe.

Usando estos medios de presión y propaganda, la Iglesia logró paulatinamente deslegitimar y finalmente desestabilizar al gobierno democrático de Bosch. Cuando el 25 de septiembre de 1963 un grupo de militares, encabezados por el coronel cursillista y archicristiano Elías Wessin y Wessin, derrocó al presidente Bosch, la Iglesia no necesitó salir a la arena política, pues ejercía su influencia a través de sus organizaciones civiles. Una vez ejercida su labor desestabilizadora, la Iglesia podía declararse "neutral" en el terreno político. Con todo, la mayoría de los observadores de la política dominicana, desde Juan Bosch hasta John Bartlow Martín, han coincidido en aceptar como un hecho la complicidad de la Iglesia en el golpe militar que depuso a Bosch (Bosch, 1965; Martín, 1966).

Durante el gobierno del llamado Triunvirato, la Iglesia pareció retirarse de la actividad política y reanudó su interés en la formación de élites dirigentes y en la creación de organizaciones de base, principalmente entre los campesinos y entre los obreros urbanos. Los Cursillos de Cris-

tiandad fueron usados como medios de adoctrinamiento anticomunista. La nueva Universidad Católica Madre y Maestra (UCMM) recibió ayuda de la Fundación Ford y del gobierno de Donald Reid como una alternativa al peligro comunista que parecía concentrarse en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, último reducto de la libre expresión. El gobierno del Triunvirato usó la política del anticomunismo para suprimir a los partidos de izquierda y para reprimir toda actividad de carácter marxista e izquierdizante. El PSD, MPD y el 14 de junio fueron perseguidos como representantes de ideologías comunistas. Era un hecho de todos conocido que el triunviro Donald Reid Cabral usaba regularmente como consejeros a sacerdotes jesuitas del Seminario Santo Tomás y de la Casa Social. Estos sacerdotes, a su vez, recibían una serie de beneficios económicos del gobierno para llevar adelante sus labores apostólicas entre los obreros y campesinos del país.

La alianza entre el gobierno corrupto y represivo de Donald Reid con la Iglesia católica se manifestó plenamente en 1964 durante la celebración en Santo Domingo del Congreso Mundial de Mariología. El Vaticano eligió a Santo Domingo como sede para dicho congreso al cual asistieron teólogos y prelados de todo el mundo. Al final del Congreso, para agasajar a los huéspedes, Donald Reid organizó un suntuoso banquete en el palacio presidencial. Las cámaras de televisión mostraron a todo el pueblo cómo los representantes máximos de la Iglesia eran agasajados por el gobierno. Un mes más tarde estallaría en Santo Domingo la revolución de abril que llevaría a las masas populares a apoderarse del palacio con la intención de establecer un gobierno que respondiera a las necesidades del pueblo. Para entonces, tanto Donald Reid y sus ministros como los dignatarios eclesiásticos habían huido del palacio y buscado refugio entre amigos o en conventos religiosos.

II. LA IGLESIA, INSTITUCIÓN DIVIDIDA EN 1965

Anteriormente indiqué que las posiciones tomadas por las distintas clases, grupos y organizaciones políticas y civiles no se atuvieron necesariamente a las demarcaciones ideológicas tradicionales que habían regido la conducta de sus miembros en el pasado. También indiqué que las nuevas posiciones ideológicas cristalizaron y se definieron en forma definitiva cuando se observó que la participación popular había transformado el golpe de estado en una revolución. Es oportuno preguntar aquí cómo se definió la posición de la Iglesia. Quien haya leído los párrafos anteriores podría concluir razonablemente que la Iglesia se aferró a su postura tradicional de rechazo a Bosch y al comunismo. En realidad, la respuesta es bastante más compleja y para entenderla se necesita un análisis más detallado, tanto de los hechos como de las personas que intervinieron en los hechos y de las coyunturas históricas que colocaron a los actores en situaciones estructurales que ellos no habían anticipado.

En primer lugar, hay que explicar que al enfrentarse con el fenómeno revolucionario, la Iglesia, como muchas otras instituciones, se vio dividida (Alemán, 1970; Figueredo, 1971). No hubo en la Iglesia, como anteriormente, una postura ideológica monolítica. Hubo un fraccionamiento en la institución que derivó por lo menos en tres sectores claramente identificables. El primer sector comprendía al grupo más conservador de sacerdotes, obispos y religiosos quienes se opusieron abiertamente a la revolución y la calificaron de comunista desde un principio. El segundo grupo incluía, probablemente, un segmento bastante considerable del clero y de los obispos que no veían en la revolución más que una lucha entre políticos y militares por alcanzar el poder. Este segundo grupo no creía que la revolución era comunista, pero tampoco creía que los rebeldes podrían alcanzar sus objetivos por la fuerza. Este grupo se declaró "imparcial" en la contienda y decidió abstenerse de apoyar a alguno de los dos grupos combatientes. El tercer grupo estuvo integrado por el nuncio apostólico y por un número reducido de sacerdotes jóvenes, quienes se pusieron abiertamente del lado de las fuerzas revolucionarias. Fue precisamente la participación de este tercer grupo de sacerdotes al lado de las fuerzas constitucionalistas la que nos permite asegurar hoy día que en 1965 hubo un cambio radical dentro de la institución eclesiástica dominicana y que podría ser considerado como legítimo y auténtico precursor de otros cambios de postura tomados subsiguientemente por la Iglesia latinoamericana en las décadas de 1970 y 1980 (Figueredo, 1971; Gutiérrez, 1973).

Para poder analizar el comportamiento de los miembros de este tercer grupo durante la revolución, será conveniente dar a conocer algunas características demográficas del clero dominicano durante 1965. Hay que empezar por señalar que un sector mayoritario de los sacerdotes y religiosos que trabajaban en el país no eran dominicanos sino extranjeros (*Estudios Sociales, II*, 4, 1969). La mayoría de estos sacerdotes extranjeros eran españoles, seguidos por un grupo importante de cubanos. Había también algunos sacerdotes estadounidenses y canadienses. Es importante anotar que antes de la revolución ya existían dentro de la Iglesia marcadas diferencias en las posiciones ideológicas tomadas por diversos miembros del clero. Algunas de estas diferencias eran de tipo nacionalista, otras de orden generacional y otras se relacionaban con el tipo de formación intelectual recibida por los sacerdotes y religiosos. Mientras que en 1965 casi todos los obispos eran de origen dominicano, la estructura de las órdenes religiosas era todavía dominada primordialmente por los españoles. Dentro de la orden jesuita había una clara diferencia entre los españoles y los cubanos. Los españoles en general representaban una línea de pensamiento conservadora y tradicional, abiertamente franquista, claramente preconiliar (Vaticano II) y anticomunista (Wiarda, 1965). Muchos de estos sacerdotes habían participado en la guerra civil española con las fuerzas falangistas. Algunos de estos sacerdotes habían sido misioneros en la China de Chiang Kai-shek y habían sido expulsados de China en 1949-

1950 por los comunistas chinos. Al salir de China, esos sacerdotes jesuitas españoles fueron asignados para trabajos en Cuba o en República Dominicana. En 1960, muchos de los jesuitas españoles se opusieron abiertamente al gobierno revolucionario de Cuba y fueron expulsados del país después de Playa Girón.

La mayoría de estos religiosos cubanos y españoles salidos de Cuba fueron asignados a trabajar en República Dominicana entre 1961 y 1964. No es, pues, sorprendente que después de haber vivido en España durante la guerra civil y después de haber sido expulsados de China en 1950 y de Cuba en 1961 muchos de estos sacerdotes hubieran internalizado formas de pensar profundamente opuestas al fenómeno revolucionario y abiertamente anticomunistas.

No sería correcto atribuir esa ideología preconiliar y antirrevolucionaria a todos ni sólo a los sacerdotes españoles residentes en el país. Muchos de los sacerdotes cubanos y dominicanos entrenados en España o por los españoles habían adoptado posiciones ideológicas similares. Por otra parte, varios sacerdotes españoles jóvenes se pusieron del lado constitucionalista y disintieron abiertamente de la postura tradicional. Por eso, es menester introducir aquí la segunda dimensión indicada anteriormente, es decir, el factor generacional. Se puede decir que en 1965 había en la Iglesia dominicana dos generaciones eclesíásticas, los tradicionales y los modernos. Prefiero usar esta terminología en lugar de los términos "clero viejo" y "clero joven" porque la denominación "tradicional-moderna" implica dimensiones que van más allá de la edad biológica. Aunque el grupo que llamo "tradicional" estaba compuesto mayoritariamente por sacerdotes y religiosos de más de 45 años de edad, fue un hecho real que miembros jóvenes del clero adoptaron las directrices del grupo tradicional. Lo mismo se podría decir del grupo que llamo "moderno", en el cual podrían incluirse algunas personas de mayor edad pero de ideas liberales.

Es importante analizar algunas de las características del grupo llamado "moderno", pues son sus miembros quienes introducen una postura *nueva y disidente* dentro de la Iglesia dominicana. En general, los miembros de este grupo eran sacerdotes y religiosos jóvenes (edad promedio unos 32 años), muchos de ellos extranjeros (españoles y cubanos) sin ataduras a las dictaduras de Trujillo, Franco o Batista. Lo que parece ser aún más importante: estos sacerdotes y religiosos representaban una nueva corriente intelectual religiosa dentro de la Iglesia. La mayoría de ellos habían estudiado en prestigiosas universidades católicas y seculares de Europa, Estados Unidos y Canadá. Mientras los sacerdotes del grupo llamado "tradicional" habían sido entrenados dentro de los marcos restringidos de la filosofía y teología escolásticas, los sacerdotes del grupo "moderno" habían sido expuestos en Europa y Norteamérica a las nuevas corrientes del pensamiento cristiano desde Maritain y Marcel a Karl Rahner, Barth, De Lubac, Bultmann y Congar. Mientras el grupo "tradicional" había sido expuesto a las lecturas de Kant, Hegel, Donoso Cortés

y Ortega y Gasset, el grupo “moderno” había leído a Marx, Aranguren, José Martí y Juan Bosch. Más aún, varios de los miembros del grupo “moderno” habían hecho estudios de posgrado en universidades seculares europeas y americanas en disciplinas como antropología, economía, ciencias políticas y sociología. Es más, algunos de los sacerdotes de la generación nueva, imitando a los “sacerdotes obreros” de Francia en la década de 1950, habían participado en trabajos manuales de construcción y minería en España y en Cuba, con la intención de conocer más de cerca tanto el trabajo manual como a los obreros. En resumen, se puede afirmar que los sacerdotes de la nueva generación, aunque en minoría, representaban una línea de pensamiento liberal y progresista que reflejaba las nuevas tendencias dentro de la Iglesia delineadas por el Concilio Vaticano I y por la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963). Al comenzar la revolución de abril, estos hombres *no eran* ni marxistas ni radicales ni siquiera revolucionarios. Ellos *sólo tenían* una visión más amplia de la misión de la Iglesia en el mundo, ellos habían aceptado una función de “compromiso” con los pobres y abogaban por llevar a cabo en la práctica la justicia social predicada en las declaraciones del Vaticano II. Aunque sus ideas disentían profundamente de las ideas conservadoras del grupo tradicional, estaban enmarcadas dentro de lineamientos teóricos de la teología cristiana y de las directrices de la doctrina social de la Iglesia. Es decir, esas ideas, aunque avanzadas, representaban sólo un movimiento reformista liberal, si se las compara con doctrinas y teorías desarrolladas después. En otras palabras, los sacerdotes y religiosos que participaron en la revolución de abril se unieron al proceso revolucionario con ideas reformistas liberales. Pero a medida que participaron y se identificaron con el proceso revolucionario, fueron radicalizados por el mismo proceso. Este cambio cualitativo en el esquema ideológico no se efectuó sólo entre los sacerdotes y religiosos, sino que afectó también a otros grupos e individuos que participaron en el proceso, incluyendo a miembros de las fuerzas armadas, de partidos políticos y de asociaciones de obreros y estudiantes.

III. PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN LA REVOLUCIÓN

Desde el comienzo de la lucha armada, el 24 de abril, hasta la firma del Acto Institucional, en septiembre de 1965, el sector de la Iglesia dominicana que he llamado “moderno” desempeñó una función legitimizadora de presencia y cometido en la zona constitucionalista. En los días que precedieron a la invasión de Estados Unidos, cuando la lucha entre el pueblo y las fuerzas del general Wessin fue más intensa, los sacerdotes del grupo “moderno” se unieron al pueblo y ejercieron sus funciones religiosas entre los cientos de heridos en los hospitales del sector norte de la ciudad. Ya en esos momentos, la ayuda prestada por los sacerdotes no se

limitó exclusivamente a la función religiosa, sino que se extendió también a otras labores administrativas y paraprofesionales de emergencia. Los sacerdotes ayudaron a transportar heridos, a organizar a los jóvenes de los Curpos de Paz, a reclutar enfermeras y médicos y a buscar medicinas y alimentos necesarios para abastecer a los hospitales. Cuando, el 27 de abril, las fuerzas militares atacaron al pueblo con tanques y aviones y los buques de la marina dominicana cañonearon la ciudad, los sacerdotes del grupo moderno se solidarizaron con el pueblo y se quedaron en la ciudad, mientras que los sacerdotes del grupo tradicional la abandonaron y buscaron refugio en sectores más seguros, que por ser de la clase media corrían menos riesgos de ser atacados. Cuando, después de la invasión estadounidense, la ciudad de Santo Domingo quedó dividida y se entabló una campaña ominosa en los medios de comunicación, en la cual se acusó de comunista a las fuerzas de Caamaño en control del centro colonial de la ciudad, las Iglesias y conventos del sector colonial fueron abandonados por los sacerdotes y religiosos del grupo tradicional. Al terminar la llamada "operación limpieza" en los barrios al norte de la ciudad (Szulc, 1965), cuando se esperaba que de un momento a otro comenzara la batalla final contra los comandos de la zona colonial, los sacerdotes del grupo "moderno" atravesaron el cerco estadounidense y se apoderaron de las Iglesias y conventos abandonados por los "tradicionales". Así, se abrieron de nuevo al pueblo las puertas de las Iglesias de San Miguel, Santa Bárbara, la Merced, el convento de los dominicos y el convento de San Lázaro (Moreno, 1975).

La presencia de los sacerdotes y religiosos en la zona rebelde tuvo una función religiosa de testimonio, una función social de justicia y una función política de legitimización de la causa revolucionaria. La función religiosa se manifestó en los ritos y servicios religiosos prestados tanto al pueblo como a los combatientes del grupo constitucionalista. La labor pastoral de los sacerdotes tenía un sentido religioso especial en momentos de amenaza real a la vida y de gran incertidumbre social y psicológica. El trabajo social de los sacerdotes en la zona rebelde fue una manifestación de la prioridad dada por los sacerdotes "modernos" al concepto de justicia social sobre el concepto tradicional de "caridad" con el prójimo. Para ellos, la caridad cristiana no tenía sentido si no estaba edificada sobre el concepto de justicia. Los trabajos de servicio social, como el distribuir alimentos al pueblo, organizar centros de salud, crear centros de derechos humanos y otras obras semejantes organizadas por los sacerdotes durante el cerco de Ciudad Nueva, no fueron realizadas como "obras de caridad" con el pueblo, sino fueron implementadas como parte de un programa de justicia social, al cual la Iglesia se había comprometido en el Concilio Vaticano II. Se traía alimento a la zona rebelde y se reparaba a *todo el que tenía hambre* sin investigar sus creencias religiosas o políticas. Se prestaban servicios médicos a los heridos o enfermos, muchos de los cuales bajaban de los "barrios altos" a buscar esos servicios en la

zona rebelde. Se investigaban las violaciones de derechos humanos, ya hubieran sido perpetradas por las fuerzas de un lado o del otro (Moreno, 1975).

Fue precisamente esa función de justicia social la que acreditó a los sacerdotes con los comandos y con el gobierno de Caamaño. Es conveniente hacer notar que los sacerdotes que operaban en Ciudad Nueva no "pidieron permiso" ni a los obispos ni al gobierno de Caamaño para establecerse en Ciudad Nueva. Ellos ocuparon las Iglesias y se establecieron con el pueblo. Fue por medio de sus obras de servicio social con el pueblo, como ellos se acreditaron tanto con la jerarquía como con el gobierno constitucional. Una vez establecidas estas credenciales, ellos fueron apoyados por la jerarquía, como el nuncio apostólico Mgr. Clarizio, el arzobispo Mgr. Beras, los superiores religiosos, y por el gobierno de Caamaño.

Las dos funciones ya descritas podrían llamarse *manifiestas* en el esquema mertoniano. Usando ese mismo esquema se puede decir que los sacerdotes de la nueva generación desempeñaron una función *latente* con su presencia en la zona constitucional. Esa función fue la de "legitimar" desde el punto de vista cristiano-eclesiástico el proceso revolucionario (Aleján, 1970). Los enemigos, tanto internos como externos, de la revolución, desde L. B. Johnson y Thomas Mann, hasta los generales Wessin e Imbert Barreras, habían acusado a la revolución de ser comunista. El grupo tradicional dentro de la Iglesia, encabezado por españoles y cubanos exiliados abandonó el sector de Ciudad Nueva y acusó a los rebeldes de ser comunistas. La credibilidad que inspiraban los líderes del movimiento era muy limitada, pues la gran mayoría de ellos era casi desconocida en la vida política del país. El hecho de que un grupo de oficiales jóvenes de las fuerzas armadas bajo las órdenes de Caamaño mantenía el liderato político y militar le daba cierta respetabilidad al movimiento. Pero, en otra parte, era también un hecho que los diversos grupos y partidos de orientación marxista, después de haber sido sorprendidos por la revolución, se aprestaron diligentemente a apoyar el proceso revolucionario (Cuello y Conde, 1965). La ayuda de esos grupos a la revolución, aunque altamente valiosa tanto en cuanto al desarrollo ideológico del movimiento como por su participación en la lucha armada, fue utilizada, sin embargo, por los enemigos del proceso, para acusarlo de marxista-leninista (Draper, 1965). Fue en ese momento histórico cuando la participación de sacerdotes y miembros de organizaciones civiles católicas (como fueron sectores del PRSC, del BRUC y de la CASC) desempeña una función de legitimación cristiana respecto al proceso revolucionario. Si bien era evidente que los marxistas estaban participando en la revolución, también se hizo patente que la Iglesia estaba presente por medio de los sacerdotes y laicos comprometidos. Ante las organizaciones internacionales presentes en el país, ante la prensa internacional y en general ante la opinión pública internacional las acusaciones de comunismo lanzadas contra el movimiento revolucionario fueron perdiendo credibilidad. Una nueva ima-

gen cuasi pluralista de movimiento comenzó a perfilarse, lo cual obligó al gobierno de Estados Unidos a cambiar sus estrategias y a reconocer eventualmente la legitimidad de las demandas constitucionalistas.

La función legitimadora de la Iglesia joven hacia el proceso revolucionario se ejerció en varios niveles. Antes indiqué en qué forma la Iglesia contribuyó a esa legitimación ante las organizaciones internacionales y la opinión pública en general. Hay que destacar el papel extraordinario desempeñado por Emanuele Clarizio, nuncio apostólico del Papa en sus negociaciones por la paz y en su posición de intermediario entre los bandos combatientes. Con todo el prestigio que le daba su posición diplomática y de delegado del Papa, Emanuele Clarizio se convirtió en defensor de la justicia y de los derechos humanos. Durante la lucha armada fue mediador incansable para conseguir el cese del fuego. Se movilizó incansablemente entrevistándose con representantes de ambos grupos. Apeló a organizaciones internacionales para evitar nuevos derramamientos de sangre y para que se reconocieran los legítimos reclamos de los constitucionalistas. Clarizio se convirtió también, dentro de la Iglesia, en el líder del grupo de sacerdotes y religiosos que se había unido a los constitucionalistas. Aunque el nuncio no vivía en Ciudad Nueva, visitaba periódicamente a los sacerdotes de ese sector (De Brouker, 1966).

La función legitimadora de la Iglesia no sólo se ejerció en el nivel internacional o de gobierno. Se ejerció también en el nivel del pueblo y de los comandos que defendían la ciudad. Cuando los sacerdotes visitaban los locales de los comandos, proveían refugio al pueblo en las Iglesias durante los ataques estadounidenses del 15 de junio, cuando asistían a los funerales de los muertos en batalla, tanto el pueblo como los comandos veían la presencia del sacerdote a esos actos como una legitimación de sus derechos a luchar por la revolución.

Fue precisamente la función legitimadora del grupo liberal, la que creó para sus miembros un nivel más alto de tensión y conflicto con los grupos conservadores dentro y fuera de la Iglesia. Se inició primero una campaña de descrédito contra el nuncio y los sacerdotes de Ciudad Nueva. Se les llamó "tontos útiles", "curas comunistas", y hasta se pintó la pared de la nunciatura con el título de "Embajada Comunista" (De Brouker, 1966). Más tarde se harían presiones para que los sacerdotes de Ciudad Nueva salieran del país o se les asignara a otros pueblos fuera de la capital. Finalmente, el mismo nuncio apostólico fue removido del país en 1967 (Figueredo, 1971).

IV. CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCIÓN MEDIATIZADA

La intervención de Estados Unidos en 1965 fue un plan calculado para mediatizar el proceso revolucionario en República Dominicana (Draper, 1965; Cuello y Conde, 1965). Durante el gobierno provisional de García

Godoy y después, durante el gobierno de Joaquín Balaguer, se ejecutó sistemáticamente un plan de desmantelamiento y desfase del proceso revolucionario con la ayuda y supervisión del gobierno estadounidense (Gutiérrez, 1972). Se usaron una serie de estrategias políticas, económicas y militares que produjeron el afianzamiento de Balaguer en el poder, corroborado con el apoyo de los militares y por el desarrollo de la nueva clase empresarial emergente. Los que fueran líderes del proceso revolucionario fueron neutralizados, cooptados o eliminados con el uso de diversas tácticas políticas, con incentivos económicos o con el uso abierto de la represión (Moreno, 1975).

Dentro de la Iglesia, se desarrolló entre 1965 y 1973 un proceso paralelo de desfase y desmantelamiento de los sectores progresistas que participaron en el proceso revolucionario. La jerarquía eclesiástica y religiosa neutralizó o eliminó a la mayoría de los sacerdotes y laicos que se proclamaron en favor del cambio revolucionario. Algunos de esos sacerdotes fueron enviados al extranjero, otros optaron por renunciar a sus funciones religiosas, otros fueron enviados a pueblos en el interior del país, mientras otros se dedicaron a una labor intensa de testimonio pastoral viviendo en los barrios más pobres de la ciudad capital (De Brouker, 1966).

Sin embargo, el proceso de cambio dentro de la Iglesia, iniciado con la revolución de abril, no terminó con la eliminación o neutralización de los líderes religiosos identificados con el proceso revolucionario. La división que se produjera en la Iglesia con la revolución de 1965 continuó por lo menos hasta principios de la década de 1970 (*Ahora*, 1970; Figueredo, 1971). Las estrategias y modalidades adoptadas por el sector progresista fueron distintas de las usadas en 1965, porque la situación política y religiosa era también distinta. Se introdujeron cambios importantes en el personal directivo de la jerarquía eclesiástica y se aceptaron algunas de las orientaciones ideológicas promulgadas en el Vaticano II y en la Conferencia de Medellín en 1968 (Alemán, 1970; Wipfler, 1980). Por lo menos en teoría, los nuevos documentos del episcopado dominicano se aprestaron a defender los derechos de los pobres, pusieron énfasis en la función social de la propiedad privada y abogaron por reformas en el sistema económico (*Estudios Sociales* 1, 1968).

En la práctica, con todo, la Iglesia mantuvo una postura, si no de abierta legitimización, por lo menos de tácita aceptación de las políticas represivas del gobierno de Balaguer. Fueron precisamente los grupos progresistas de sacerdotes y laicos cristianos que emergieron con la revolución de 1965 los que se opusieron al gobierno de Balaguer en 1970 e hicieron oír sus críticas contra la postura pasiva de la Iglesia oficial (Figueredo, 1971).

El periodo que sigue a la revolución de 1965 demostró que la división dentro de la Iglesia, iniciada en 1965 por unos pocos sacerdotes y laicos progresistas, se había extendido ahora a amplios sectores del clero y del laicado dominicano. Sectores importantes del clero, disintiendo con la pos-

tura oficial conveniente de la jerarquía, hicieron pública su condena de la política represiva del gobierno y abogaron por el respeto de los derechos humanos. Grupos de seminaristas, de estudiantes de instituciones católicas, de obreros y campesinos organizados por agencias católicas se pronunciaron en contra de la represión política de Balaguer y criticaron la postura insensible de la Iglesia ante la violación de los derechos humanos. Tal vez convenga señalar la presencia simbólica en este periodo de dos grupos de laicos cristianos que trataron de insertarse en la estructura religiosa y política del país. Uno de éstos fue el llamado Corecato que proclamaba a Camilo Torres como su guía político y religioso (Nacla, 1972). El otro fue el llamado de Cristianos Comprometidos, que tomó su orientación de la conferencia de Medellín y representaba un movimiento ecuménico de cristianos que se proclamaban en favor de la liberación del hombre y en contra de la opresión de clases y de la explotación del sistema capitalista. Los Cristianos Comprometidos querían liberar a la Iglesia de su posición legitimadora de un sistema explotador y deshumanizante.

En general, los grupos progresistas emergidos después de 1965 se oponían abiertamente al gobierno y a sus políticas represivas y sólo indirectamente criticaban a la Iglesia tradicional. El grupo que presentó un reto más profundo a la jerarquía eclesiástica fue el de los Cristianos Comprometidos. Varios de los líderes de este grupo habían participado en la revolución de abril. Ahora, a fines de la década, ellos encontraron apoyo en la Conferencia de Medellín (1968) y se convirtieron en los voceros de la nueva teología de la liberación ya emergente en otros países latinoamericanos. A principios de 1969, los Cristianos Comprometidos celebraron un encuentro en Santo Domingo, y en los documentos elaborados en él se hizo una crítica severa de la Iglesia, en la cual se sugería, entre otras cosas, que la Iglesia debía romper el Concordato firmado entre Trujillo y el Vaticano en 1954.¹ La reacción negativa de la jerarquía no se hizo esperar y vino, esta vez, de uno de los nuevos obispos, Mrg. Flores, quien calificó a la ideología del grupo de filatrópica y no teológica, y a los miembros del grupo como *no cristianos* (Wipfler, 1980).

Aunque respecto a los otros grupos disidentes la Iglesia no tomó medidas disciplinarias, parece ser claro que en ningún momento la jerarquía se identificó con estos grupos disidentes que criticaban la violencia organizada y los atropellos del gobierno. Tácitamente, la Iglesia legitimó el orden social y político establecido por Balaguer, quien se preció siempre de ser "buen católico" y de tener buenas relaciones con la Iglesia. Hubo una excepción seria que merece ser discutida con mayor detalle.

La deportación y el impedimento de entrada en el país a enemigos políticos fue un método de control policial utilizado frecuentemente por Trujillo (De Galíndez, 1962). Balaguer hizo amplio uso de este método

¹ Los Cristianos Comprometidos representan en República Dominicana un movimiento de "cristianos por la revolución" que se extendió por toda América Latina a fines de la década de 1960.

durante su gobierno para eliminar a muchos opositores, incluyendo a sacerdotes y obispos (*El Caribe*, 27 de abril de 1971). Durante 1969, se registraron varios incidentes en que religiosos y sacerdotes de origen extranjero, aunque nacionalizados como dominicanos, se vieron impedidos de entrar o de regresar al país. Por fin, en el verano de 1969, el gobierno prohibió la entrada en el país a dos sacerdotes extranjeros, Varona y Figueredo, quienes habían salido por unos días a Puerto Rico. Ambos sacerdotes habían residido en el país por varios años. Este incidente provocó la más seria confrontación entre la Iglesia y el gobierno de Balaguer. El gobierno resistió por más de un mes las presiones y demandas de la Iglesia. Los seguidores de Varona y Figueredo organizaron reuniones, protestaron en la prensa, tomaron iglesias e interpelaron a la jerarquía para que defendiera a los sacerdotes. Intervino el nuncio, se invocó el Concordato, los obispos emitieron un comunicado y grupos de sacerdotes se pronunciaron en contra de la acción del gobierno contra la Iglesia. Balaguer, por su parte, criticó el Concordato de inoperante y el obispo Pepén amenazó a Balaguer con una posible excomunión. Pocos días después, Balaguer se retractó y permitió el regreso de los dos sacerdotes.

Este incidente ha sido analizado como un momento cumbre de la Iglesia dominicana, pues no sólo defendió los derechos de dos sacerdotes, uno de los cuales era líder del movimiento progresista, sino que además obtuvo un triunfo contra el gobierno en la reafirmación de sus propios derechos frente al poder temporal (Figueredo, 1971; Wipfler, 1980). Un análisis desapasionado de los hechos podría indicar, con todo, que el triunfo de la Iglesia no se debe interpretar como triunfo de las fuerzas progresistas dentro de la Iglesia. El hecho de que uno de los sacerdotes en cuestión fuera del grupo progresista no significa que la Iglesia apoyara oficialmente las ideas del sacerdote deportado. En realidad, dos años más tarde las ideas de ese sacerdote serían públicamente condenadas por el arzobispo de Santo Domingo como extranjerizantes, antijerárquicas y antidominicanas (*El Caribe*, 15 de marzo de 1971). Después de este incidente en 1971, hay indicios de que hubo un arreglo entre el gobierno y la jerarquía para no permitir el regreso de Figueredo al país. La próxima vez que Figueredo salió del país en viaje de negocios, no se le permitió entrar de nuevo a pesar de varios intentos por regresar.²

La reacción del nuncio, de los obispos y de los 59 sacerdotes de Santo Domingo que protestaron contra la orden de Balaguer debe ser interpretada como un mecanismo de autodefensa de la Iglesia para mantener sus privilegios. En la carta de los sacerdotes contra el gobierno se observa que como "la mayoría de los sacerdotes que trabajan en el país eran extranjeros", ese tipo de impedimento se podría usar contra cada uno de ellos en el futuro. No es que la Iglesia de repente se convirtiera en la de-

² Información obtenida en conversación telefónica con el P. Figueredo, el 3 de marzo de 1984.

fensora de los derechos humanos. La Iglesia defendía los derechos y privilegios *proprios*, no los de la ciudadanía o los de otras instituciones como la universidad, el sindicato o la asociación política. Habría que separar, aquí, la protesta personal de muchos sacerdotes y de grupos y asociaciones laicas, de la reacción oficial de la jerarquía. La primera era una protesta genuina contra la deportación de los dos sacerdotes. La segunda fue un mecanismo de autodefensa clerical y no se la puede interpretar como un paso positivo de la jerarquía por separarse del gobierno de Balaguer y mucho menos para deslegitimarlo. En los años siguientes a este hecho, la Iglesia continuaría aferrada a sus privilegios tradicionales y seguiría recibiendo beneficios financieros del gobierno, aunque para ello tuviera que mantener una postura de insensibilidad y silencio aun cuando el gobierno estuviera implementando una política brutal de violencia y represión contra grupos políticos disidentes (Figueredo, 1971).

Es preciso apuntar que las divisiones dentro de la Iglesia no ocurrieron solamente entre representantes del clero y en los grupos de élites dirigentes. Las divisiones y escisiones dentro de la Iglesia se dieron también a nivel de pueblo, esto es, entre los obreros, los estudiantes, los campesinos y aún entre los estudiantes de los liceos. Hubo campesinos católicos que fueron encarcelados y aún asesinados por participar en la toma de tierras. Hubo estudiantes y obreros de organizaciones católicas que fueron perseguidos por la policía y asesinados por "la banda" (*El Caribe*, 4-29-71).

Dos series de hechos ocurridos casi paralelamente a principios de 1971 podrían ser analizados como representativos de estas divisiones y protestas que ocurrían dentro de la Iglesia.³ Me refiero a las huelgas y protestas ocurridas casi simultáneamente en el mes de marzo de 1971 en la Universidad Católica de Santiago (UCMM) y en el Instituto Politécnico Loyola en San Cristóbal. Conviene aclarar que éstas son las dos instituciones más importantes de enseñanza técnica y universitaria dirigidas por la Iglesia en el país. El Instituto Loyola fue fundado por Trujillo en 1952 y entregado a los sacerdotes jesuitas, quienes lo han administrado hasta el presente con fondos del gobierno. La UCMM fue fundada en 1962 con contribuciones de empresarios y terratenientes de Santiago y con fondos de la Fundación Ford (Wipfler, 1980). Durante su existencia, las dos instituciones se desarrollaron bajo la disciplina unitaria y doctrinal de los eclesiásticos dirigentes. Dichos dirigentes se preciaban de que mientras la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), debido a las luchas políticas y al activismo de los estudiantes y profesores en el ambiente político, era objeto continuo de huelgas, allanamientos oficiales y luchas entre facciones estudiantiles, las instituciones católicas eran reducidos académicos inmunes a las luchas políticas y sociales (Gutiérrez Félix,

³ Sobre los hechos ocurridos en la UCMM y en el Instituto Loyola, véanse los relatos casi diarios en *El Caribe*, desde el 15 de marzo hasta el 29 de abril de 1971.

1966). Los eventos de marzo de 1971 manifestaron que no era posible mantener por más tiempo tal unidad doctrinal. En ambos centros, grupos importantes del estudiantado, apoyados por sectores de profesores, se rebelaron contra la disciplina rígida y la doctrina jerárquica de los administradores. Los estudiantes y profesores organizaron huelgas, tomaron edificios, paralizaron las actividades docentes y presentaron sus demandas a los administradores. La reacción inicial de la Iglesia ante este nuevo tipo de protesta fue la de despedir a profesores y cancelar a los estudiantes implicados. En ambos casos intervendría la policía en apoyo de la Iglesia aunque ésta negó haber solicitado la ayuda policial. Por lo menos en el caso del Politécnico, un español, profesor de ingeniería y asociado con la protesta estudiantil fue arrestado por la policía y deportado al extranjero sin haberse incautado causa o establecido juicio legal.

En ambas instituciones, después de un mes de protestas y confrontaciones, los administradores eclesiásticos aceptaron algunas de las reformas exigidas por los estudiantes y profesores.⁴ Es importante anotar aquí que las demandas de los estudiantes eran en sí muy moderadas y estaban relacionadas con el derecho de asociación, la libre organización dentro de la universidad y la participación en el gobierno de la institución. En otras palabras, los estudiantes y profesores católicos en República Dominicana exigían los derechos que habían sido reconocidos en la mayoría de las universidades latinoamericanas desde 1918. Conviene anotar que para principios de la década de 1970 le era ya imposible a la Iglesia mantener una unidad disciplinaria y doctrinal en instituciones que en el pasado habían mantenido totalmente dominadas. Para confirmar esta idea basta añadir que fue precisamente durante las huelgas en las instituciones mencionadas cuando un grupo de seminaristas del Seminario Santo Tomás —último enclave del poder eclesiástico— le dirigió una carta pública a Balaguer protestando contra la violencia de los derechos humanos y disintiendo con el presidente por identificar en su discurso al cristianismo como enemigo del comunismo (*El Caribe*, 24 de marzo de 1971).

V. CONCLUSIÓN

Los hechos presentados anteriormente parecen confirmar la hipótesis que mantiene que las protestas, demandas y oposición por parte de sectores del clero, tanto al gobierno como a la jerarquía de organizaciones religiosas y de grupos cristianos eran indicios de que las ideas y posición ideológica de los grupos progresistas de 1965 habían hecho un impacto en importantes sectores del clero y del laicado de la Iglesia dominicana.

⁴ Dos profesores que se pronunciaron en favor de las demandas de los estudiantes, el profesor Hilario en la UCMM y el profesor Rodes Comalá en el Politécnico, fueron prontamente disciplinados y uno de ellos deportado del país por la policía (*El Caribe*, 3-25-71 y 4-24-71).

Los grupos progresistas, con sus acciones en 1965, habían abierto una nueva etapa para la Iglesia dominicana. Ellos demostraron que después del Vaticano II, la Iglesia no tenía que ser monolítica en su ideología ni jerárquica en todas sus acciones. Esto significaba una especie de pluralismo doctrinal dentro de la Iglesia. Para muchos miembros del clero y del laicado se creó la posibilidad de pronunciarse públicamente y de obrar de acuerdo con su propia conciencia y a las directrices del Vaticano II, aunque la jerarquía local optase por abstenerse de actuar o actuase en contra.

No es la intención de este ensayo presentar los cambios ideológicos y doctrinales ocurridos dentro de la Iglesia dominicana en la década de 1970 como el resultado exclusivo de los eventos de 1965. No cabe duda de que muchos otros eventos ocurridos en América Latina, entre ellos la muerte de Camilo Torres en 1966, la Conferencia de Medellín en 1968 y la nueva teología de la liberación proclamada por Gustavo Gutiérrez en 1970, habían hecho un impacto en el pensar de los sectores más jóvenes y progresistas dentro de la Iglesia. Estos eventos, y otros muchos ocurridos en América Latina al fin de la década de 1960, vinieron a confirmar la posición ideológica del grupo progresista. Camilo Torres se había proclamado en rebelión contra su jerarquía en junio de 1965 cuando los progresistas en Santo Domingo apoyaban la causa de los constitucionalistas. La Conferencia de Medellín y la nueva teología de la liberación confirmaban, en un nivel teórico, las ideas y acciones de los sacerdotes que en 1965 se pusieron del lado del pueblo y se enfrentaron a las fuerzas del establecimiento militar y se opusieron a la invasión estadounidense. No sería aventurado afirmar que aunque en 1965 no se conocía el término "teología de la liberación", los sacerdotes y laicos cristianos que participaron en la revolución de 1965 estaban creando con sus acciones y practicando junto al pueblo los postulados más esenciales propuestos más tarde por la teología de la liberación (Gutiérrez, 1973).

Este ensayo sugiere dos conclusiones. La primera es que la Iglesia dominicana ya no es la estructura monolítica y conservadora que fuera hasta 1965. La revolución de abril impactó y dividió a la Iglesia de la misma forma que produjo divisiones y conflictos en las instituciones militares, políticas y económicas. Esas divisiones, que se manifestaron agudamente en 1965 y al comienzo de la década de 1970, continúan latentes dentro de la institución eclesial y podrían aflorar de nuevo con crecido vigor y amplia aceptación en momentos de crisis social. La segunda conclusión se refiere al potencial revolucionario de la Iglesia como institución, que no debe ser ignorado por el estudioso o el practicante de la praxis revolucionaria. Ésa fue la credencial establecida por el grupo progresista de 1965 en Santo Domingo y no debe confundirse con acomodados oportunistas que se pueden dar dentro de la estructura eclesial. Los sacerdotes y civiles que participaron en la revolución de 1965, al igual que Camilo Torres en Colombia, Hélder Cámara en el Brasil, García Elorrio en Argentina, los Melville en Guatemala y Zaffaroni en el Uruguay (Gheer-

brant, 1970) demostraron que los cristianos, tantos civiles como sacerdotes, pueden participar por derecho propio en el proceso revolucionario, manteniendo al mismo tiempo su identidad cristiana. Si esto es así, teorías y conceptos usados por la sociología liberal y marxista (Jiménez Grullón, 1968) para analizar la función de la religión y de las estructuras religiosas en el cambio social, y especialmente en el proceso revolucionario, deben ser revisadas y reformuladas a la luz de estos hechos (Sanders, 1969). Cuando se escriba en el futuro o se analice la historia de la Iglesia en República Dominicana habrá que hablar, por necesidad, de una Iglesia jerárquica y conservadora, legitimizadora del *statu quo*, pero habrá que hablar también de esa otra "Iglesia del pueblo y de los campesinos" que ya existe en los barrios pobres y en poblados campesinos y que ya está presente entre los trabajadores y estudiantes del país.⁵ Ésa es la Iglesia que los teólogos de la liberación llaman Iglesia liberada y subversiva (Gutiérrez y Shaull, 1977).

BIBLIOGRAFÍA

- Ahora*: (1967), "Empeora conflicto entre Iglesia y Estado", núm. 296, julio, pp. 6-7.
- Ahora*: (1970), "¿Se divide la Iglesia?", núm. 330, marzo, pp. 5-6.
- Alemán, José L.: (1970), "La Organización Social del Proceso Económico Dominicano y sus Implicaciones para la Iglesia Católica", en *Estudios Sociales*, III, julio-agosto, pp. 158-181.
- Bosch, Juan: (1965), *Crisis de la Democracia de América en República Dominicana*, México, Centro de Estudios y Documentación Social.
- Cuello, J. L., N. Isa Conde: (1965), "Revolutionary Struggle in the Dominican Republic and its Lessons", en *World Marxist Review*, núm. 8, diciembre, pp. 71-81.
- De Brouker, José: (1966), "La verdad desnuda tras la polémica actuación del nuncio Clarizio", en *Ahora*, núm. 132, mayo, pp. 12-18.
- De Galíndez, Jesús: (1962), *La era de Trujillo*, Buenos Aires, Editorial Americana.
- Dewart, Leslie: (1965), *Cristianismo y revolución*, Barcelona, Editorial Herder.
- Draper, Theodore: (1965), "The Dominican Crisis: A Case Study in American Policy", en *Commentary*, núm. 40, diciembre, pp. 33-68.
- Drekonja, Gerhard: (1971), "Religion and Social Change in Latin America", en *Latin American Research Review*, vol. VI, núm. 1, pp. 53-72.

⁵ Por más de 15 años el P. Marrero ha vivido junto con varios sacerdotes en Guachupita, uno de los barrios más pobres de Santo Domingo. Marrero fue uno de los líderes del grupo "progresista" de 1965.

- Ferrán, Fernando: (1984), "Cultura política y religiosa contemporánea", en *Estudios Sociales*, núm. 58, octubre-diciembre, pp. 57-74.
- Figueredo, Sergio: (1971), "El nuncio y la Iglesia dominicana", en *Ahora*, núm. 383, marzo, pp. 9-13.
- Gerassi, John: (1971), *Revolutionary Priest: The Complete Writings and Messages of Camilo Torres*, Nueva York, Random House.
- Gheerbrant, A.: (1970), *La Iglesia rebelde en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Gutiérrez, Félix E.: (1966), "El caso universitario no ha terminado", en *Ahora*, núm. 132, mayo, p. 65.
- Gutiérrez, Carlos M.: (1972), *The Dominican Republic: Rebellion and Repression*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Gutiérrez, Gustavo: (1973), *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Mariknoll, N. Y., Orbis Books.
- Gutiérrez, G. y R. Shaull: (1977), *Liberation and Change: Freedom and Salvation: A Political Problem*, Atlanta, John Knox Press.
- Jiménez Grullón, J. I.: (1968), "La nueva postura del clero católico: Sus raíces", en *Ahora*, núm. 226, marzo.
- Martin, John B.: (1966), *Overtaken by Events*, Garden City, Doubleday.
- Mensajes del Santo Padre Paulo VI a los dominicanos, abril 1965-abril 1966, Centro Nacional de Información Católica, San Juan, P. R., Talleres Gráficos, 1966.
- Moreno, José A.: (1973), *El pueblo en armas: Revolución en Santo Domingo*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Moreno, José A.: (1975), "Intervention and Economic Penetration: The Case of the Dominican Republic", en *Summation*, vol. 5, núm. 1-2, primavera, pp. 65-85.
- Sanders, Thomas G.: (1969), "The Church in Latin America", en *Foreign Affairs*, 48, núm. 2, pp. 285-299.
- Szulg, Tad: (1965), *Dominican Diary*, Nueva York, Delacorte Press.
- Vallier, Iván: (1967), "Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism", en S. M. Lipset y A. Solari (eds.), *Elites in Latin America*, Nueva York, Oxford University Press.
- Wipfler, William: (1980), *Poder, influencia e importancia: la Iglesia como factor socio-político en República Dominicana*, Santo Domingo, Ediciones Cebaes.
- Wiarda, Howard J.: (1965), "The Changing Political Orientation of the Catholic Church in the Dominican Republic", en *A Journal of Church and State*, vol. VII, núm. 1, pp. 238-254.