

Juntas y reburujadas: las iglesias evangélicas y el poder en la República Dominicana

*Natanael Disla **

Resumen

Este artículo busca tejer una mirada a la dinámica histórica, contextual y transversal del ejercicio del poder en las iglesias evangélicas en la República Dominicana. Y cómo el poder eclesiástico permea la corporeidad de las individualidades, la espiritualidad, la liturgia, los espacios de las personas, las relaciones institucionales, la política y la sociedad. Muestra también un panorama de las pugnas de poder entre la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. Se presentan casos históricos y reales que ayudan a comprender el uso del poder en los espacios eclesiales.

Palabras clave: República Dominicana, iglesias evangélicas, poder eclesiástico

Abstract

This article tries to take a glimpse through the historic, contextual and mainstreaming dynamics of power used inside evangelical churches in the Dominican Republic. And how ecclesiastic power permeates the corporeity of individuals, spirituality, liturgy, personal spaces, institutional relations, politics and society. Aims to weave through the conflicts of power between the Catholic Church and evangelical churches. True-life and historic cases are presented in order to fully understand the use of power inside churches.

Keywords: Dominican Republic, evangelical churches, ecclesiastic power

* Licenciado en Administración de Empresas por la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña y estudiante de la Licenciatura en Ciencias Teológicas en el Seminario Bautista de República Dominicana. Es miembro del núcleo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en esa nación.

*Por ai vienen los aleluya
Se quieren llevar tu congo
Tú tienes que defenderlo
Como tu comida*

Luis Días

I. Una mirada histórica al poder en las iglesias evangélicas ¹

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica renueva su liturgia y denomina a los evangélicos «hermanos separados» ², distanciándose de calificar a las iglesias de estos como «sectas». Las canciones que se cantaban en los grupos carismáticos católicos llevaban acordes y formas muy similares a los de la *Nueva Canción* ³. Sin embargo, estos grupos carismáticos no lograban la empatía total con las masas. En muchas ocasiones, el sacerdote era visto como un extraño, o bien alguien que importaba todo un sistema para implantarlo en la comunidad, dejando a las masas desasociadas de una conexión vital entre lo social y lo religioso. Es la necesidad de figuras patriarcales y oriundas de las comunidades, el elemento que vienen a llenar los grupos e iglesias pentecostales. Pastores que venían de las mismas entrañas del pueblo, y que en muchas ocasiones trabajaban de día y predicaban de noche, se llegaron a ganar la confianza y el

¹ En este artículo se utiliza el término *iglesias evangélicas* para incluir, dentro del espacio protestante en la República Dominicana, a la generalidad de las iglesias protestantes, tanto aquellas tradicionalmente conservadoras, que trazan su origen histórico desde el *Gran Despertar* de la primera mitad del siglo XVIII, con todas sus ramificaciones y usualmente denominadas «evangélicas», como aquellas tradicionalmente liberales, usualmente denominadas «históricas». El término *evangelicalismo* se utiliza para denotar una determinada corriente de pensamiento eclesial que surgió desde el Gran Despertar, reavivándose y adquiriendo nuevos bríos a mediados del siglo XX como respuesta al liberalismo socio-religioso.

² Cf. *Unitatis redintegratio*, Decreto conciliar del Concilio Vaticano II, 1964.

³ La *Nueva Canción* es un movimiento estilístico musical que en el Caribe comenzó en los años 60, impulsado por los artistas cubanos de la Nueva Trova surgida a raíz de la revolución cubana de 1959, y por movimientos similares surgidos en toda América Latina, a raíz de las convulsiones socio-políticas de la época. Fue un tipo de canción dirigida a la denuncia social y la protesta, donde los temas de la libertad y la miseria de los pueblos eran recurrentes. Los principales exponentes de la Nueva Canción en la República Dominicana, que tuvo su aparición luego de la guerra de abril de 1965, fueron Expresión Joven (Ramón Leonardo y otros), Convite (que incluyó a Luis Días), Nueva Forma (Víctor Víctor, Sonia Silvestre, Claudio Cohén), Lodo (César Namnún) y Lucuam (Manuel Jiménez). Para un tratamiento socio-histórico de la influencia de la música en la sociedad dominicana, puede consultarse *La pasión danzaria: música y baile en el Caribe a través del merengue y la bachata*, por Darío Tejeda (Santo Domingo: Academia de Ciencias de República Dominicana, 2002).

liderazgo de las comunidades, muchas veces teniendo un discurso más «palpable» y «alejado del Imperio» que sus contrapartes católicos.

Señala el sociólogo de la religión suizo-francés Jean Pierre Bastian:

La cultura religiosa y política de los pentecostalismos y de los ‘protestantismos’ latinoamericanos actuales es autoritaria y vertical. [...] Este mesianismo, típico de las grandes sociedades pentecostales, reaparece en todos los escalones de la jerarquía religiosa pentecostal, comenzando desde el nivel de la congregación local, donde el pastor, además de propietario del templo y del terreno en el cual consolidó su empresa religiosa iniciada a menudo en la calle, es asimismo amo absoluto (Bastian 1994: 294).

A inicios del siglo XX, en la República Dominicana se daba un fenómeno muy peculiar. Liborio Mateo, un humilde agricultor de Palma Sola —un paraje de San Juan de la Maguana, al suroeste del país—, aseguraba «haber recibido una revelación de Dios» luego de haber desaparecido por dos años habiéndoselo dado por muerto. Liborio conformó todo un movimiento político-religioso campesino. Abogaba por el «rescate de los valores morales perdidos» —la República Dominicana había sido intervenida por Estados Unidos en 1916—, exorcizaba a las personas que venían a él para ser curadas, y se le atribuían poderes mágicos, entre otros signos. Luego de su asesinato ocurrido en 1922, el culto alrededor de su persona creció. Después de la caída de la dictadura de Rafael Trujillo (1930-61), el *Liborismo* —como se le denominó al movimiento— resurgió con más fuerza, concitando la atención de la Iglesia Católica y del Gobierno. El gobierno de entonces vio en el Liborismo un movimiento que podía llevar a la instauración del comunismo y convertir a la Cordillera Central del país en otra Sierra Maestra. Por lo que se urdió un cruento ataque militar contra los campesinos y campesinas, que desembocó en la denominada *Matanza de Palma Sola*, el 28 de diciembre de 1962, en donde murieron cientos de personas. Ya en esos años el Liborismo se daba a conocer por toda la geografía dominicana. La figura y legado de Liborio Mateo se circunscriben en la historia religiosa e influyen los imaginarios de la religión popular en la República Dominicana.

Asimismo, resalta la figura de Elupina Cordero (1892-1939), quien durante buena parte de la primera mitad del siglo XX, tuvo una gran influencia religiosa de tipo mesiánico

en el poblado de Sabana de la Mar y el este del país. Mucha gente acudía a su botica ⁴ a ser curada de diversas enfermedades. Al día de hoy, Elupina Cordero es venerada en su ciudad natal como una santa.

Resalta también el liderazgo de Juanita García Peraza (Mita) y Teófilo Vargas Seín (Aarón), fundadora y «heredero», respectivamente, de la Congregación Mita, en Puerto Rico, cuyo carisma ha movido a miles de feligreses en casi diez países, incluyendo la República Dominicana.

Todas estas formas de liderazgo mesiánico rural influyeron a muchas comunidades pentecostales, a pesar del recelo y oposición de estas hacia todo lo católico y ritualista. Pastores en algunos casos iletrados, y que en ocasiones se valían de otros para leer los pasajes bíblicos mientras predicaban, fueron los líderes de sus comunidades religiosas. Allí imperaba una actitud de menosprecio hacia el conocimiento, porque «la mucha letra mata». Esto era relevante a los ojos de las poblaciones rurales y migrantes que no comprendían muchos términos y liturgias complicadas, pero sí endosaban sermones con frases y palabras comunes, ritos cuyos fenómenos visibles eran la glosolalia, el exorcismo y los movimientos corporales extáticos.

Al mismo tiempo que se apelaba a la cultura popular rescatando la música y los imaginarios religiosos del pueblo, se condenaba estos elementos estableciendo una dicotomía entre lo sagrado y lo secular, bajo un esquema contracultural que a grandes rasgos creaba todo un mercado de consumo paralelo.

Las manifestaciones visibles de la glosolalia y demás ritos relacionados, ayudaban a cohesionar emocional y socialmente a la feligresía, que veía en estos una «señal de la presencia de Dios», que ayudaba a desconectarse de la situación social y política de opresión (Bueno 2008: 8).

En algunas culturas pentecostales se despreciaban las artes, la literatura, los aniversarios, etc., en busca de «separarse del mundo» y esperar pasivamente «la segunda venida del Señor». En muchas de estas sociedades el *locus theologicus* ha sido

⁴ Una *botica* es una especie de consultorio médico improvisado, que en la primera mitad del siglo XX y buena parte de la segunda, tenía presencia en los campos dominicanos. Eran establecidas por médicos del pueblo o por personas de buena fe.

por mucho tiempo el templo físico. En él discurre el clímax de la experiencia pentecostal a plenitud.

En estas sociedades se incluían las canciones folklóricas anglosajonas que traían consigo los misioneros, en lugar de componerse letras con música autóctona, porque se reputaba de «paganos» esos ritmos y acordes. Esto llevó poco a poco a un desprecio por el arte y música autóctonas, en aras de abrazar lo importado («complejo de Guacanagarix»). Sin embargo, debe reconocerse que en la República Dominicana, por ejemplo, en muchas comunidades pentecostales de raigambre rural, el *merengue típico*⁵ tuvo y ha tenido fuerte presencia de corte intimista en su liturgia. Esto así, porque desde muchas iglesias se condenaba la formación de grupos profesionales de merengue que tocaran *fuera* de sus iglesias, no así el caso de los grupos que solamente actuaban al interior de las iglesias como parte de la liturgia.

Mientras en los años 60 a 70 del siglo XX América Latina vivía la efervescencia política de las revoluciones (Cuba, 1959; la insurrección popular en la República Dominicana de 1965; Chile, 1973; y más tarde la Revolución Sandinista en Nicaragua, en 1979), ocurrían grandes cambios en el espectro religioso del continente. Por un lado, la Teología de la Liberación presente en la Iglesia Católica y en algunos influyentes círculos protestantes históricos, proponía, a través de las Comunidades Eclesiales de Base, un quiebre del poder de la autoridad jerárquica, revirtiéndola a las comunidades como sujetas de su propio destino; y por otro, como ya hemos mencionado, el gran auge de los pentecostalismos en las iglesias evangélicas, que proponían el imaginario de pureza, escapismo fatalista y una esperanza de ultratumba. El poder residía en el pastor varón carismático, en muchas ocasiones con características mesiánicas, así entendidas por la feligresía, y en el sacerdote que en la mayoría de ocasiones no provenía de la comunidad (Silva Gotay 1989: 49).

⁵ El *merengue típico*, también conocido como *perico ripiao* o *merengue cibaëño*, es una derivación del merengue que tuvo su origen en el Cibao —como es denominada la región norte de la República Dominicana— y su primer gran auge en la década de los 30 del siglo XX. Se caracteriza por tener un ritmo más rápido que el merengue tradicional, y por incluir el acordeón.

Década de los 70: los pentecostales pasan al altar

A inicios de la década de los 70, el escenario religioso evangélico dominicano era dominado por las iglesias históricas —Episcopal Dominicana y Evangélica Dominicana⁶— y por la Iglesia Evangélica Metodista Libre. Estos grupos tuvieron cierta influencia social con la fundación de colegios y diversos centros educativos, así como destacada participación de feligreses de estas iglesias en iniciativas intelectuales y de salud⁷.

Señala el periodista dominicano Bienvenido Álvarez Vega que

[e]stas dos iglesias [Episcopal Dominicana y Evangélica Dominicana] se movían y desarrollaban su ministerio evangélico en planos radicalmente diferentes a los de las congregaciones y denominaciones pentecostales. Estos veían a los primeros como «mundanos», cristianos «fríos» que vivían ocupándose de asuntos políticos de esta tierra mientras descuidaban la predicación del evangelio y la salvación de las almas, tareas que consideraban la verdadera misión de la iglesia. Eran dos concepciones diferentes de la misión de la iglesia cristiana y eran, también, dos visiones acerca de las relaciones entre los creyentes y la sociedad. En el fondo, dos teologías y dos maneras de sentirse creyentes en el mundo (Álvarez Vega 2003: 4).

Ya desde finales de la década de los 60, algunas iglesias evangélicas desincentivaron la incursión de los jóvenes en las universidades⁸. Esto llevó a que se desarrollaran personas pasivas e indiferentes a los cambios en la sociedad, una falta de participación en la toma de decisiones en las distintas esferas sociales y políticas, así como una

⁶ La Iglesia Evangélica Dominicana fue fundada en 1922, y surgió de un proyecto mancomunado de tres misiones norteamericanas — Metodista, Presbiteriana y Hermanos Unidos— .

⁷ Como por ejemplo, de la Iglesia Evangélica Dominicana, los esposos Barney y Carol Morgan, fundadores el primero del antiguo Hospital Internacional y la segunda de un prestigioso colegio privado que actualmente lleva su nombre; Julio Postigo, reconocido librero e ideólogo de la Feria del Libro de Santo Domingo. Asimismo, la Iglesia Evangélica Dominicana fundó el Colegio Evangélico Central en 1958. De la Iglesia Evangélica Metodista Libre, Israel Brito Bruno fue fundador de cuatro colegios en Santo Domingo y la región norte del país. La Iglesia Metodista fundó el Instituto Evangélico, en Santiago de los Caballeros, en 1927.

⁸ Un ejemplo de esto puede verse en un fragmento de “Mi testimonio”, una canción universitaria evangélica dominicana, compuesta por José Dunker en 1974, cuando reza: *Luego al pasar los años / Me fui a la universidad / Me enseñaron mucha ciencia / Me pusieron a dudar / Sin embargo yo en la Biblia / Encontré más claridad.*

actitud acrítica hacia la participación e involucramiento de la feligresía en iniciativas de justicia social (huelga social). Había un sobre énfasis del «carácter cristiano» por sobre la preparación académica. Es bajo este contexto que a partir de los 70 cobran auge los pentecostalismos en la República Dominicana.

La teóloga y filósofa católica dominicana Rita Ceballos muestra el talante intimista que caracteriza la experiencia pentecostal fundamentalista, cuando señala que

[e]n las últimas décadas, la experiencia religiosa cristiana en América Latina se ha visto marcada por el auge del movimiento pentecostal fundamentalista, marcado por una experiencia religiosa (espiritualismos) centrada en la experiencia individual y subjetiva (Ceballos 2008: 69).

El *apoderamiento*, como señala Ceballos (2008: 74), ha sido por mucho tiempo el paradigma imperante en cuanto al poder en muchas de las iglesias evangélicas. *Apoderar* se opone a *empoderar*. Apoderar se refiere a un uso centralizador y excluyente del poder, en donde el carisma es lo que brinda el acceso al poder. Este poder se caracteriza por lo meteórico de su ascenso y por su hegemónica centralización a través de la persona que posee la mayor jerarquía y autoridad, representando un caldo de cultivo para mayores desigualdades y «engavetamiento de los sueños y utopías».

Los nuevos movimientos religiosos evangélicos surgen de una reacción fundamentalista a las tendencias críticas de la tradición, mediante mecanismos de afirmación de la pureza, la interpretación tradicional y la seguridad doctrinal, todo imbuido en un liderazgo carismático avasallador, una teodicea de la felicidad y una *cielificación* experiencial de la tierra (Mansilla Agüero 2006: 12).

El regreso de la utopía religiosa como respuesta a la concreción histórica de la modernidad

Marcos Villamán, teólogo y sociólogo dominicano, refiriéndose a lo que llama el *retorno de lo sagrado* para explicar el fracaso de la modernidad en historizar sus propias promesas, señala que

la secularización de las promesas religiosas realizada por la modernidad, afirmando una salvación en la historia concretizada por la potencia humana de la razón, la ciencia, la tecnología y la mediación política, parece haber dado paso, en esta modernidad tardía, a una vuelta de lo religioso en razón de la incapacidad de la modernidad de hacerse cargo de sus promesas concretándolas históricamente ⁹. Es pues la desconfianza provocada a raíz de los desencantos que tienen a su base los desengaños históricos lo que se ha producido en las colectividades occidentales y ha propiciado esta búsqueda que encuentra en el retorno de lo sagrado una de sus respuestas posibles (Villamán 2002: 536).

Las iglesias crearon espacios de identidad grupal y *convivencialidad* desde los individuos, cuyas identidades no eran tomadas en cuenta en otros espacios como el laboral, el comunitario y el social (Villamán 2002: 536). La cohesión emocional que no había podido lograr la modernidad en sus proyectos históricos, fue un elemento vital para que las comunidades pentecostales tuvieran un repentino auge. En la República Dominicana, el desgaste social producido por las tensiones resultantes de la *Era de Trujillo*, el derrocamiento del presidente Juan Bosch en 1963 y la guerra de abril de 1965, ayudó a que muchas comunidades se volcaran en masa hacia las iglesias pentecostales, que ofrecían un sentido y cohesión de vida a través de liderazgos que a pesar de ser unipersonales, animaban a la feligresía a descubrir sus «dones y talentos» para el «Reino de Dios».

«Exclusión de los excluidos por los excluidos»

En los nuevos movimientos religiosos se da lo que el sociólogo español Manuel Castells llama la «exclusión de los excluidos por los excluidos» (Villamán 2002: 539), típico de estos grupos, que propugnan por nuevos imaginarios religiosos e identitarios desde la marginalidad. Desde estos imaginarios surge una protesta velada a reputar el logro último de la vida como «salvación eterna», contrapuesta con el éxito y prosperidad económica de los *excluidos* (tenidos como *impíos* de los que hay que alejarse). Es bajo estas premisas que surgen los grupos e iglesias neopentecostales, enclavados mayormente en las clases medias altas urbanas. Aquí el poder continúa atado a una

⁹ Para un tratamiento teórico sobre las implicancias dicotómicas resultantes de la modernidad tardía en las sociedades occidentales, cf. MYERS, Bryant L. 2005. *Caminar con los pobres: manual teórico-práctico de desarrollo transformador*. 2da. ed. Buenos Aires: Kairós, p. 5 ss.

figura carismática con un personalismo hegemónico de multitarea. La *salvación del alma* de los excluidos es entonces la misión inclusiva de estos grupos; el *modus operandi* de su teología.

Presencia social y política de las iglesias evangélicas

A mediados de los 80 y específicamente a principios de los 90, con la llegada de los neopentecostalismos ocurren varios elementos que posibilitaron un cambio importante en la presencia de las iglesias evangélicas en el espectro socio-político del país. Por un lado, los programas de televisión *Vino Nuevo*, dirigido por el pastor Sonny Caro, y *Tú puedes*, dirigido por los pastores Jorge Plourde, Rafael Montalvo e Israel Brito, mostraban una nueva cara en el evangelicalismo en la República Dominicana, que mostraba el acostumbrado discurso ideológico pentecostal, pero alejado del legalismo externo y de los improperios contra la Iglesia Católica, presentando una forma fresca de abordar la fe cristiana desde el pentecostalismo. Se recuperaba lo experiencial infundiendo un nuevo matiz que permitía que la cotidianidad fuera parte integral de la fe. En 1981 se funda la Iglesia de la Cristianización Nacional que con su proyecto *Por una nación decente* supuso la infusión de la preocupación social en las iglesias evangélicas conservadoras. Fueron fundadas varias organizaciones evangélicas, tales como la Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO), en 1983; la Confederación Dominicana de Unidad Evangélica (CODUE), en 1992; y el Consejo Nacional de Iglesias (CNI), entre otras. Posteriormente las cartas pastorales de estas organizaciones empezaron a reflejar su preocupación por las cuestiones sociales. Varios laicos y ministros fueron nombrados en posiciones gubernamentales importantes (Álvarez Vega 2003: 10).

Las conversiones de figuras públicas al evangelicalismo solidifica aún más la presencia de los evangélicos en el espectro social dominicano, tal y como documenta Álvarez Vega (2003: 11). Varios artistas y figuras de la industria del espectáculo abrazaron la fe evangélica, lo que ayudó a dar cohesión social y presencia pública a estas iglesias¹⁰. La llegada y formación de diversas organizaciones de fe coadyuvó al despertar de la

¹⁰ Como por ejemplo, Freddy Beras Goico, productor de televisión; Juan Luis Guerra, cantante y compositor; Jossie Esteban, merengero; Euri Cabral, escritor y productor radial y televisivo; Ramón Orlando, compositor y merengero, entre otros.

conciencia social en muchas iglesias evangélicas en el plano de la agricultura, la asistencia social, el acceso al agua potable y la alfabetización, entre otras áreas ¹¹.

En años más recientes, encuestas han demostrado que las iglesias evangélicas se han convertido en una de las instituciones más confiables en el país ¹².

Neopentecostalismos y teología de la prosperidad

Los neopentecostalismos empiezan a surgir a inicios de los 90, con lo que se ha denominado como *teología de la prosperidad*. En este tema ha habido pugnas de poder entre iglesias neopentecostales, por un lado, e iglesias evangélicas tradicionales, independientes e históricas, por otro ¹³.

En la República Dominicana, el artista plástico y pastor Aquiles Azar Billini es uno de los más conocidos exponentes de la *teología de la prosperidad*. Su arte refleja los postulados de esta forma de ver el mundo religioso, una teología del dominio cósmico de lo espiritual sobre lo material, en donde la cotidianidad es parte del aquelarre sacralizado de la lucha interior por mantener domados los demonios de la conciencia, bajo rituales catárticos que invocan al fuego en lenguas que hablan nuevos lenguajes y cuerpos que danzan nuevos danzares.

¹¹ Podemos nombrar entre estas organizaciones a Floresta, Servicio Social de Iglesias Dominicanas, Aguas de Unidad (Healing Waters Internacional), Visión Mundial, Alfalit Dominicana, Reto a la Juventud (Teen Challenge), Hábitat para la Humanidad, Compassion International, entre otras.

¹² Los informes *Cultura política de la democracia en República Dominicana* de Barómetro de las Américas en los años 2004, 2006 y 2008, muestran que las iglesias evangélicas se sitúan generalmente en un quinto lugar en cuanto al nivel de confianza de la población en las instituciones políticas y sociales del país.

¹³ Por ejemplo, en la *Declaración Final* del Congreso Teológico del 80º Aniversario del Congreso Evangélico Hispanoamericano de La Habana (2009), se señala que «[h]ay movimientos religiosos que se imponen desde los centros del poder imperial, exportando unos modelos de dominación religiosa, opresivos y manipuladores. Se presentan con un brillo seductor y son ídolos que pretenden suplantar al verdadero Dios. Reflejo de ellos son la Teología de la Prosperidad, la Teología de la Guerra Espiritual, las redes apostólicas con sus jerarquizaciones y autoritarismos, que confunden la concepción del ministerio, promoviendo esquemas y conductas para el enriquecimiento económico, los privilegios y la distorsión del verdadero sentido del poder evangélico como servicio en el reinado de Dios» (ECUPRES). A pesar de su fecha posterior, esta declaración refleja en buena manera las pugnas y controversias que desde su aparición han suscitado las prácticas cúllicas de estas iglesias.

Esta teología dominionista tiene su raigambre de espiritualidad en la escalera carismática de los dones pentecostales, los patriarcalismos contemporáneos y el denominado «ministerio quíntuple»¹⁴.

Las y los individuos son aquí sujetos de su propio destino *lineal*, marcado por una gran seguridad eufórica desde la experiencia cúllica de lo sobrenatural, que pretende impregnar la vida cotidiana estableciendo el suicidio de lo *terrenal*, y trayendo a rastos la *mea culpa* cíclica del pecado terapéuticamente recordado, bajo una experiencia penitenciaria de la *libertad de ser esclavos* de la mano que da de comer.

El pastor varón pasa a ser «terrateniente del cielo», conductor mayúsculo de la orquesta homilética que teatraliza el clímax del sermón *prosperizado*.

Articulación mística-social en los pentecostalismos tradicionales

Marcos Villamán (1993: 74) señala tres aspectos en los que los pentecostalismos proponen respuestas funcionales:

1. Un universo simbólico sólido y avalado por la *revelación divina*. La crisis como manifestación-signo de los últimos tiempos.
2. Ocurre un soporte afectivo cohesionado por pequeños grupos de vida comunitaria —P. ej. células, grupos de estudio bíblico o discipulado— y por el imaginario de *agentes de misión*, como partes del *proyecto fundado en Dios mismo*.
3. Se da una construcción de identidades basadas en nuevas moralidades debido a la «pérdida de valores en el *mundo*».

¹⁴ Dentro de algunas iglesias neopentecostales se entiende por «ministerio quíntuple» aquel don especial concedido a quienes tienen la llamada divina de ser apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros a la vez.

Es por ello que la privatización de la fe produce una politización de la praxis cristiana circunscrita al ámbito individual, abandonando por su parte la beligerancia social (Villamán 1993: 77).

La mística de talante intimista unida a la *huelga social*, han dado como resultado comunidades articuladas en torno a una espiritualidad atemporalizada, dolorista y terapéutica, que busca su sentido de pertenencia en unidad de pensamiento, paradigmas rígidos y delineación de lo cósmico por sobre el *aquí y ahora*.

II. Poder eclesiástico en la corporeidad de las personas

Habiendo analizado históricamente el uso del poder en las iglesias evangélicas en la República Dominicana, pasaremos ahora a estudiar brevemente cómo el poder eclesiástico permea en diversas áreas de los individuos y la sociedad.

Pues bien, el endurecimiento doctrinal y el fanatismo ciego llevaron a que la fe evangélica tuviera matices de subcultura. En ocasiones se exigía que el aspecto físico de la feligresía debiera reflejar lo «despojada» de las «ataduras» y del «mundo» (corporeidad cooptada).

Bajo este esquema subyace en consecuencia una ideología dominante que lleva consigo una sola forma de ser varón o mujer, victimizándoles y deshumanizándoles, invisibilizando de esta manera las muchas maneras de ser hombre o mujer (masculinidad y feminidad asignadas). Esta ideología es enmarcada en una cosmovisión bíblica-teológica patriarcalista, en la cual se utiliza la Biblia y palabras como «sujeción» y «obediencia» para abusar. Se usa un lenguaje «espiritual» fuera de contexto. El *poder sobre* y el *deber ser* son los paradigmas sociales imperantes.

La violencia simbólica que ralentiza o paraliza la capacidad de forjar nuevos emergentes, rigidizándose en su institucionalidad establecida, es resultante de esta ideología hegemónica. Los emergentes que surgen como críticas al sistema son deformados y cooptados para evitar una transformación cabal de la cosmovisión imperante.

Este poder se sirve de formas represivas, controladoras e invasivas para mantenerse a flote. Se utilizan mecanismos de vigilancia para sustentar el poder de dominio sobre los individuos.

Bajo este paradigma, las mujeres son tenidas como «provocadoras de la violencia», por ser tentadoras, seductoras y libertinas. Los varones son tenidos como inocentes a los que irresponsablemente se ha obligado a liberar la bestia interior que por naturaleza tienen (Madrigal 2007: 34).

Se localiza entonces el cuerpo como espacio privilegiado para las expresiones de pecado y maldición (Cardoso Pereira, citada por Gutiérrez Mairena 2007: 49). Se enfatiza en ocasiones la virginidad y el adulterio a costa de la dignidad de la mujer.

Este es un ejemplo de corporeidad vigilada en un boletín semanal de una iglesia evangélica en la República Dominicana:

Exhortación para todas las damas de nuestra congregación:

En la sociedad altamente sensual en la que vivimos, a veces no percibimos claramente hasta qué punto estamos permitiendo que la moda y la cultura nos influyeran y nos haga pasar por alto el llamado a la modestia y al recato. Quisiéramos llamar la atención de todas ustedes para que *evalúen su guardarropa*, especialmente la ropa que usan para venir al templo. [...] Recordemos que *la mujer debe ser prudente* en el vestir en todo tiempo.

A manera de ayuda, en lo sucesivo, por favor no tome a mal si alguna de nuestras diaconisas se acerca a usted si considera que su ropa está inapropiada. Así podrá ir haciendo los cambios de lugar a la hora de seleccionar su ropa para la iglesia ¹⁵.

Aún pervive en la mayoría de iglesias evangélicas la desigualdad de género, basada en discriminación de las mujeres a ocupar posiciones de pastorado, dirección y toma de decisiones, debido a una lectura fundamentalista y literalista de los textos bíblicos. Supone un movimiento sexista que solidifica los mecanismos de exclusión de las mujeres de los espacios decisivos en la vida de las iglesias (Gutiérrez Mairena 2007: 49).

¹⁵ Cursivas nuestras. Se aprecian aquí tres maneras de manipulación: la primera, el establecimiento de una dicotomía antitética *religión vs. cultura*; la segunda, control del espacio privado de las mujeres, cuando se les llama la atención para evaluar sus guardarropas (corporeidad cooptada); y tercera, sobre énfasis en la cualidad de prudencia y recato atada al vestir.

III. Poder eclesiástico en las espiritualidades

Existen en muchos casos objeciones al pleno disfrute de la libertad religiosa dentro de las iglesias. Se propugna por una sola y hegemónica espiritualidad, sin reparar en la gran riqueza de exploración espiritual que puede fluir en una misma comunidad de fe, cuando los y las fieles son animadas a descubrir su propia fe como lo deseen.

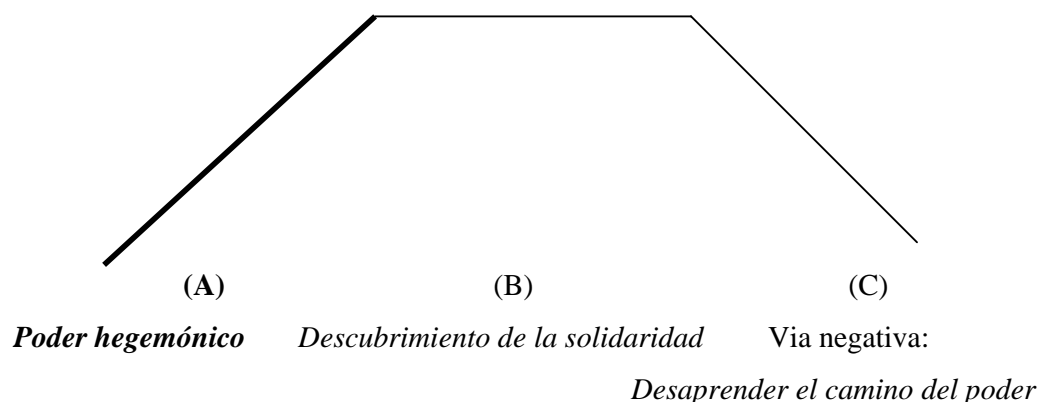
Históricamente, el «poder de la fe» ha sido el elemento catalizador en muchas espiritualidades evangélicas. El *aquí y ahora* expresado en la potencialidad última del ser a fines de cambiar su situación presente e inmediata por el uso de la palabra declarada, se puede apreciar mayormente en los sectores populares, mientras que los sectores medios buscan seguir la escalada social meritocrática dentro de los espacios eclesiales, bajo el paradigma de liderazgo hegemónico que estos brindan. En tanto que los sectores altos ven en este sistema una oportunidad para «dar de lo que Dios me ha dado», como parte de un asistencialismo hacia las mayorías, que no logra sacarlas de la opresión y el abandono (Mansilla Agüero 2006: 13).

El sociólogo chileno Miguel Ángel Mansilla Agüero (2006: 13) utiliza el término de «clínicas terapéuticas» para referirse a los templos en tanto remansos donde la feligresía va y descarga sus emociones producto del estrés y la tiranía de lo urgente; es «sanada interiormente» bajo un ambiente de seguridad colectiva. La iglesia resulta ser entonces una *comunidad emocional terapéutica*, en donde se aprecia más los sermones, charlas y programas orientados a la autoayuda.

La hegemonía en el poder en espacios como estos está presente de diversas maneras. Tiene su base en centrar el poder en una sola persona, o un grupo reducido de personas. El poder solidario resulta ser muy difuso. El «rendir cuentas» desde debajo de la pirámide organizacional hasta arriba, es el *modus vivendi* imperante. No se aceptan nuevas ideas desde los *liderados* y en muchas ocasiones, estos deben seguir lo que ya han trazado los líderes.

El sacerdote franciscano estadounidense Richard Rohr muestra esta dinámica con el siguiente diagrama:

*Esquema de desarrollo espiritual propio de las personas*¹⁶:



Parafraseando a Hugo Cáceres Guinet, la mayoría de las personas en las iglesias continúa hasta morir en la dirección de (A). «Es decir, adquirir, lograr, superar, aventajar y morir peleando por mantener lo arrebatado a otros machos igualmente deseosos de ascender en [...] la iglesia. Es la etapa de los discípulos de Jesús de Nazaret que compiten por los primeros lugares [...] y discuten entre ellos por ser el más importante» (Cáceres Guinet 2007: 17). Unida a las luchas, se presenta una sórdida sed por el poder, bajo un esquema dominionista y de despotismo ilustrado. En la mayoría de varones esto se muestra como una oportunidad de escalar en busca del poder, y en cuanto a las mujeres, de seguir subyugadas y cooptadas.

En (A), según se aprecia en el esquema, no hay ningún tipo de acercamiento fraternal o sororal. Los ministros y líderes varones se ven a ellos mismos como seres superiores que deben dictarles a sus súbditos, siempre protegiendo paternalmente a las mujeres, que son vistas como seres débiles a quienes no se les deja hablar más allá de los límites impuestos de subyugación al varón esposo o al varón ministro. De este modo, por medio de esa cooptación, las mujeres coadyuvan a su protector a escalar hacia el poder y la autoridad, quedando ellas con un rol pasivo de domésticas y dependientes.

¹⁶ Citado por Cáceres Guinet 2007: 17, 18.

La formación para la vida ministerial de estos varones consiste ideológicamente, en muchos casos, en entrenarles para que «ocupen el lugar de Dios». Anteponiéndose esto a una lógica del no-poder («¿acaso pensáis que yo ocupo el puesto de Dios?», Gn 50, 19).

IV. Poder eclesiástico en la liturgia

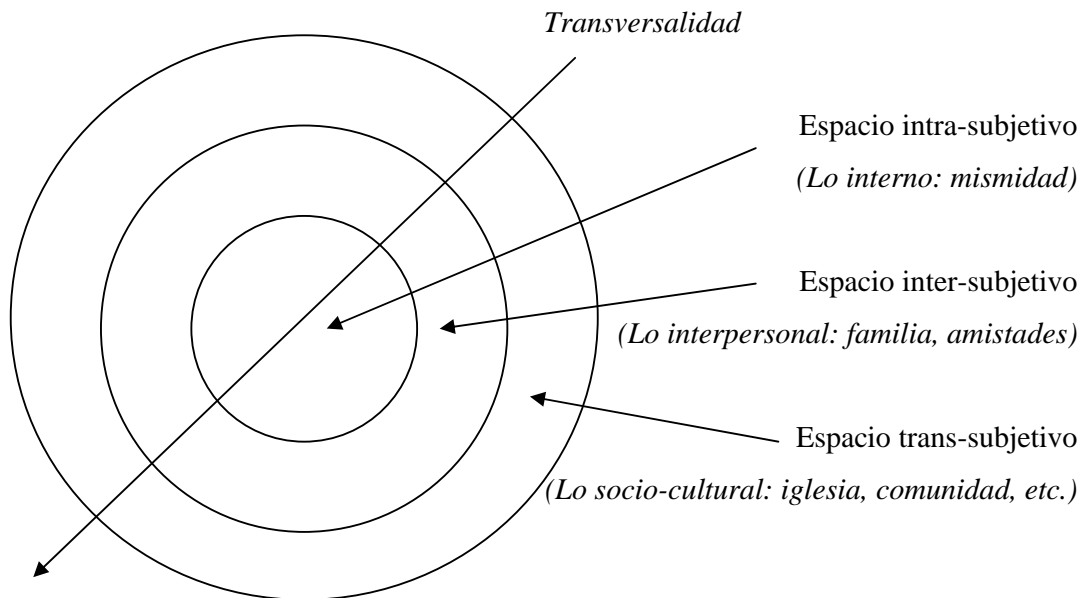
Los imaginarios del Dios-Terror (*Pahad*) y del Dios-Fuerte (*Abir*) son utilizados como instrumentos de dominación en la liturgia. Al encontrarnos con estos imaginarios desde una masculinidad hegemónica controladora del poder, en proceso de liberación, nos damos cuenta que estos deben ser desaprendidos para volver a construir imaginarios solidarios de una Divinidad hermana y cercana.

En muchas iglesias, se cantan canciones que fomentan el poder hegemónico. El Yo llega a ser atomizado negándose las utopías a través de la música, como bien señala Mansilla Agüero (2006: 7). Hay presente aquí una tecnologización y sensorialización de la liturgia, que ha dado una resignificación al cuerpo. Este ha pasado de ser *fuentes dolorista de pecado* a convertirse en receptáculo de la experiencia cúllica teatralizante. Al mismo tiempo, hay una clara aversión al carácter litúrgico de las canciones y a la tradición himnológica.

Este carácter performativo individualista de la liturgia viene dado bajo una marcada dicotomía *altar/atrio*. Desde el altar «baja la *shekinah*» hacia el atrio; desde esa cúspide es manifiesto el poder que supone la separación de quienes tienen la autoridad en el momento cúllico y quienes «reciben la unción». Llevando de esa manera el mensaje de quiénes tienen la hegemonía en sus cetros.

Estos mecanismos de poder están atados a su vez a dispositivos de control de ese poder, dispuestos a mantener a raya todo elemento emergente cuestionador y reformador.

V. Poder eclesiástico en los espacios de las personas ¹⁷



Basados en este diagrama, analizaremos brevemente las implicancias del poder en los diferentes espacios de nuestras vidas como personas.

El poder empieza operando en el *espacio trans-subjetivo*, que comprende lo socio-cultural, reflejado a través de las cosmovisiones y paradigmas imperantes en lo *macro*. Este poder va descendiendo hacia el *espacio inter-subjetivo*, que ya empieza a comprender a las individualidades como tales, en sus relaciones colectivas. El *espacio intra-subjetivo* comprende la mismidad de la persona, entendida como lo *íntimo*, lo interno. El poder llega hasta aquí, o bien empoderando al individuo, o bien manipulándolo, según el tipo de poder que se coaccione. Es en este espacio donde el poder se abre como oportunidad de crecimiento *dentro-fuera*, o se cierra ensimismado causando opresión, discriminación y coerción de voluntades.

La *transversalidad* denota cómo el poder permea en una dinámica de *fuera-hacia-dentro* copando los tres espacios a medida que van calando los mecanismos paradigmáticos de ese poder desde las relaciones con las colectividades, hasta llegar a la mismidad corpórea del individuo.

¹⁷ Gráfico adaptado de MADRIGAL, Larry. Participación del autor en Taller de Masculinidades. Santo Domingo, febrero 2009.

La gran mayoría de instituciones eclesiásticas tiende a buscar lo homogéneo y tratar de reducir lo heterogéneo en cuanto al poder. Lo homogéneo es cómodo, no requiere de cambios ni de planteamientos. Sin embargo, lo heterogéneo, lo que lleva a replantear paradigmas y normas es llevado a su mínima expresión en orden de no fracturar el sistema. Aquí las contradicciones no afloran, son silenciadas.

Como todas las instituciones, las iglesias tienen sentido de causa. Las personas se adhieren a ellas. Hay mucha coincidencia interna en cada iglesia y mucha afectividad depositada.

VI. *Vamo' a emburujalno'*: Poder eclesiástico en la política y la sociedad dominicana

En la primera mitad del siglo XX y aún después de la caída del dictador Trujillo en 1961, las iglesias evangélicas eran muy tímidas en cuanto al accionar público en la arena política y social en el país.

A partir de principios de los años 80 esta situación empieza a cambiar. Los cristianos con intención política empiezan a organizarse en partidos y movimientos políticos y se aprecia un cambio de paradigma. Parecían haber quedado atrás los tiempos en que ser cristiano y avocarse a la política suponían dos elementos irreconciliables.

Señala el sociólogo dominicano Emelio Betances (2007: 211) que

[d]urante la transición democrática que tuvo lugar en los 1980s, algunos líderes neoevangélicos promovieron la formación de partidos políticos evangélicos¹⁸. Sostenían que la comunidad evangélica era ya lo suficientemente grande como para tener un mayor rol en la política. Organizaciones políticas relacionadas a iglesias

¹⁸ En la República Dominicana está el caso del Partido Quisqueyano Demócrata Cristiano (PQDC), formado como Partido Quisqueyano Demócrata (PQD) en 1968, añadiéndosele el nombre de *Cristiano* posteriormente, y adoptando con ello la Democracia Cristiana como ideología.

Más tarde, se formaron otros movimientos y partidos políticos evangélicos, tales como el Movimiento Cristiano por la Paz y la Democracia, Movimiento de Integración Cristiana (MIC) (Betances 2007: 232), Partido Evangélico de la Renovación Dominicana Nacionalista (PERDON), Partido de la Honestidad y el Desarrollo Dominicano (PHDD) y el Partido Cristiano Nacional (PCN) (Santana 2009: 99).

evangélicas buscaron elegir a candidatos a los niveles local, provincial y nacional. De 1980 a 1994, se formaron veinticuatro partidos políticos fundados por evangélicos en once países [...]. Sin embargo, estos partidos son pequeños y su influencia es aún limitada¹⁹.

Destaca Betances (2007: 225) que a mediados de los 90 ocurre un cambio en cuanto a la forma en que los evangélicos hacían política. Anterior a ese tiempo, las iniciativas de participación política de los evangélicos estaban supeditadas a la participación de individuos laicos actuando independientemente de sus iglesias; luego de ese período, el liderazgo de instituciones eclesiásticas participaba en los procesos de integración política²⁰.

Señala Santana (2009: 99) citando a Álvarez Vega, que «ya parecen haber quedado atrás los tiempos en que los protestantes pensaban que inmiscuirse y participar en actividades partidarias y estatales es parte del reino del mal».

A inicios de los 90, los tres principales partidos políticos del país, Partido Revolucionario Dominicano (PRD), Partido de la Liberación Dominicana (PLD) y Partido Reformista Social Cristiano (PRSC), establecieron Comisiones de Asuntos Religiosos para concitar la atención de la feligresía y líderes evangélicos (Betances 2007: 231).

¹⁹ “During the democratic transition that unfolded in the 1980s, many neoevangelical leaders promoted the formation of evangelical political parties. They believed that the evangelical community was large enough to play a greater role in politics. Political organizations with close ties to evangelical churches sought elected office at the local, provincial, and national levels. From 1980 to 1994, evangelicals organized twenty-four political parties in eleven countries [...]. These parties are small, however, and their influence is still limited.”

²⁰ Por ejemplo, el Rev. Manuel Estrella fue nombrado en 1997 representante de los evangélicos por ante la Comisión Presidencial para las Reformas y Modernización del Estado; el Rev. Braulio Portes, de la Iglesia de la Cristianización, fue integrado al grupo de observadores del proceso de licitación de los aeropuertos del país; el Rev. Ezequiel Molina Rosario, del Ministerio La Batalla de la Fe, fue designado como miembro de la Comisión Organizadora del Diálogo Nacional. En 2001, los Revs. Estrella y Portes formaron parte de la Comisión para la Reforma de la Constitución de la República, en representación de la comunidad evangélica. Igualmente, organizaciones como la Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO) y la Confederación Dominicana de Unidad Evangélica (CODUE), fueron llamadas a representar a las iglesias evangélicas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo (Álvarez Vega 2003: 10).

Ya a finales de los 90, tanto CODUE como CONEDO empezaban a ser reconocidas por el Estado como instituciones mediadoras junto a la Conferencia del Episcopado Dominicano, de la Iglesia Católica. Es a partir de este período que dentro del presupuesto nacional se incluyen a las iglesias evangélicas como beneficiarias del mismo. (Betances 2007: 232 ss). Esto ha llenado de preocupación a algunos sectores que ven con recelo el que iglesias, pastoras y pastores busquen ante los gobiernos tales beneficios ²¹.

En los más recientes procesos de reformas de la Constitución de la República, las iglesias evangélicas han estado presentes ya sea en consultas o en reclamos. Ejemplos de esto son su oposición a la despenalización del aborto y al reconocimiento civil de matrimonios entre personas del mismo sexo, sus propuestas de modificación o anulación del Concordato entre la Santa Sede y el Estado, así como su petición de reconocimiento legal a los matrimonios oficiados por ministros evangélicos, entre otras. Todas estas iniciativas han estado acompañadas de marchas al Congreso Nacional, proclamas y declaraciones públicas.

En abril de 2009 fue destituido el pastor Marcos Lara Lorenzo, quien fungía como director del gubernamental Proyecto de Reducción de Apagones (PRA). Lara fue desenmascarado en una entrevista en televisión por la periodista Nuria Piera, acusado de malversación de fondos y desvío de recursos hacia su proyecto político y la iglesia que pastoreaba. Ello provocó su posterior destitución y envío a la justicia. Otro caso similar de desvío de recursos ocurrió en contra de Radhamés Segura, quien cuando estuvo al frente de la también estatal Corporación Dominicana de Empresas Eléctricas Estatales (CDEEE), hizo donaciones significativas a la Iglesia Católica y a varias iglesias evangélicas, sin solicitárselo, entre otras dudosas acciones, provocando su destitución en agosto de ese año.

La discusión pública ante la propuesta de penalización del aborto en la Constitución de la República sugerida por el Poder Ejecutivo, ha suscitado encarnados debates entre las

²¹ Como por ejemplo José Dunker (2008: 105, 106), cuando señala que: «[e]n algunos países el crecimiento poblacional de los evangélicos les ha provocado a aspirar a los privilegios que tradicionalmente tuvo la iglesia católica. De esa manera, algunos gobiernos han comenzado a dirigir recursos hacia las iglesias, provocando una algarabía de ministros procurando recibir su ración para mejorar situaciones particulares, o para construcción de templos».

iglesias (que apoyan la penalización) e instituciones y grupos feministas y aliados (que apoyan la despenalización). En toda esta discusión el matiz ideológico ha estado presente. La mayoría de las iglesias evangélicas manifestaron públicamente su rechazo a la despenalización con marchas, declaraciones públicas y conferencias. Este debate ayudó a cohesionar a la feligresía alrededor de las propuestas de sus iglesias y actividades similares.

CODUE ha afianzado su liderazgo en los últimos años, luego de la dualidad que imperó durante buena parte de los 90, en donde CODUE se ocupaba mayormente de asuntos sociales, mientras que CONEDO atendía aquellos asuntos meramente ministeriales. CODUE ha aglutinado a la gran mayoría de iglesias pentecostales de la República Dominicana. Sus cartas pastorales han venido reflejando una preocupación política creciente y juicio crítico ante los grandes temas que se entrecruzan en el espectro socio-político dominicano. Sus análisis juiciosos de la realidad social han buscado llenar la falta de iniciativas sociales y actitud contestataria que muchas de estas iglesias han padecido. Esto ha supuesto un quiebre en el discurso público del evangelicalismo dominicano, que hasta hace pocos años sólo enarbolaba un discurso moralista. Sin embargo, este discurso no aboga por cambios al interior de las iglesias, que lleven a la feligresía a un mayor involucramiento en iniciativas sociales, políticas y comunitarias.

VIII. *Máscara contra cabellera: pugnas de poder entre la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas*

El reclamo por el espacio social y una acentuada crítica al Concordato ²² que el Estado dominicano suscribió con el Vaticano en 1954, donde se declaró a la religión católica como la religión oficial del Estado, ha dominado las pugnas de poder entre la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. Desde inicios de los 90 estas pugnas han sido cada vez más acentuadas ²³.

²² Desde la proclama emitida luego del *Encuentro de Unidad Evangélica* en 1991 (DeHainaut 1991: 1141, 1142) y el recurso de inconstitucionalidad al Concordato incoado por el Ministerio Jesús es Sanidad y Vida Eterna en 2006.

²³ Por ejemplo, el predicador puertorriqueño Eugenio Rodríguez López (Geñito) acusó a inicios de ese año a la Iglesia Católica de ser «el arma de Satanás» y de tener la culpa de los males sociales que aquejan a América Latina, tales como la inmoralidad general, los gobiernos irresponsables, y aún la proliferación

En agosto de 2008 el diputado evangélico Carlos Peña propuso por ante la Cámara de Diputados un *Proyecto de Ley General de Asociaciones Religiosas*, que suscitó nuevos debates entre la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, estas últimas sosteniendo que a la primera se le ha dado preferencia por parte del Estado debido al Concordato, y que por ende, deben también de ser tomadas en cuenta. Frente a este proyecto de ley, la Conferencia del Episcopado Dominicano emitió unas *Observaciones* en torno a dicha pieza, en donde señala que «[u]n estudio ponderado del referido proyecto nos lleva a concluir que su objetivo principal no es garantizar la libertad de cultos, como señala en uno de sus considerandos»²⁴. Señalan también su preocupación por posibles matrimonios efectuados por ministros sin la debida preparación, de aprobarse este proyecto, aduciendo a que las iglesias evangélicas no poseen una estructura legal-administrativa adecuada para llevar a cabo estos procesos de manera diáfana.

El tema de los matrimonios evangélicos volvió a ser noticia en 2009. En junio de ese año durante una de las sesiones de la Asamblea Revisora de la Constitución de la República, reunida para conocer una nueva Carta Magna, no se reconoció la propuesta incoada por las iglesias evangélicas de que se les reconociera como válidos ante el Estado los matrimonios que estas ofician. Algunos prelados católicos estuvieron de acuerdo con la decisión de la Asamblea, destacando nuevamente la «falta de organización» de las iglesias evangélicas, señalando que estas «no tienen una cabeza visible», lo que ocasionó agrios debates entre prelados católicos y líderes evangélicos.

A modo de conclusión: ¿es posible un cambio?

Las iglesias evangélicas de la República Dominicana han trillado un duro camino en su existencia. Han sido presa de discriminación por el Estado, adolecen de liderazgos solidarios, y en buena parte de la historia social dominicana han estado enclaustradas dentro de sí mismas. Muy pocas iglesias y denominaciones han planeado y ejecutado

del consumo de drogas y la llegada del satanismo. La Iglesia Católica dominicana respondió solicitando el cierre del programa radial del predicador, lo cual fue acogido por el gobierno (DeHainaut 1991: 1140).

²⁴ Cf. *Observaciones de la Conferencia del Episcopado en torno al Proyecto de Ley General de Asociaciones Religiosas*, en http://ced.org.do/documentos/OBSERVACIONES_CED,_Prouecto_de_Ley_Gral._Asociaciones_Religi osas,_ultimo.pdf, 1.

iniciativas de índole social y comunitario. En la mayoría de ocasiones, cuando deciden reunirse una buena parte de las denominaciones, sólo lo hacen por asuntos de lucha de poder ideológico o simple búsqueda de las mismas condiciones y privilegios estatales que sus pares de la Iglesia Católica.

Esto debe cambiar. Más allá de la lucha por la no despenalización del aborto, han faltado iniciativas de educación sexual en las iglesias y comunidades. Más allá del reclamo por el reconocimiento civil de los matrimonios que se ofician, hay una falta imperdonable de educación teológica de calidad a los ministros y personas laicas.

Las iglesias evangélicas en la República Dominicana deben abrirse más a las comunidades, más allá de iniciativas de índole asistencialista.

Poder para, poder con, poder desde dentro...

Debe haber un objetivo, un sueño, un proyecto de vida en las iglesias evangélicas... deben aflorar los diversos y variopintos sueños e historias de vida catalizadas por una comunidad de fe solidaria y misional, en lugar de un *poder sobre*, que aprisiona, mutila, que sesga toda iniciativa diferente. Lo diferente es entonces excluido cuando el poder ocurre por gravedad. Pero hay y debe haber esperanza: en algún lado, en alguna parte, en algún escondrijo. Esa esperanza es poder, pero un *poder para*; hacia un objetivo, hacia una pluralidad inclusiva.

Ese *poder para* debe darse desde dentro. Desde las y los excluidos, aquellos diferentes que no son tomados en cuenta y más aún, vilipendiados porque no se acogen al *statu quo* impuesto desde lo políticamente correcto.

Es posible soñar desde una comunalidad y cooperatividad viva y dinámica, donde el poder sea para todas y todos. Allí donde las utopías nunca terminan, donde las historias se cuentan, se leen y se releen. Allí donde la Divinidad se hace una con el pueblo.

Bibliografía

AGENCIA DE NOTICIAS PRENSA ECUMÉNICA (ECUPRES). 2009. “Declaración Final del Encuentro Teológico en Cuba”, en http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_Id=3815], accesado el 27 de julio de 2009.

ÁLVAREZ VEGA, Bienvenido. 2003. “Comunidad evangélica y opinión pública en la República Dominicana”. Mimeo, leído en la Segunda Expo Feria del Libro Cristiano. Santo Domingo, Octubre.

BALTODANO, Mireya. 2002. “Violencia de género en las iglesias”, en *Vida y pensamiento* 22, 1. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

Barómetro de las Américas/Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). 2008. *Cultura política de la democracia en República Dominicana, 2008: el impacto de la gobernabilidad—Resumen ejecutivo*, en http://sitemason.vanderbilt.edu/files/kZaqWI/Resumen__Republica_Dominicana_v2_Mar24_edited.pdf], accesado el 23 de agosto de 2009.

BASTIAN, Jean Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BETANCES, Emelio. 2007. *The Catholic Church and power politics in Latin America: the dominican case in comparative perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield. Hay traducción en castellano: *La Iglesia Católica y la política del poder en América Latina: el caso dominicano en perspectiva comparada*. Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE), 2009.

BUENO, Robert. 2008. «Períodos del protestantismo dominicano», en *Lupa Protestante*, http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1259], accesado el 22 de agosto de 2009.

CÁCERES GUINET, Hugo. 2007. “Algunos elementos de la espiritualidad masculina vistos a través de la narración bíblica de Jacob”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 56, 2007/1. Quito: RECU/DEI.

CEBALLOS, Rita. 2008. “Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales”, en *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Genaro Zalpa, Hans Egil Offerdal, coordinadores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO. Accesado en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clacso/crop/zalpa/05ceba.pdf>>, el 25 de julio de 2009.

Conferencia del Episcopado Dominicano. *Observaciones de la Conferencia del Episcopado en torno al Proyecto de Ley General de Asociaciones Religiosas*, en <http://ced.org.do/documentos/OBSERVACIONES_CED,_Prouecto_de_Ley_Gral._Asociaciones_Religiosas,_ultimo.pdf>. Accesado el 27 de agosto de 2009.

DEHAINAUT, Raymond. 1991. “Interfaith clash in the Dominican Republic”, en *The Christian Century* 108, no. 35, en <<http://search.atlaonline.com/pls/eli/ec.pdfapp.showpdf?myaid=ATLA0000845324>> (acceso privado, el 26 de julio de 2009).

DUNKER, José. 2008. *La iglesia, según los apóstoles*. Santo Domingo: Sea Editorial.

ESCOBAR, Samuel. 1977. *Irrupción juvenil*. Miami: Editorial Caribe.

GUTIÉRREZ MAIRENA, Agenor. 2007. “En el jardín de los encuentros: los textos bíblicos y la construcción de las relaciones de poder”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 56, 2007/1. Quito: RECU/DEI.

MADRIGAL, Larry. 2007. “La ropa y la huida: la masculinidad íntima de José (Génesis 39, 1-23)”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 56, 2007/1. Quito: RECU/DEI.

MANSILLA AGÜERO, Miguel Ángel. 2006. “Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá”, en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana* 14. Santiago, Chile: Universidad Bolivariana. Accesado en <<http://www.revistapolis.cl/14/mans.htm>>, el 25 de julio de 2009.

Ministerio de Comunicaciones Cristianas «El Tiempo Final». 1995. *Directorio evangélico internacional 1995*. Santo Domingo.

MYERS, Bryant L. 2005. *Caminar con los pobres: manual teórico-práctico de desarrollo transformador*. 2da. ed. Buenos Aires: Kairós. Original en inglés: *Walking with the poor: principles and practices of transformational development*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999.

RECU/DEI. *Re-imaginando las masculinidades: Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 56, 2007/1. Quito.

SANTANA, Samuel. 2009. *Perfil de la iglesia evangélica en la sociedad*. Santo Domingo.

SILVA GOTAY, Samuel. 1989. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

TEJEDA, Darío. 2002. *La pasión danzaria: música y baile en el Caribe a través del merengue y la bachata*. Santo Domingo: Academia de Ciencias de República Dominicana.

Unitatis redintegratio (Decreto conciliar del Concilio Vaticano II). 1964. En <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html>, accesado el 22 de agosto de 2009.

VILLAMÁN, Marcos. 2002. “La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social”, en *Ciencia y sociedad* XXVII, 4. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

_____. 1993. "Perfil religioso en el Caribe hispano-parlante: el caso de la República Dominicana", en *Perfiles latinoamericanos* 2. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).