

Estudios Sociales

Año 52, Vol. XLIII-Número 162

Julio-diciembre 2020

Protestantes negros en una tierra católica. La iglesia AME en la República Dominicana, 1899-1916

Black Protestants in a Catholic Land. The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916

Protestants noirs dans une terre catholique. L'église AME en République Dominicaine 1899-1916

Christina Cecelia Davidson*

Resumen

La Iglesia episcopal metodista africana (AME, por sus siglas en inglés), iglesia negra fundada en los Estados Unidos en 1816, se estableció por primera vez en el este de Haití cuando más de 6.000 hombres libres negros emigraron de los Estados Unidos a La Española entre 1824 y 1825. Casi un siglo después, la iglesia AME creció rápidamente en la República Dominicana a medida que un grupo importante de personas provenientes de las Antillas menores inglesas se estableció en el sureste dominicano para trabajar en las plantaciones de azúcar. Este artículo examina los vínculos entre los descendientes de inmigrantes afroamericanos, las personas provenientes del Caribe inglés y los líderes de la AME con sede en EE. UU., entre los años 1899-1916.

* Este artículo apareció originalmente en la revista *New West Indian Guide* 89 (2015) 258-288. Ha estado traducido de inglés a español y algunos detalles han sido corregidos con información actualizada. Las correcciones están indicadas en las notas a pie de página.

** Me gustaría reconocer a la Comisión General de Archivos e Historia de la Iglesia Metodista Unida por la Subvención de Investigación Étnica/Racial 2013-2014 que recibí para completar esta investigación.

Centrándose en el intercambio afrodiaspórico dentro de la Iglesia y en las dificultades que enfrentaron los líderes misioneros en la isla, el artículo revela las relaciones desiguales de poder en el seno de la Iglesia AME, demuestra la importancia del sureste para la historia de la AME dominicana y lleva a la República Dominicana a un terreno más amplio de discusión sobre el intercambio afrodiaspórico en la región caribeña.

Palabras clave

República Dominicana, Protestantismo, Negros, Migrantes, Misioneros - Estados Unidos, Historia.

Abstract

The African Methodist Episcopal (AME) Church, a black church founded in the United States in 1816, was first established in eastern Haiti when over 6,000 black freemen emigrated from the United States to Hispaniola between 1824 and 1825. Almost a century later, the AME Church grew rapidly in the Dominican Republic as West Indians migrated to the Dominican southeast to work on sugar plantations. This article examines the links between African-American immigrant descendants, West Indians, and U.S.-based AME leaders between the years 1899-1916. In focusing on Afro-diasporic exchange in the Church and the hardships missionary leaders faced on the island, the article reveals the unequal power relations in the AME Church, demonstrates the significance of the southeast to Dominican AME history, and brings the Dominican Republic into larger discussions of Afro-diasporic exchange in the circum-Caribbean.

Keywords: Dominican Republic, Protestantism, Blacks, Migrants, Missionaries, United States, History

Résumé

L'Église Épiscopale Méthodiste Africaine (AME), une église noire fondée aux États-Unis en 1816, a été créée pour la première fois dans l'est d'Haïti lorsque plus de

6000 hommes libres noirs ont émigré des États-Unis vers Hispaniola entre 1824 et 1825. Près d'un siècle plus tard, l'AME L'église s'est développée rapidement en République dominicaine alors que les Antillais émigraient vers le sud-est dominicain pour travailler dans les plantations de canne à sucre. Cet article examine les liens entre les descendants d'immigrants afro-américains, les Antillais et les dirigeants AME basés aux États-Unis entre les années 1899-1916. En se concentrant sur les échanges afro-diasporiques dans l'Église et les difficultés auxquelles les dirigeants missionnaires sont confrontés sur l'île, l'article révèle les relations de pouvoir inégales dans l'Église AME, démontre l'importance du sud-est pour l'histoire dominicaine de l'AME et amène la République dominicaine dans une dimension plus large. Discussions sur les échanges afro-diasporiques dans la région des Caraïbes.

Mots-clés: République dominicaine, Protestantisme, Noirs, Migrants, Missionnaires, États-Unis, Histoire.

En 1916, la Iglesia episcopal metodista africana (AME, por sus siglas en inglés), una iglesia históricamente negra fundada en 1816 en los Estados Unidos, fue una de las varias denominaciones protestantes que crecieron rápidamente en la República Dominicana a medida en que miles de trabajadores del Caribe británico se trasladaban a las plantaciones de azúcar en las regiones del sureste del país.¹ A diferencia de las denominaciones episcopales, moravas y metodistas, la Iglesia AME era única porque sus congregaciones eran lideradas por ministros negros y sus obispos eran afroamericanos estadounidenses, no europeos ni estadounidenses blancos.² La iglesia AME tam-

1 La Iglesia AME surgió a partir de la *Free African Society* (Sociedad Africana Libre) fundada por Richard Allen y Absalom Jones en 1787 como una respuesta al racismo que los negros enfrentaban en la iglesia metodista episcopal (hoy metodista unida). Véase Payne, 3, *History*; Smith, *A History of the African Methodist Episcopal Church*, 13-14.

2 La excepción a esta regla era el sacerdote episcopal Benjamin Wilson, un antillano que inició su labor en San Pedro de Macorís circa año 1894 y estaba afiliado con el sacerdote Theodore Holly de Haití. Véase Wheaton y Wipfer,

bién era la denominación protestante más antigua del este de La Española. Había sido fundada en 1830 por colonos negros que emigraron de los Estados Unidos a Haití entre los años 1824 y 1825 en un momento en que toda la isla se encontraba bajo el dominio haitiano (1822-1844).³ A principios de siglo, la Iglesia AME proveyó una estructura organizacional en la cual los descendientes de los colonos afroamericanos, junto con los nativos de las Antillas inglesas de más reciente inmigración, mantuvieron y desarrollaron lazos con las instituciones afroamericanas en los Estados Unidos.⁴ Estos grupos se fusionaron alrededor de marcadores culturales comunes (el idioma inglés y el protestantismo) y un compromiso compartido con los principios de elevación racial y autodeterminación que estaban en el centro de la historia y la retórica contemporánea de la Iglesia AME y sus líderes protestantes negros.

A pesar de su historia transnacional y su popularidad entre los nativos de las Antillas inglesas en el sureste de la República Dominicana al principio del siglo XX, la Iglesia AME a menudo es recordada como una institución esencial dentro

Triunfando sobre las tragedias, 27-41. Un tiempo después, los misionarios episcopales (anglicanos) blancos rechazaron a Wilson cuando establecieron iglesias en el 1918. La Iglesia morava llegó en 1907 y la Iglesia metodista unida estadounidense llegó en la forma de la Iglesia Evangélica Dominicana en 1922.

3 Para la fundación de la AME en La Española, véase «Voices from Santo Domingo or Haiti, Which Sounded Forty-Eight Years Ago», *Christian Recorder*, 8 de marzo de 1877, y Payne, *History*, 65; Stephens, «La inmigración de negros»; Jackson, «The Origins of Pan-African Nationalism»; Winch, «American Free Blacks and Emigration to Haiti»; Dixon, *Africa America and Haiti*, 34-47; Pamphile, *Haitians and African Americans*, 39-46; Hidalgo, «From North America to Hispaniola»; Newman, *Freedom's Prophet*, 245-263; Minaya, *Freed U.S. Slave Emigrants*; Puig Ortiz, *Emigración de libertos*; Fanning, *Caribbean Crossing*. Véase la bibliografía para información sobre la obra de Hidalgo que fue recientemente publicada en español.

4 Empleo la siguiente terminología: «negro» para referirme a las personas de ascendencia africana; «antillano» como referencia a los caribeños ingleses que emigraron a la República Dominicana. El término «afrodiaspórico» se utiliza como la forma adjetival de la diáspora africana, véase Frank Andre Guridy, *Forging Diaspora*, 4-7. La República Dominicana se utiliza para referirse a la parte este de La Española luego de 1844, y Santo Domingo se utiliza únicamente como referencia a la capital. En todos los casos, estos términos presentan problemas debido a su naturaleza ahistórica y a la forma universal en la que se emplean. Las describo aquí para procurar la claridad.

del enclave «americano» en Samaná.⁵ Académicos e incluso líderes actuales de la AME han descrito a los americanos de Samaná y a la Iglesia AME como un componente único de la península de Samaná, y no han estudiado las conexiones religiosas de los descendientes de inmigrantes con la región suroeste de la isla. Esta tendencia historiográfica es un resultado de diversos factores: la falta de fuentes primarias disponibles en las iglesias AME dominicanas, el sentimiento histórico antihaitiano y antinegro en la República Dominicana, e ideologías y prácticas racistas desarrolladas durante la dictadura de Trujillo (1930-61) y durante la posterior y extensa presidencia de Joaquín Balaguer (1960-62, 1966-78, 1986-96). Haciendo énfasis en la herencia española de la república, dichas ideologías han trabajado para evitar que las personas cataloguen a los dominicanos como negros, asociando el orgullo negro y las influencias culturales africanas con poblaciones «extranjeras» ubicadas en enclaves aparentemente aislados desde el punto de vista cultural.⁶ Por consiguiente, la historiografía de la Iglesia AME no analiza las maneras en las que el metodismo africano en la República Dominicana -y la religión protestante en general- formó parte de una matriz más amplia de prácticas culturales a través de las cuales las comunidades afrodiaspóricas mantuvieron sus vínculos.⁷

5 Véase Hoetink, «'Americans' in Samaná», 14-15; Davis, «That Old-Time Religion», 104-113; Smith, «Early Afro-American Presence»; Aracena, *Los inmigrantes norteamericanos de Samaná*, 39; Davis, «Asentamiento y vida económica»; Sánchez, *Quisqueya cuenta su historia*; Davis, «La historia de los inmigrantes afro-americanos»; Willmore, «Esbozo histórico»; Mann-Hamilton, «Forgotten Migrations»; Mann-Hamilton, «What Rises from the Ashes».

6 Para antihaitianismo e ideología racista en la sociedad e historiografía dominicana: Cassá, «El racismo en la ideología», 73-84; Franco, *Santo Domingo: cultura, política e ideología*, 143-147; Fennema y Loewenthal, *La construcción de raza y nación*; Derby, «Haitians, Magic, and Money»; Baud, «Constitutionally White»; Torres-Saillant, «The Tribulations of Blackness»; Sagás, *Race and Politics*; Howard, *Coloring the Nation*; Turits, «A World Destroyed»; Turits, *Foundations of Despotism*, 144-180; Martínez, «Not a Cockfight»; González, «Identidad dominicana»; Liberato, *Joaquín Balaguer, Memory, and Diaspora*.

7 Para ejemplos sobre los vínculos afrodiaspóricos, véase Brock y Castañeda Fuertes, *Between Race and Empire*; Matory, *Black Atlantic Religion*; Curry, Duke, y Smith, *Extending the Diaspora*; Seigel, *Uneven Encounters*; Guridy, *Forging Diaspora*; Polyné, *From Douglass to Duvalier*; Rahier, Hintzen, y Smith, *Global Circuits of Blackness*. La literatura sobre el «diálogo» afrodiaspórico

La historia explorada en las siguientes páginas de este artículo contradice la narrativa que actualmente prevalece en la República Dominicana sobre la Iglesia AME, y busca llevar la historia dominicana a discusiones más amplias del intercambio afrodiaspórico en el circuncaribe. Se analiza la historia de la Iglesia AME, no sólo en Samaná, sino también en el sureste dominicano entre 1899-1916, con un enfoque especial en la historia del misionero Jacob Paul James. Por esta vía, se restaura la centralidad del sureste en la historia de la Iglesia AME dominicana y se demuestra que la Iglesia AME dominicana proporcionó un espacio crítico para la construcción de conexiones diaspóricas entre los nativos de las Antillas inglesas, los afroamericanos, los descendientes afroamericanos (dominicanos de descendencia afroamericana) y los haitianos.⁸ Al documentar y analizar el proceso del intercambio diaspórico en la Iglesia AME y los múltiples retos que los misionarios de la AME enfrentaron en la República Dominicana, se resaltan también las dinámicas desiguales de poder en las relaciones entre afroamericanos y afrocaribeños. Los hallazgos, por ende, demuestran que tales intercambios jerárquicos fomentan tensiones entre diversos grupos étnicos negros aun cuando se aliaban en respuesta al racismo, marginalización socioeconómica y al creciente poder estatal al inicio del siglo XX.⁹

Descendientes afroamericanos, cocolos y la Iglesia AME

En los últimos años los americanos de Samaná, descendientes de libertos negros que emigraron de los Estados Unidos a

(Matory 2005) está también estrechamente vinculada a la abundante literatura acerca de el internacionalismo negro y los flujos migratorios caribeños. Para ejemplos véase James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia*; Hoffnung-Garskof, «The Migrations of Arturo Schomburg»; Putnam, *Radical Moves*.

8 Este estudio cubre principalmente los vínculos entre los grupos anglófonos dominicanos y los afroamericanos en los Estados Unidos.

9 Otros académicos han teorizado acerca de las implicaciones de jerarquía y las tensiones dentro de las relaciones diaspóricas negras. Para ejemplos, véase Guridy 2010:12-13 y «fricciones» en Hintzen y Rahier 2010: xiii.

Haití entre 1824 y 1825, se han convertido en un tema popular de conversación para académicos y turistas interesados en los estudios de la diáspora y cultura negra en la República Dominicana.¹⁰ Las personas que emigraron a Samaná eran distintos de otros colonos de la isla porque formaron una comunidad muy unida que ha perdurado hasta el presente.¹¹ En la memoria histórica local, así como en la literatura académica, las personas se representan a los americanos de Samaná como un caso de estudio excepcional. Describen a la comunidad como un grupo aislado de inmigrantes, y destacan su uso prolongado del inglés y de dos tradiciones protestantes —el metodismo africano y el metodismo wesleyano británico— como evidencia de la cohesión cultural. Basado en evidencia empírica, el discurso tradicional sobre los americanos de Samaná caracteriza a la comunidad como un enclave centenario que actualmente se enfrenta a la extinción debido a la modernización y la asimilación de nuevas generaciones.

Entre académicos, el fundamental artículo de Harmannus Hoetink, *Americans in Samaná* (1962), ha moldeado el actual discurso acerca del enclave afroamericano de Samaná. En el artículo, Hoetink privilegió la historia de la Iglesia wesleyana sobre la Iglesia Metodista Africana. También afirmó que

10 Para turistas e interés general, véase Samaná College, República Dominicana, Programas, «Samaná, D.R. History Study Abroad Program» 2 de agosto del 2006, <http://samanacollege.org>; Weeks & Ramírez Zabala 2005; Henry Louis Gates Jr. & Kristin Britanik, «Dominican and Black American Roots?» *The Root*, October 18, 2013, http://www.theroot.com/articles/culture/2013/10/dominicans_from_samana.html; y «Dominican Republic, The Samaná Peninsula: African-Americans in Samaná», *Rough Guides*, <http://www.roughguides.com/destinations/central-america-and-the-caribbean/dominicanrepublic/saman%C3%A1-peninsula/saman%C3%A1-around/african-americans-saman%C3%A1/>. Hay más ejemplos disponibles en el internet. El documental de Alanna Lockward es una notable excepción a la literatura académica y general. Véase Alanna Lockward, *Allen Report: Retracing Transnational African Methodism*, <https://allenreportdocumentary.wordpress.com>. Cuando se publicó este artículo originalmente el documental todavía no estaba disponible. Ahora está incluido en la bibliografía.

11 A diferencia de otras comunidades de inmigrantes afroamericanos, los americanos de Samaná mantuvieron su identidad como americanos quizás debido a su fuerza en número y prácticas endogámicas. *Commission of Inquiry*, «Report of the Commission» 230.

la integración de la Iglesia wesleyana en la Iglesia Evangélica Dominicana en 1931 aceleró la asimilación cultural de los descendientes afroamericanos. Aunque este alegato está fundamentado en pruebas históricas, Hoetink no incluye un análisis profundo de la Iglesia AME a pesar de que en 1962 tenía tantos miembros como la Iglesia wesleyana. Además, la Iglesia AME nunca se unió con otra denominación, y en 1932 algunos de los miembros wesleyanos más antiguos abandonaron la Iglesia wesleyana por la AME «precisamente porque estaban en desacuerdo con el paso dado en 1931».¹² Mientras que Hoetink declaró que estos miembros «veían en la Iglesia Metodista Africana una institución “más inglesa”», no proporcionó un análisis más profundo del significado histórico de la Iglesia AME para los descendientes afroamericanos en Samaná.¹³

El artículo de Hoetink influyó profundamente en las maneras en que los eruditos posteriores han discutido tanto sobre los inmigrantes norteamericanos de Samaná como sobre la Iglesia AME en la República Dominicana. Investigaciones más recientes examinan la Iglesia AME como una rama de la Iglesia wesleyana y analizan las tradiciones en ambas iglesias como evidencia de la cultura histórica afroamericana en la isla. Por ejemplo, Martha Ellen Davis, quien escribe acerca de los estilos de prédica, la estructura de la iglesia y géneros musicales en ambas iglesias no hace distinción entre las tradiciones de la AME y las wesleyanas.¹⁴ Más recientemente, Ryan Mann-Hamilton ha fusionado la historia de AME con wesleyana al tiempo que señala el importante punto de que las políticas racistas de Trujillo fueron dirigidas al enclave estadounidense de Samaná y llevaron a una mayor dominicanización de la comunidad.¹⁵ Dado que los estudiosos se han basado principalmente en la historia oral y algunos documentos del siglo XIX, estas interpretaciones reflejan en gran medida la

12 Hoetink, «'Americans' in Samaná», 19. Este artículo se publicó también en español en 1974. Esta cita corresponde a la página 21 en la versión castellana.

13 Hoetink, 19.

14 Davis, «That Old-Time Religion», 121-125.

15 Mann-Hamilton, «What Rises from the Ashes», 222-226 y 230-231.

comprensión actual de los descendientes de inmigrantes de la historia estadounidense de Samaná y el lugar del enclave dentro de la nación dominicana. Considerando que la Iglesia AME es popularmente asociada únicamente con la comunidad americana de Samaná y es menos famosa que la Iglesia wesleyana en la sociedad dominicana, la influencia de la inmigración de los nativos de las Antillas inglesas y la naturaleza afrodiaspórica de la Iglesia AME han sido pasadas por alto en gran medida tanto en el trabajo académico como en la autocomprensión de la iglesia contemporánea.

Sin embargo, la migración de los nativos de las Antillas inglesas tuvo un profundo efecto en la República Dominicana y dio lugar a un aumento de las conexiones entre los dominicanos descendientes de afroamericanos, los nativos de las Antillas inglesas y los afroamericanos. Desde la década de 1880 hasta la de 1920, los requisitos laborales para el Canal de Panamá (1904-14), el cultivo de bananas en Centroamérica y la producción azucarera en Cuba y República Dominicana atrajeron cientos de miles nativos de las Antillas inglesas al Caribe español.¹⁶ Al mismo tiempo, la demanda por el azúcar del Caribe británico disminuyó debido al aumento del azúcar de remolacha europea. Este cambio económico, sumado a desastres naturales en el Caribe oriental, impulsó a los pobladores de las Antillas Menores inglesas a buscar trabajo lejos de sus islas de origen.¹⁷ En la República Dominicana, los productores de azúcar reclutaron mano de obra de estas Antillas inglesas después de que los trabajadores dominicanos protestaran por la reducción de los salarios en 1884.¹⁸ Más de 4,000 nativos de las Antillas menores inglesas emigraron a la

16 Proudfoot, *Population Movements*, 92; Bryan, «La cuestión obrera», 64; Richardson, «Caribbean Migrations», 209; Richardson, «The Migration Experience», 441-443. Para Centroamérica, véase Chomsky, *West Indian Workers*. Para el Canal de Panamá: Newton, *The Silver Men*; Conniff, *Black labor on a White Canal*.

17 Beachey, *The British West Indies Sugar Industry*, 142-146; del Castillo, *La inmigración de braceros azucareros*, 8; del Castillo, «The Formation of the Dominican Sugar Industry», 224; Marshall, «A History of West Indian Migrations», 20.

18 Del Castillo, «The Formation of the Dominican Sugar Industry», 229-231; Bryan, «La cuestión obrera», 59.

República Dominicana durante los primeros años del siglo XX.¹⁹ Para la temporada del 1916, el número de trabajadores inmigrantes aumentó a 6,325.²⁰ Esta mano de obra antillana siguió siendo una fuerza crítica en la industria azucarera dominicana hasta finales de la década de 1920, cuando la mano de obra haitiana comenzó a suplantarla.²¹

La afluencia de trabajadores migrantes durante las primeras tres décadas del siglo XX aumentó el número de comunidades negras anglófonas ya establecidas en la República Dominicana.²² Desde el movimiento de emigración haitiano de 1824-25, otros inmigrantes negros se habían asentado en el este de La Española. Exesclavos de Florida llegaron a Puerto Plata para trabajar como sirvientes en la plantación Kingsley entre 1837 y 1840.²³ En la década de 1860, los migrantes de las Bahamas y las Islas Turcas y Caicos también viajaron a Puerto Plata después de la Guerra de Restauración Dominicana (1863-1865).²⁴ En 1871, los nativos de las Antillas inglesas de otras islas (incluyendo Nassau, Santo Tomás y Jamaica) también emigraron al norte y en 1891 ya había 200 nativos de las Antillas inglesas en Samaná.²⁵ En el sur, los antillanos ingleses trabajaban en San Pedro de Macorís y Santo Domingo, donde una pequeña comunidad de descendientes «americanos» residió en la década del 1890.²⁶

A pesar de que las migraciones más tempranas del siglo XIX no se comparan numéricamente con la llegada masiva de miles de nativos de las Antillas inglesas a principios del siglo

19 del Castillo, «The Formation of the Dominican Sugar Industry», 232.

20 del Castillo, *La inmigración de bracero azucareros*, apéndice.

21 del Castillo, 43; Martínez, *Peripheral Migrants*, 40-41.

22 Hoetink, *The Dominican People*, 158.

23 Puig Ortiz, *Emigración de libertos*, 28-29; Fleszar, «'My Laborers in Haiti Are Not Slaves,'» 478.

24 Inoa, *Azúcar*, 116. La bibliografía ahora incluye también el libro recientemente publicado por Inoa que incluye muchos más detalles sobre la inmigración de personas de las Antillas británicas a la República Dominicana.

25 Hazard, *Santo Domingo: Past and Present, with a Glance at Hayti*, 181.

26 del Castillo, *La inmigración de bracero azucareros*, 30; Hoetink, *The Dominican People*, 158.

XX, la misma sentó las bases para las conexiones afrodiaspóricas y los intercambios culturales entre los dominicanos descendientes de afroamericanos, los nativos de las Antillas inglesas y los afroamericanos. En Samaná, por ejemplo, los descendientes afroamericanos contrataron maestros de Jamaica y de las Islas Turcas y Caicos para trabajar en las escuelas locales.²⁷ También hubo matrimonios mixtos entre nativos de las Antillas inglesas y descendientes afroamericanos a lo largo del siglo XIX y el inicio del siglo XX.²⁸ Como afirma Martha Ellen Davis, «se puede observar que la relación entre las colonias dominicanas de habla inglesa, ciertas de las Antillas Menores también de habla inglesa, y los Estados Unidos, era una de intercambio cultural continuo».²⁹

El aumento en cantidad de migrantes negros anglófonos, sin embargo, no fue bien recibido por todos los sectores de la sociedad dominicana. En las décadas previas a la ocupación estadounidense en la República Dominicana (1916-24), la élite dominicana intentó vincular una nación racialmente mixta a la blancura haciendo hincapié en la cultura europea. Preocupados por la modernización e influenciados por ideologías racistas anglo-europeas, las élites rechazaron la negritud y vieron la inmigración de europeos como una manera de mejorar fenotípica y culturalmente, o “blanquear”, la población dominicana.³⁰ Temerosos de la inmigración negra e incapaces de contrarrestar las influencias de la industria azucarera dominada por los EE. UU., la prensa utilizó insultos racistas para calumniar a los nativos de las Antillas inglesas - o «cocolos», como llegaron a ser conocidos. Atacaron su religión protestante y criticaron su práctica de enviar sus suel-

27 Davis, «Asentamiento y vida económica» 723.

28 Hoetink, «‘Americans’ in Samaná», 10.

29 Davis, «That Old-Time Religion», 107. Las proporciones exactas de los afroamericanos a los nativos de las Antillas inglesas en el norte y el sureste son desconocidas, pero había más americanos en Samaná que nativos de las Antillas inglesas, y los inmigrantes afroamericanos no emigraron en masa a San Pedro. Por lo tanto, la colaboración se produjo principalmente en las regiones donde ya se habían establecido.

30 Cassá, «El racismo en la ideología», 65-72; del Castillo, *La inmigración de bracero azucareros*, 42; Baud, «‘Constitutionally White,’» 125 y 131; Martínez Vergne, *Nation & Citizen*, 23; Mayes, *The Mulatto Republic*, 61-62.

dos a sus islas de origen en lugar de gastarlos en la República Dominicana. Las autoridades dominicanas también acusaban a los nativos de las Antillas inglesas de actos inmorales y los amenazaban con encarcelamiento y deportación. Estas prácticas discriminatorias convirtieron a la República Dominicana en un lugar decididamente hostil para los migrantes negros al inicio del siglo XX.³¹

En respuesta a la discriminación, los nativos de las Antillas inglesas fundaron sus propias instituciones o se unieron a sociedades ya establecidas que habían sido recoladas al sureste desde otro lugar en el país. Estas organizaciones de autoayuda -incluyendo iglesias, escuelas, sociedades de ayuda mutua, y logias masónicas- formaron parte de una mayor historia de cultura organizacional de las Antillas inglesas en el Caribe.³² En la República Dominicana, tanto los descendientes de nativos de las Antillas inglesas y de afroamericanos estuvieron históricamente involucrados en dichas instituciones.³³ Como en otros lugares, sus prácticas organizativas engendraron sentido de distinción cultural, y muchos migrantes de las Antillas inglesas y descendientes afroamericanos creían que eran fundamentalmente diferentes - «de buenos modales» y «mejor educados» - que sus homólogos de habla hispana.³⁴ Así, tanto el racismo que enfrentaban los nativos de las Antillas inglesas como la naturaleza insular producto de su organización comunitaria contribuyó a la creencia de que existía una aguda división racial y cultural entre los dominicanos y los extranjeros anglófonos negros. Esta creencia agrupó las

31 Del Castillo, *La inmigración de bracero azucareros*, 42; Bryan, «La cuestión obrera», 69; Martínez Vergne, *Nation & Citizen*, 87-90.

32 Chomsky, *West Indian Workers*, 147 y 178-90; Giovannetti, «The Elusive Organization of 'Identity,'» 3; Howard, *Black Labor, White Sugar*.

33 Mota Acosta, *Los Cocolos en Santo Domingo*, 35-37; Lockward, *El protestantismo*, 274-80; del Castillo y Murphy, «Migration», 57-58.

34 Hoetink, «'Americans' in Samaná», 13; Davis, «That Old-Time Religion», 100; del Castillo y Murphy, «Migration», 57; Howard, *Coloring the Nation*, 24; Mayes, *The Mulatto Republic*, 98-99. Giovannetti 2006 y Queeley 2010 observaron lo mismo en Cuba. Véase Giovannetti, «The Elusive Organization of 'Identity,'»; Queeley, «'Somos Negros Finos'».

poblaciones de dominicanos de descendencia afroamericana con los nativos de las Antillas inglesas a pesar de que pertenecían a diferentes grupos étnicos.³⁵

Como institución negra que existía tanto en Samaná como en el sudeste de la República Dominicana, la Iglesia AME facilitó el intercambio entre estos dos grupos y conectó a los descendientes afroamericanos y a los nativos de las Antillas inglesas con otras personas negras en los Estados Unidos y el resto del Caribe. Aunque muchos miembros de la Iglesia AME que eran descendientes afroamericanos y nativos de las Antillas inglesas no viajaban regularmente entre Samaná, Santo Domingo y los enclaves azucareros del sudeste, la iglesia negra era un espacio en el cual los líderes y feligreses de la AME se imaginaban en relación con otras personas negras en la República Dominicana y en otros lugares. Había una pequeña clase élite compuesta por líderes dominicanos de la AME que viajaban entre múltiples sitios misioneros, se comunicaban regularmente con el clero afroamericano, y asistían a conferencias cuatrienales en los Estados Unidos. Estos líderes mantuvieron a sus congregaciones informadas sobre el desarrollo de la Iglesia en los Estados Unidos, y mantuvieron la conexión de la AME a la vez que enfrentaban dificultades en la República Dominicana. Por lo tanto, un análisis más profundo de la historia de la Iglesia AME revela cómo las poblaciones anglófonas negras de origen dominicano estaban involucradas en procesos más amplios de intercambio afrodiaspórico en el circuncaribe.

El contexto de las relaciones afrodiaspóricas de la AME en La Española

Las relaciones afro-diaspóricas entre afroamericanos y afrocaribeños en La Española se desarrollaron intermitentemente

35 Aquí, utilizo el concepto de Hoetink de la imagen de norma somática. Tanto los descendientes afroamericanos como los nativos de las Antillas inglesas quedaron fuera del ideal estético, y ambos fueron construidos como *otros* extranjeros. Hoetink, *The Two Variants*, 120.

te a lo largo del siglo XIX debido a las experiencias en común de esclavitud, añoranza por la equidad racial y expresiones de nacionalismo negro entre afroamericanos y haitianos.³⁶ La naturaleza de estas relaciones cambió, sin embargo, a medida que las ideas de los afroamericanos sobre Haití y la República Dominicana se transformaron en la segunda mitad del siglo. A principios del siglo XIX, el Haití revolucionario (1791-1804) fue un símbolo de libertad negra y autodeterminación para los afroamericanos.³⁷ Luego de la guerra civil estadounidense (1861-65), sin embargo, los afroamericanos percibieron tanto a Haití como a la República Dominicana como «repúblicas negras» con necesidad de redención.³⁸ En un contexto donde florecieron en los Estados Unidos las representaciones racistas de Haití y la República Dominicana, los afroamericanos creyeron que el éxito de estos países retaría las opiniones racistas de los blancos sobre los negros. La inestabilidad política y económica que asolaba a Haití y a la República Dominicana, sin embargo, socavó sus argumentos a favor de la igualdad racial. Así, los afroamericanos se dedicaron al trabajo misionero protestante como un medio de alcanzar dos metas paralelas. Mientras el trabajo misionero permitiría que los afroamericanos cumplieran su deber cristiano de hacer proselitismo, también «civilizaría» a los haitianos y dominicanos, apoyando así los esfuerzos de los afroamericanos por asegurar importantes derechos políticos mientras finalizaba la Reconstrucción e iniciaban la era de las leyes Jim Crow en los Estados Unidos.³⁹

Desde la década del 1870 hasta la del 1890, la Iglesia AME lideró el trabajo misionero afroamericano en La Española. Este trabajo era parte de una historia más amplia de la expansión

36 Pamphile, *Haitians and African Americans*, 1; Polyné, *From Douglass to Duvalier*, 11.

37 Dixon, *Africa America and Haiti*, 25; Pamphile, *Haitians and African Americans*, 8-33.

38 Meier, *Negro Thought in America*, 63-67; Adeleke, *Un African Americans*; Polyné, *From Douglass to Duvalier*, 6; Byrd, «Black Republicans, Black Republic», 2; García-Peña, «Translating Blackness», 16.

39 Byrd, «Black Republicans, Black Republic», 12-18. Bryd elabora estas ideas en su libro recientemente publicado y ahora listado en la bibliografía abajo.

de la Iglesia AME que puso en paralelo ganancias territoriales de los Estados Unidos en el siglo XIX, y fue impulsado por el ethos del imperialismo estadounidense y el deseo de los afroamericanos de difundir su influencia en el extranjero. Entre 1830 y 1870, el territorio de los Estados Unidos se había extendido hacia el oeste sobre el resto de los Estados Unidos continentales y Alaska. Así mismo, la Iglesia AME se había extendido al oeste y al sur de los Estados Unidos.⁴⁰ Mientras el Senado de los Estados Unidos debatía si anexionar la República Dominicana en 1871, la Iglesia celebró su propia discusión sobre la expansión misionera en La Española que reveló los vínculos transnacionales emergentes entre los Estados Unidos y la República Dominicana. El sentimiento general de los tiempos quizás se resume mejor en un artículo publicado el 30 de enero de 1873 en el *Christian Recorder*, el periódico oficial de la Iglesia AME. Según el escritor anónimo, «Por todos los lados, la Providencia señala a este, como el tiempo establecido, en el que debemos desplegar la bandera de la Cruz, en el extranjero».⁴¹ Desde la perspectiva del autor, el camino ya estaba preparado para la Iglesia AME. Las misiones a la República Dominicana y Haití eran sólo el inicio del alcance mundial que, si era desarrollado correctamente, se extendería hacia otras naciones caribeñas y África.

Sin embargo, si La Española representó el primer sitio de las misiones de la Iglesia AME en la década de 1870, los líderes de la Iglesia no discutieron el trabajo misionero propuesto en el país en términos de colaboración con congregaciones ya establecidas. Fundada oficialmente en Santo Domingo y Samaná en 1830 como resultado del movimiento de emigración de 1824-1826, las congregaciones AME en la República Dominicana habían languidecido en la década de 1870.⁴² En Samaná, ya en 1837, la congregación AME se había unido a la

40 Berry, *A Century of Missions*, 61-67.

41 «What Hinders?» *Christian Recorder*, 30 de enero de 1873. Este artículo es una respuesta a una carta que los descendientes afroamericanos en Santo Domingo enviaron a la Iglesia AME en los Estados Unidos en 1872.

42 En la Conferencia General de 1840, la Iglesia AME declaró perdidas sus ramas en Haití. Handy, *Scraps of African Methodist Episcopal History*, 136.

denominación wesleyana, y la denominación AME ya no existía.⁴³ En Santo Domingo, la congregación de la AME continuó practicando el metodismo africano sin supervisión episcopal, pero en 1872 su número se redujo en gran medida.⁴⁴

Un motivo del pobre estado de estas comunidades protestantes al inicio de la década de 1870 fue la represión religiosa; a lo largo del siglo XIX los afroamericanos y sus descendientes al este de La Española se enfrentaban con constantes amenazas a su libertad religiosa a medida que líderes gubernamentales se alinearon con la Iglesia católica. Con el origen de la nación dominicana en 1844, por ejemplo, el gobierno dominicano reconoció el catolicismo como la religión oficial, y el clero católico ocasionalmente arremetió contra las comunidades protestantes a pesar de que la constitución también garantizaba la libertad de religión.⁴⁵ La persecución a los protestantes incrementó luego de que España anexara la República Dominicana en 1861. Imbuida de mayor poder, la Iglesia católica bajo el arzobispo Bienvenido Monzón clausuró las iglesias protestantes y forzó a los descendientes afroamericanos al culto en privado.⁴⁶ Los protestantes recuperaron el derecho a la adoración pública sólo después de que la República Dominicana se independizó de España en la Guerra de Restauración (1863-1865). Sin embargo, después de tantas guerras, las comunidades afroamericanas se empobrecieron y se redujeron numéricamente. Frente a la destitución, en 1871 las colonias afroamericanas en Samaná, Santo Domingo y Puerto Plata apoyaron la anexión a los Estados Unidos, lo que creían que garantizaría la libertad religiosa y traería paz y estabilidad al país.⁴⁷

43 Findlay y Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society*, 491-496.

44 «Communications. Bethel in the West Indies», *Christian Recorder*, 30 de marzo de 1872.

45 Polanco Brito, «La Iglesia católica»; Pérez Memén, «Relaciones», 15; Martínez-Fernández, «The Sword and the Crucifix», 83.

46 Commission of Inquiry, «Report of the Commission», 222; Lockward, *Intolerancia y libertad*, 71-83; Martínez-Fernández, «The Sword and the Crucifix», 83.

47 Commission of Inquiry, «Report of the Commission», 228; Wilkins, «They Had Heard,» 213.

La perspectiva de la anexión abrió canales de comunicación entre colonos afroamericanos en la República Dominicana y afroamericanos en los Estados Unidos. En 1871, por ejemplo, el famoso exesclavo y abolicionista estadounidense Frederick Douglass conoció a descendientes afroamericanos en Samaná y Santo Domingo mientras viajaba con la Comisión de Investigación de EE. UU. en la República Dominicana. Descendientes de afroamericanos residentes en Samaná mantuvieron la correspondencia con Douglass aún después de su partida.⁴⁸ La visita de Douglass a Santo Domingo probablemente también inspiró a la Iglesia AME a escribir a la Iglesia de los Estados Unidos. El 23 de febrero de 1872, la congregación solicitó a la Iglesia de los EE. UU. enviar un ministro y proporcionar ayuda financiera para su sucursal en la capital dominicana.⁴⁹ Las cartas desde Samaná y Santo Domingo demuestran así que los llamamientos para la conexión entre los descendientes afroamericanos y los afroamericanos en los Estados Unidos eran mutuos, aunque escasos en la década de 1870.

No fue sino hasta 1882, más de una década después de las discusiones sobre el envío de misioneros a Haití y la República Dominicana, que la Iglesia AME restableció sus lazos con la congregación de Santo Domingo. Esto fue mucho más tarde que el trabajo misionero de la Iglesia en Haití, que comenzó de nuevo en 1873.⁵⁰ Por otra parte, a diferencia del trabajo misionero en Haití, en la República Dominicana la Iglesia AME no patrocinó un misionero que viajara exclusivamente por propósitos religiosos. En cambio, la relación entre la Iglesia AME y los «americanos» en la capital fue confirmada por dos desarrollos claves en 1882: la llegada del cónsul de EE. UU. Henry C.C. Astwood en Santo Domingo y la educación de Jacob Paul James, el hijo de inmigrantes afroamericanos en

48 Wilkins, «They Had Heard,» 213.

49 «Communications. Bethel in the West Indies», *Christian Recorder*, 30 de marzo de 1872

50 Payne, *History*, 1891; Steward, *Fifty Years*, 149-150; Byrd, «Black Republicans, Black Republic», 13-18.

Samaná, que dejó la isla para seguir su educación teológica en los Estados Unidos.

Durante el tiempo que Astwood trabajó como el cónsul de EE. UU. en Santo Domingo, se hizo cargo de la congregación en la capital y restableció sus lazos con los Estados Unidos. Él también ayudó a reconstruir la capilla de la AME, y aumentó el número de miembros con la ayuda de líderes dominicanos de descendencia afroamericana, haitianos y nativos de las Antillas inglesas.⁵¹ Una de las primeras tareas de Astwood fue restaurar el edificio de la iglesia, que había quedado en mal estado.⁵² Astwood usó su propio dinero para alquilar una casa durante dos años para que la congregación pudiera congregarse mientras trabajaban para construir la antigua residencia.⁵³ Otros misioneros se unieron para ayudar a Astwood y reclutar nuevos miembros.⁵⁴ Bajo el Rev. Adolphus H. Mevs, que vino de Haití en 1886, la iglesia creció a cuarenta y cinco miembros con una asistencia promedio de cien personas cada domingo.⁵⁵ En 1889, el reverendo Charles E. Goodin de Jamaica reemplazó a Mevs y trabajó con otro predicador haitiano, Claudio Francois, en el servicio a la congregación.⁵⁶ Sin

51 Al cambio del texto original, los dominicanos de descendencia afroamericana están incluidos aquí para mejorar la exactitud de la información.

52 Hon. H.C.C. Astwood, «Letter from San Domingo», *Christian Recorder*, February 22, 1883.

53 «Consagración de la iglesia protestante A.M.E.», August 13, 1884, *Colección José Gabriel García*, Archivo General de la Nación, Santo Domingo; Payne, *History*, 481.

54 «The Following, As Will Be Seen, Is from San Domingo», *Christian Recorder*, 5 de septiembre de 1889.

55 Rev. A.H. Mevs, «A Word from the Santo Domingo Mission», *Christian Recorder*, 29 de julio de 1886. El nombre de Adolphus H. Mevs ha sido cambiado aquí para corregir el error del texto original que cita el nombre «Alphonso H. Mevs».

56 «Bro. C.E. Goodin, of the Turks Islands has been appointed to as», *Christian Recorder*, 21 de marzo de 1889. En realidad Goodin era de Jamaica según la información que tiene sus descendientes dominicanos. El texto aquí ha sido cambiado de su original que repitió el error de nombrar las Islas Turcas como la tierra natal de Goodin. En lugar de Goodin, fue el Rev. Astwood quien era de las Islas Turcas y luego se convirtió en ciudadano estadounidense circa 1880. Véase «Ordained», *Christian Recorder*, 26 de julio de 1883.

embargo, tras una amarga disputa entre Goodin y Astwood la misión que iba creciendo perdió mucho de su ímpetu.⁵⁷

Casi diez años más tarde, en 1898, Jacob Paul James asistió a la Conferencia Anual de Chicago celebrada en Evanston, Illinois, un evento que cambiaría el curso de historia de la AME en la República Dominicana. Durante la conferencia, el Secretario de Misiones de la AME Henry Blanton Parks nombró a James para la misión de Santo Domingo.⁵⁸ Los antecedentes de James lo convirtieron en un candidato ideal para el liderazgo en la República Dominicana. A diferencia de los misioneros haitianos y los nativos de las Antillas inglesas que dirigieron la Iglesia en la década de 1880, James nació en Samaná. Él era el hijo de Jacob James, un predicador local bien conocido. James (hijo) también estaba muy ligado al proyecto más amplio de la Iglesia AME en los Estados Unidos. Habiendo dejado la República Dominicana a la edad de veinticinco años en 1882, James estaba entre un pequeño grupo de extranjeros negros que persiguieron la educación en los Estados Unidos antes de unirse al ministerio.⁵⁹ Al llegar a los Estados Unidos, James estableció lazos con prominentes líderes metodistas africanos, lo que facilitó su transición en el país. Escribiéndole a William Fischer Dickerson, un obispo de la AME, en búsqueda de consejos sobre dónde matricularse, James recibió aliento de parte de Dickerson y otro ministro, el Reverendo Wood, para asistir a la Academia de Beloit College en Wisconsin.⁶⁰ Ahí, James se unió con otros

57 Rev. C.S. Smith, «A Trip to the West Indies», *Christian Recorder*, March 5, 1986.

58 «A.M.E. Church Work at Samana, Santo Domingo», *The Voice of Missions* 18 (2), febrero de 1910, p. 6.

59 Payne, *History*, 480; Campbell, *Songs of Zion*, 250. Para afrocaribeños que recibieron educación en los EE. UU., véase Guridy, *Forging Diaspora*, 18; Davis, «Asentamiento y vida económica», 724. La edad de James al salir de la isla ha sido actualizado del texto original que dice que tenía dieciséis años. Una carta en el archivo de la sociedad misionera wesleyana cita la edad James (hijo). Véase Jacob James a General Secretaries, 21 de marzo 1881, Colección Sociedad Metodista Wesleyana Misionera, H2707, microfilme 2047, Archivo de la Sociedad Metodista Misionera.

60 Rev. J. F. James», *Christian Recorder*, 12 de abril de 1900. Este artículo imprimió incorrectamente las iniciales de James. Deben de ser «J. P.».

estudiantes del Caribe y cursó estudios clásicos durante cinco años desde 1882-1887.⁶¹

Entre 1885 y 1899, James pasó catorce años trabajando como ministro en la Iglesia AME, viajando por todo el medio oeste de Estados Unidos. Mientras que estudiaba en Beloit, se unió a la Iglesia AME bajo el reverendo Wood, quien probablemente fue su mentor en la disciplina de la Iglesia. En 1885, James obtuvo su licencia para predicar y posteriormente fue nombrado a la iglesia misionera de la AME en Beloit, donde sirvió durante tres años. Durante la siguiente década, James pastoreó varias iglesias en el medio oeste de los Estados Unidos: Minneapolis, Minnesota (dos años); Albia, Iowa (un año); Clarinda, Iowa (año y medio); Princeton, Illinois (dos años); Knoxville, Illinois (un año); y Racine, Wisconsin (un año).⁶² Fue ordenado diácono en 1887 y anciano en 1890. En el momento en que fue designado a Santo Domingo, sus muchos años en los Estados Unidos ya lo habían preparado adecuadamente para regresar a su isla natal. Él había ganado experiencia en tradiciones religiosas de la AME y había formado amistades con docenas de líderes metodistas africanos. Estas relaciones y su amplia experiencia lo conectaron íntimamente a la Iglesia AME en los Estados Unidos y fueron dos razones por las que James permaneció comprometido con la Iglesia AME a lo largo de su carrera misionera.

El restablecimiento de la estructura eclesiástica en Santo Domingo en 1882 y otra vez en 1898 señaló un nuevo período de actividad protestante en la capital. Una vez la congregación fue traída de vuelta al mismo redil de la AME, se le requirió a los obispos en los Estados Unidos designar pastores para Santo Domingo. Aunque esta estructura eclesiástica no

61 Rev. J. F. James, *The Christian Recorder*, 12 de abril de 1900. Por vía telefónica en septiembre del 2012, un archivista del Beloit College confirmó que James asistió a la academia preparatoria de 1882-87 junto con cinco otros estudiantes del Caribe.

62 Rev. J. F. James, *Christian Recorder*, 12 de abril de 1900; J. H. Reedy a C.H. Sawyer, 15 de julio de 1920, Microfilm Publication M1490: Passport Applications, 2 de enero 1906-31 de marzo 1925; Record Group 59, National Archives and Records Administration (en lo sucesivo, NARA por sus siglas en inglés).

existía sin contratiempos, proporcionaba una organización jerárquica en la que los líderes religiosos negros extranjeros encabezaban congregaciones negras, y las congregaciones se sometían a la autoridad eclesiástica de un obispado extranjero. Dicha organización se hizo cada vez más importante a medida que Jacob Paul James se hizo cargo de la congregación en Santo Domingo en enero de 1899. Desde 1899 hasta su muerte en 1923, James fue el representante principal del Departamento Misionero de la Iglesia AME en la República Dominicana, y trabajó incansablemente para mantener la conexión con la Iglesia en los Estados Unidos a medida que extendió el metodismo africano a Samaná y otras regiones de la isla.⁶³

La misión AME 1899-1908

Al mismo tiempo que el nombramiento de James perpetuó la estructura institucional en la República Dominicana, su liderazgo también señaló un descanso de los antiguos patrones de trabajo religioso en la isla. Un producto de los esfuerzos afroamericanos por educar a los jóvenes para el ministerio, James estuvo muy familiarizado con el sistema racial en los Estados Unidos y las ideas afroamericanas de elevación racial. A diferencia de los líderes afroamericanos, sin embargo, James no escribió explícitamente sobre la raza y el racismo en las cartas e informes que envió a los líderes de la AME. Este curioso descuido de la raza es sorprendente, especialmente a medida que Estados Unidos se involucró más en los asuntos dominicanos y las élites arremetieron contra la migración negra. Una lectura cercana de los escritos de James, sin embargo, sugiere dos posibles razones para su punto de vista. En primer lugar, mientras que los líderes afroamericanos tenían como objetivo alcanzar a los negros en el extranjero, el propósito de James

63 Hay evidencia de que James estuvo involucrado con la congregación de Santo Domingo previo a 1899. En 1893, durante una visita a la República Dominicana, él investigó el estatus de la Iglesia AME. Véase «News of the Week», *Christian Recorder*, 1 de junio de 1893.

como se plantea en sus escritos era ganar conversos protestantes. El público que quería alcanzar era la clase pobre de la República Dominicana y al menos al principio, esta audiencia incluía dominicanos de habla hispana -la mayoría de los cuales eran descendientes de africanos. Sin embargo, en lugar de describir la negritud y las relaciones raciales de los dominicanos en la isla, James escribió al Departamento Misionero sobre los desafíos que enfrentaba el crecimiento de la Iglesia AME en Santo Domingo: guerras, pobreza y la Iglesia católica. Así, las cartas de James destacaron las distinciones entre los objetivos de los afroamericanos y las experiencias reales de los misioneros en la isla. En segundo lugar, siendo alguien que creció en la República Dominicana, James estaba también completamente consciente de su posición precaria como protestante negro en el país. En consecuencia, él puede haber seguido la convención local y evitar cuidadosamente escribir sobre la negritud y la política. En este sentido, también encontró consuelo en su ciudad natal de Samaná, un lugar aparentemente apartado del resto de la isla cuyo trabajo misionero inicialmente priorizó sobre el de la capital Santo Domingo.

A los dos años de su regreso a la República Dominicana, James manejó puestos misioneros en distintas regiones del país y había trasladado la sede de la AME a Samaná.⁶⁴ Familiarizado con la forma de vida rural de los dominicanos al igual que con las peculiaridades del enclave de Samaná, James se sintió como en casa entre los descendientes afroamericanos de Samaná y fue capaz de aprovechar los lazos familiares y sociales en su trabajo institucional. Tanto el padre de James (Jacob James) y su tío Theophilus James habían sido líderes prominentes en la

64 Además de Santo Domingo, hubo varios puestos de avanzada en San Pedro de Macorís y Monte Cristi. La Misión de San Pedro comenzó con unos pocos migrantes de las Antillas inglesas ya en 1890, aunque no se informa mucho sobre este pequeño grupo. Véase referencia de Macorís y Monte Cristi en «News of the Week», *Christian Recorder*, 2 de octubre de 1890; «Rev. J. P. James», *Christian Recorder*, 12 de abril de 1900; y J.P. James, «Santo Domingo City. August 23rd», *Christian Recorder*, 20 de septiembre de 1900. Para el traslado de James, véase Moses Vanderhorst, «Cornerstone Laying of the A.M.E Church at Samaná, Santo Domingo», *Voice of Missions* 9 (9) septiembre 1901, pp. 14-15; y «A Letter from Rev. J.P. James, Santo Domingo City, Santo Domingo», *Voice of Missions* 9 (1) enero 1902, p. 14.

comunidad. Jacob James (padre) dirigió la congregación wesleyana en Samaná durante años y fue reconocido como un predicador local por la Sociedad Bíblica Americana, mientras su hermano Teophilus era un oficial del ejército haitiano y había viajado a Gran Bretaña para la escuela.⁶⁵ La esposa de Jacob Paul James, Sophia, era de las Islas Turcas, un territorio británico que tenía fuertes vínculos con los enclaves «americanos» de Puerto Plata y Samaná.⁶⁶ Además, los ocho hombres y ocho mujeres que firmaron la constitución de la Iglesia AME en Samaná probablemente conocían a James desde la infancia.⁶⁷ La fama de la Iglesia AME entre la comunidad migrante de Samaná, junto con los conflictos internos en la vecina Iglesia wesleyana, también atrajo a nuevos miembros a la denominación.⁶⁸ Así pues, era evidente para James que Samaná - un pueblo donde conocía a casi todo el mundo, donde la gente hablaba inglés, y la comunidad estaba familiarizada con la historia de la Iglesia AME- era un bastión prometedor para la Iglesia AME.

A diferencia de Samaná, Santo Domingo fue un puesto mucho menos atractivo por muchas razones. En primer lugar, el malestar político y las constantes guerras civiles significaron condiciones peligrosas y difíciles para las reuniones de los feligreses en la capital. En 1899 Ulises Heureaux, un notorio dictador que fue presidente cuando James y Sophia se trasladaron por primera vez a Santo Domingo, fue asesinado en un atentado en Moca. Junto a Juan Isidro Jimenes, que regresó del exilio después de la muerte de Heureaux, los jóvenes revolucionarios ayudaron a formar el nuevo gobierno, eligiendo a Jimenes como presidente y a Horacio Vásquez como vicepresidente. Los conflictos entre los dos líderes y sus aliados políticos, sin embargo, llevaron a más conflictos políticos. El 26 de abril de 1902, Vásquez llamó a sus partidarios a las armas en abierta rebelión contra Jimenes. Días después, irrumpió en la capital obligando al presidente a renunciar el 2 de mayo.

65 Commission of Inquiry, «Report of the Commission», 228-32.

66 Microfilm Publication M1490: Passport Applications, 2 de enero 1906-31 de marzo de 1925. Roll 1303; Record Group 59, NARA.

67 Lockward, *El protestantismo*, 284.

68 Willmore, «Esbozo histórico», 267.

La guerra civil que siguió instigó una serie de rebeliones entre 1903 y 1905 en las que horacistas (los seguidores políticos de Vásquez), jimenistas y lilistas (los seguidores políticos de Heureaux) compitieron por el poder hasta que Ramón Cáceres se convirtió en presidente el 29 de diciembre de 1905.⁶⁹ La constante inestabilidad política hizo difícil para James evangelizar en la capital. Describiendo el 1903 como un año lleno de «decepciones ... guerra, derramamiento de sangre y conflicto», James agradeció a Dios que las vidas de sus feligreses habían perdurado mientras informaba sobre los problemas financieros que enfrentaban sus congregaciones y solicitaba ayuda de la iglesia en los Estados Unidos.⁷⁰

La fuerte presencia de la Iglesia católica en la capital presentó otro reto a la Iglesia AME en Santo Domingo. A pesar de que la Iglesia católica permaneció débil y subordinada al Estado dominicano a principios del siglo XX, todavía estaba profundamente ligada al gobierno y la sociedad dominicana.⁷¹ «Las instituciones católicas romanas están profundamente arraigadas y el poder del clero en esta comunidad es grande y se ejerce vigilantemente», escribió James.⁷² Desde 1844, cuando la constitución dominicana hizo del catolicismo la religión oficial, el gobierno dominicano había proseguido un concordato con el Vaticano y en 1884 el Congreso redactó y aprobado un concordato aunque nunca fue ratificado.⁷³ La influencia de la Iglesia católica también aumentó después de 1885 cuando el sacerdote nacionalista dominicano Fernando A. Meriño se convirtió en arzobispo de Santo Domingo. Durante su mandato de 1885-1906, Meriño trabajó para *dominicanizar* al clero católico y restaurar el control de la Iglesia sobre la educación después

69 Mejía, *De Lilis a Trujillo*, 27-88; Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana*, 432-43.

70 Rev. J. P. James, «The Conditions of the Work in Samaná», *Voice of Missions* 11 (3) March 1903, p. 15.

71 Betances, *La Iglesia católica*, 55; Moya Pons, «Notas para una Historia», 14; Moreta Castillo, «Iglesia e identidad nacional», 143.

72 Rev. J. P. James, «A Word from Santo Domingo City», *Voice of Missions* 10 (1) January 1902, p. 16.

73 Betances, *La Iglesia católica*, 67. El Congreso nunca envió el concordato de 1884 al Vaticano, por ende, nunca fue ratificado.

de que Eugenio María de Hostos, un filósofo y educador puertorriqueño, ayudó a establecer reformas liberales.⁷⁴ Este contexto hizo de la República Dominicana «terreno duro» para la labor protestante de James.⁷⁵

Comparando la pequeña misión protestante con la Iglesia católica, James señaló que no se podía hacer mucho en Santo Domingo sin más ayuda del Departamento Misionero y fondos para una escuela misionera. Mientras que la Iglesia católica contaba con quince parroquias en una ciudad de casi 25,000 personas, la Iglesia AME tenía sólo una congregación de cuarenta miembros y todos los que antes eran ancianos de la Iglesia habían fallecido. Mientras que la Iglesia católica tenía escuelas bien equipadas en las que hacían «una buena cantidad de trabajo caritativo», la Iglesia AME enseñaba inglés y español a treinta y cinco niños en una escuela diurna. La Iglesia católica recibió fondos del gobierno y, como informó James, el gobierno no ofreció, «ninguna ayuda a nuestro trabajo protestante». Refiriéndose a él y a Sophia, dijo «no recibimos ninguna ayuda de la Iglesia [AME], a pesar de que hicimos varias solicitudes». Estos hechos le demostraron a James que la Iglesia AME no podía competir con la Iglesia católica a gran escala.⁷⁶ Sin embargo, James creía que la Iglesia protestante podría tener un pequeño impacto local en la capital si el Departamento Misionero invirtiera en las escuelas. «Debemos de mostrar a la gente que estamos interesados no sólo en su bienestar religioso, sino que también estamos interesados en su bienestar social e intelectual», explicó James.⁷⁷ Al igual que otros misioneros de su época, James creía que la reforma social era parte del ejercicio misionero. La negligencia del Departamento Misionero, sin embargo, demostró ser otra limitación crónica

74 Moya Pons, «Notas para una Historia», 14-15; Sáez, *Testigos de la esperanza*, 70; Sáez, «La Iglesia dominicana y el pensamiento liberal», 99; Lluberes, *Breve historia*, 120-123; Betances, *La Iglesia católica*, 68.

75 Rev. J. P. James, «A Word from Santo Domingo City», *Voice of Missions* 10 (1) January 1902, p. 16.

76 Rev. J. P. James, «A Word from Santo Domingo City», *Voice of Missions* 10 (1) January 1902, p. 16.

77 Rev. J. P. James, «A Word from Santo Domingo City», *Voice of Missions* 10 (1) January 1902, p. 16.

en la República Dominicana. Esto sucedió particularmente en Santo Domingo, donde la congregación se encontraba en un mayor estado de pobreza que en Samaná.

Los puntos de vista de los líderes religiosos afroamericanos sobre el trabajo misionero en la República Dominicana no han sido explorados en la misma medida que en Haití, Cuba, y Sudáfrica, y por lo tanto requieren un análisis más profundo.⁷⁸ Sin embargo, en resumen, el patrón de pensamientos y acciones de los afroamericanos hacia las iglesias misioneras AME en la República Dominicana es similar a lo que los académicos han observado en otras regiones. Pueden ser resumidas en cuatro puntos principales de argumentos. Primero, al Departamento Misionero le faltaban fondos. Segundo y tercero, la Iglesia AME intentó expandirse en demasiados lugares, y se enfocó en otros lugares que eran considerados de mayor importancia. Cuarto, los líderes de la Iglesia no estaban adecuadamente preparados con los detalles culturales necesarios para trabajar en territorios no-anglófonos y predominantemente católicos.

Como institución afroamericana, las finanzas de la Iglesia AME reflejaban el pobre estado de sus miembros al final del siglo XIX. A pesar de esta realidad, en 1899 la Iglesia apoyaba las misiones al sur y oeste de los Estados Unidos y las misiones extranjeras en Canadá, Liberia, Sierra Leone, Sudáfrica, Bermuda, Barbados, Guyana Inglesa, Haití, Cuba y la República Dominicana.⁷⁹ El resultado fue un frenesí de actividad misionera que el Departamento Misionero -que recaudó solamente USD \$16,301.55 para el año fiscal que terminó en mayo de 1899- no pudo apoyar adecuadamente.⁸⁰ Enfrentado estas realidades, los líderes de la AME destinaron los fondos a los lugares que consideraron de mayor importancia -principalmente los Estados

78 Para Haití, Cuba, y South Africa, véase Dodson, «Encounters in the African Atlantic World»; Campbell, *Songs of Zion*; Byrd, «Black Republicans, Black Republic».

79 Parks, *Annual Report of the Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church*.

80 Los libros se balancearon el 1898-99, pero el Departamento Misionero solicitó más fondos. Parks, 17.

Unidos y países africanos.⁸¹ Sin embargo, incluso estas regiones sufrieron. Puesto que la República tenía una baja prioridad entre las «naciones negras», el Departamento Misionero ignoró en gran medida los problemas que James y sus feligreses enfrentaron.

La falta de finanzas y el impulso expansionista entre los líderes de la AME en Estados Unidos creó, en consecuencia, una política ambigua en la que el clero afroamericano reconoció los detalles del trabajo misionero en países católicos del Caribe, mientras que el Departamento Misionero hizo poco por dirigirse a ellos.

En su viaje por el Caribe en 1901, por ejemplo, el obispo AME Charles Spencer Smith conoció a Jacob P. James y al superintendente (*presiding elder*) de Haití, Solomon G. Dorce, en Puerto Príncipe, donde celebró la sesión conjunta de la conferencia de Haití y de la República Dominicana. Smith, quien relató sus viajes en seis cartas publicadas en el *Christian Recorder*, distinguió a Haití y a la República Dominicana como países católicos donde la Iglesia católica «se opone rotundamente a todo intento de avance del protestantismo».⁸² En otras ocasiones, los líderes de la AME reconocieron la necesidad de misioneros de habla hispana en la República Dominicana y Cuba.⁸³ Estas observaciones de las diferencias religiosas y lingüísticas, sin embargo, no motivaron a los líderes religiosos afroamericanos a repensar su estrategia evangélica.⁸⁴ Tal vez exasperado por el empuje expansionista y la constante negligencia del Depar-

81 Rev. J. P. James, «Santo Domingo City», *Voice of Missions* 12 (9) September 1904, p. 15.

82 «Here y There; Bishop Smith's West Indian Tour. Letter Number 6», *Christian Recorder*, 9 de mayo de 1901.

83 Griffin, *The Rise of American Missions*, 29.

84 El Informe Cuadrienal de 1916 solicita misioneros de habla hispana dieciséis años después de que James solicitara lo mismo en 1900. Rankin, *The Twenty-Fifth Quadrennial Report of the Parent Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church 1912-1916*, p. 29; J. P. James, «Santo Domingo City, August 23rd», *Christian Recorder*, 20 de septiembre de 1900. Dodson y Byrd observaron lo mismo en Cuba y Haití. Véase Dodson, «Encounters in the African Atlantic World», 89; Byrd, «Black Republicans, Black Republic», 16.

tamento Misionero, James advirtió a la Iglesia que «contara el costo antes de emprender un nuevo trabajo en las comunidades católicas». ⁸⁵ Pero, a juzgar por la escasez de dinero y trabajadores enviados a la República Dominicana, Cuba y Haití, parece que el deseo de influencia de los líderes afroamericanos en el Caribe fue satisfecho simplemente por la existencia de la Iglesia en el extranjero, un estatus que aumentó el prestigio de la denominación en los Estados Unidos.

Las dificultades que presentó Santo Domingo, junto con los vínculos familiares de James a Samaná, significaba que Samaná era un puesto misionero más atractivo durante los primeros años del ministerio de James. En consecuencia, entre 1899 y 1908, la Iglesia AME creció más rápidamente en Samaná que en Santo Domingo y los otros dos puntos de predicación de la Iglesia AME en San Pedro de Macorís y Monte Cristi. En 1900 las congregaciones de Samaná y Santo Domingo tenían veinticinco y veinte miembros respectivamente. En 1908, había aproximadamente 125 miembros en Samaná y sólo sesenta miembros divididos entre Santo Domingo y San Pedro de Macorís (Monte Cristi fue abandonado). Con el tiempo, este hecho dio la impresión de que la Iglesia AME se originó en Samaná. El traslado de James hacia el norte, sin embargo, sucedió antes de que él pudiera anticipar que la Iglesia AME ganaría más de la mitad de su membresía con los nativos de las Antillas inglesas en el sureste en la década de 1910.

El alzamiento del sureste 1908-16

Entre 1908 y 1917, las congregaciones metodistas africanas en el sureste crecieron de manera dramática. La mayor parte del crecimiento durante este período tuvo lugar después de 1912 y fue instigado por la «nueva» misión de San Pedro de Macorís, que cada vez consumía más del tiempo de James. Mientras que en 1908 la Iglesia consistía en 185 miembros,

85 Rev. J.P. James, «A Word from Santo Domingo City», *Voice of Missions* 10 (1) January 1902, p. 16.

ya en 1914 la Iglesia tenía 554 miembros, 800 seguidores, y 185 estudiantes de escuela dominical, con una tasación total de propiedad de US\$11,000.⁸⁶ Dos años más tarde, en 1916, la membresía dominicana de la Iglesia superó los 700 y el valor de la propiedad de la Iglesia aumentó a US\$17,000. El sureste, particularmente San Pedro, lideró estos cambios. La membresía en San Pedro (250), el ingenio azucarero de Puerto Rico en San Pedro (75) y Santo Domingo (100) totalizó 425 en 1916, 55 por ciento más que en Samaná (275).⁸⁷ Considerando los obstáculos sustanciales del crecimiento en el sureste, este aumento en el número de miembros fue notable y demostró el llamamiento de la Iglesia a los nativos de las Antillas inglesas, quienes fueron atraídos por su liderazgo negro y la oportunidad de adorar libres del control de los blancos.⁸⁸

Sin embargo, antes de que la Iglesia AME en el sureste pudiera alcanzar su cenit al final de la década de 1910, todavía enfrentaba problemas de larga data más uno nuevo. Ya en 1912, nuevos misioneros blancos que representaban a las Iglesias protestantes británicas, puertorriqueñas y estadounidenses presentaron, igual como la iglesia católica, una amenaza a las congregaciones crecientes de la AME.⁸⁹ Por primera vez, James comenzó a articular un problema racial en sus cartas. «Los metodistas blancos ... los moravos ... los wesleyanos están ... listos para aprovecharse de las oportunidades ofrecidas», escribió James.⁹⁰ Ellos «están haciendo lo que pueden para superarnos en este campo».⁹¹ Estas denomina-

86 Rankin, *Annual Report of the Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church for the Year Ending March 31, 1914*, p. 15.

87 Rankin, *The Twenty-Fifth Quadrennial Report of the Parent Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church 1912-1916*, p. 30. El ingenio azucarero Puerto Rico probablemente pertenecía a la South Puerto Rican Sugar Company. La Iglesia AME allí también es mencionada en Wheaton y Wipfer, *Triunfando sobre las tragedias*, 78-79.

88 García Muñiz y Giovannetti, «Garveyismo y racismo en el Caribe», 160.

89 El texto aquí ha sido cambiado de su original para mejorar la claridad.

90 J.P. James, «Samaná, Santo Domingo, August 31, 1911», *The Voice of Missions* 19 (10) October 1911, p. 10.

91 James a Rankin, 4 de febrero 1913, *AME Missions Records*, New York Public Library (en lo sucesivo, NYPL).

ciones estaban bien financiadas y llegaron con «medios suficientes para construir iglesias», mientras que la Iglesia AME continuaba luchando financieramente, teniendo dificultades incluso para pagar por reparaciones y otros proyectos pequeños. Por ejemplo, en San Pedro de Macorís, los moravos construyeron una iglesia de hierro en 1911. El edificio de la AME, por otro lado, «no era conveniente para los servicios», y James había luchado por recaudar fondos para encerrar la propiedad.⁹² En la capital, la Iglesia AME no tenía ningún lugar de culto en absoluto, y James advirtió «Debemos tener ... una iglesia en la ciudad de Santo Domingo ... o renunciar a nuestro trabajo allí».⁹³ Para James era evidente que la gente iría a donde recibiría la mayor ayuda, incluso si el clero blanco discriminaba contra los feligreses negros, causando que se sintieran «muy humillados».⁹⁴ Explicando estas condiciones en la Conferencia General de la Iglesia AME de 1912 celebrada en Kansas City, James una vez más pidió ayuda a los líderes de AME en los Estados Unidos.⁹⁵

La inestabilidad política también mitigó el crecimiento de la Iglesia. Mientras James estuvo en Kansas City, la República Dominicana experimentó una de las guerras civiles más sangrientas de su historia. Desde el asesinato del presidente Ramón Cáceres el 19 de noviembre de 1911, los jimenistas y horacistas lucharon una vez más para recuperar el control del gobierno dominicano, que tras la Guerra hispano-estadounidense (1898) había estado cada vez más bajo la influencia de los Estados Unidos. Empleando la Convención de 1907, que otorgó poder a los Estados Unidos sobre la aduana dominicana y el derecho a intervenir en los asuntos dominicanos, el presidente William H. Taft envió una comisión de paz estadounidense y 750 marines a la República Dominicana. Esta movida agresiva facilitó el establecimiento del gobierno provisional bajo el obispo católico Adolfo Alejandro Nouel,

92 James a Rankin, 18 de septiembre 1912, *AME Missions Records*, NYPL.

93 J.P. James, «Samaná, Santo Domingo, August 31, 1911», *The Voice of Missions* 19 (10) October 1911, p. 10.

94 James a Rankin, 4 de febrero de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

95 «Statement of the AME Church Missions in the Republic of Santo Domingo», *AME Missions Records*, NYPL.

quien llegó a ser presidente el 30 de noviembre de 1912. Sin embargo, la efímera presidencia de Nouel terminó con una elección fraudulenta y el estallido de guerra de 1913.⁹⁶ Como había sucedido anteriormente, los disturbios políticos evitaron las reuniones de los protestantes, y las condiciones inestables estaban, según James, «muy en contra del progreso de nuestra labor».⁹⁷

A diferencia del período anterior, sin embargo, James estaba mucho más atento al desarrollo de Iglesias AME en el sureste, lo que comenzó a priorizar después de establecer oficialmente la Iglesia AME en San Pedro de Macorís en febrero de 1912. Durante la fundación de la iglesia de San Pedro, James nombró un predicador, Horsford Jones para el lugar, pero como Jones no era un ministro ordenado, la responsabilidad de la congregación de San Pedro recayó sobre James.⁹⁸ En diciembre de 1912, James hizo planes de intercambiar con Jones y trasladar su sede a San Pedro temporalmente, donde él pudiera realizar ritos religiosos, manejar deudas, hacer reparaciones a la edificación de la iglesia e intentar competir con las denominaciones blancas.

Sin embargo, antes de que él pudiera hacer el traslado, James recibió una carta del Secretario de Misiones, J. W. Rankin, lo que representa el mejor ejemplo de la indiferencia de los líderes afroamericanos hacia las misiones dominicanas. Como si Rankin no supiera nada de la alta presión que estaba puesta sobre James en San Pedro y las guerras políticas que devastaron la nación, la carta con fecha del 7 de enero de 1913 le informaba a James sobre su designación a Puerto Príncipe, Haití. Esta reubicación demostró cuán ajeno estaba el Departamento Misionero de las realidades de la labor misionera en la isla. Esto también repetía el patrón de infravalorar a la República Dominicana. James fue rápido en señalar estas faltas. «Santo Domingo nunca ha tenido la ayuda de la Iglesia [AME] que Haití ha tenido», escribió en su respuesta

96 Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana*, 452-458.

97 James a Rankin, 18 de septiembre 1912, *AME Missions Records*, NYPL.

98 James a Rankin, 4 de febrero de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

a Rankin, «y, sin embargo, con la excepción de la iglesia de hierro en Puerto Príncipe, tenemos mucho más en esta república que lo que tenemos en Haití». Informando al Secretario Misionero de los exitosos desarrollos en el sureste y los desafíos que enfrentaba el trabajo misionero en la República Dominicana, James dijo, «No creo que debamos destruir un trabajo para construir otro».⁹⁹

El Doctor Rankin respondió de tres formas a la vergonzosa carta de James. Primero, notificó a James que su designación a Haití había sido revocada y que James debía quedarse en la República Dominicana.¹⁰⁰ Segundo, reaccionando a una queja de James de que ningún oficial episcopal había visitado el país desde su llegada en 1898, Rankin planeó un viaje a la República Dominicana en octubre de 1912. Sus planes, sin embargo, fueron frustrados poco después cuando otra batalla, la «Revolución del Ferrocarril», se produjo entre jimenistas y horacistas. «Fue providencial que usted pospusiera su propuesta visita a nosotros este mes», escribió James desde San Pedro de Macorís. «Actualmente estamos totalmente aislados de nuestro trabajo en el norte de la isla».¹⁰¹ Solicitando oración para el país, James explicó que la iglesia en Samaná había cerrado mientras que «Aquí en San Pedro y en la capital, el trabajo sigue como siempre». Esto marcó una inversión de las tendencias anteriores cuando la guerra inhibió el trabajo de James en la capital, y demostró una de las pocas maneras en que las congregaciones del sureste se beneficiaron indirectamente de su proximidad al gobierno y los intereses comerciales de EE. UU.

La tercera respuesta de Rankin fue, en 1914, designar dos misioneros adicionales a la República Dominicana: el reverendo Worst y el reverendo Thomas. Sin embargo, al hacer esto, el Departamento Misionero una vez más ignoró la necesidad de misioneros de habla hispana y causó más problemas

99 James a Rankin, 4 de febrero de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

100 James a Rankin, 10 de marzo de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

101 James a Rankin, 18 de septiembre de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

para James.¹⁰² Rápidamente se hizo evidente que ni Thomas ni Worst estaban preparados para enfrentar los desafíos del trabajo misionero en el país. A su llegada, ambos ministros carecían de dinero para viajar y tuvieron que pedir muchos préstamos a James. Además, los salarios del Departamento Misionero a menudo llegaban tarde y siempre eran de una cantidad menor de lo debido. Frente a la pobreza, los dos predicadores se quejaron con Rankin sobre James e intentaron abandonar la República Dominicana, para disgusto de James.¹⁰³ Él, por otro lado, culpó a los nuevos misioneros por aprovecharse de su hospitalidad y ayuda financiera, mientras socavaban su autoridad, expresando celos de otros líderes y afectando negativamente el trabajo.¹⁰⁴ «Ni Worst ni Thomas sufrirían lo que hemos sufrido en este país al esforzarnos por levantar nuestro trabajo», escribió James.¹⁰⁵ Los nuevos misioneros, sin embargo, probablemente estaban reaccionando a las discrepancias entre el trabajo misionero en la República Dominicana y sus experiencias anteriores como ministros de la Iglesia AME en los Estados Unidos.¹⁰⁶ Los problemas que estos hombres enfrentaban reflejaban así la inherente inequidad en las relaciones diaspóricas entre afroamericanos y afrocaribeños y las fricciones que dicha inequidad producía.

A medida que las congregaciones en el sureste continuaron creciendo en toda la década de 1910, James tomó medidas para aliviar la tensión causada por los errores del Departamento Misionero y asegurar el éxito de la Iglesia en el sureste. Antes de 1913, James había enviado a su sobrino a estu-

102 Es probable que Worst y Thomas no hablaran español, y James estaba decepcionado de que el misionero que esperaba y probablemente hablara español, el reverendo García, fue reemplazado. James a J.W. Rankin, 12 de enero 1914, *AME Missions Records*, NYPL.

103 James a Rankin, 10 de febrero de 1917, *AME Missions Records*, NYPL.

104 James a Rankin, 15 de julio de 1916, *AME Missions Records*, NYPL; James a Rankin, August 12 de agosto de 1916, *AME Missions Records*, NYPL.

105 James a Rankin, 12 de agosto 1916, *AME Missions Records*, NYPL.

106 Originario del Caribe, Thomas inicialmente no tenía intención de volver luego de que se convirtiera en ministro de la Iglesia AME en los Estados Unidos. Worst también prefería los Estados Unidos, lugar donde volvió en 1916. James a Rankin, 4 de febrero de 1913, *AME Missions Records*, NYPL.

diar teología en la Universidad Howard en Washington D.C. con el fin de que pudiera regresar a la República Dominicana para ayudar con las iglesias que crecían en el sureste.¹⁰⁷ Mientras tanto, James reemplazó a Worst en San Pedro con Joseph McKay, un catequista nativo de las Antillas inglesas que le había ayudado en Santo Domingo desde 1908.¹⁰⁸ Frederick Faide, también de la capital, asistió a James en Samaná, mientras James trasladaba a Jones al ingenio azucarero de Puerto Rico. Estos hombres, todos descendientes de inmigrantes nativos de las Antillas inglesas y de afroamericanos, reforzaron la organización institucional de la denominación en el país. Ellos continuaron motivando el crecimiento en el sureste hasta la Ocupación Norteamericana (1916-24), las políticas racistas que instituyó la ocupación y otros desarrollos políticos y socioeconómicos en la década de 1920 devastaron las congregaciones AME del sureste.¹⁰⁹

Sin embargo, los problemas que se avecinaban no fueron inmediatamente evidentes en 1916 y 1917. Mientras Estados Unidos invadía la República Dominicana, James asistía a la 25ª Conferencia General en Filadelfia, Pensilvania, en mayo de 1916, donde una vez más informó a los líderes afroamericanos sobre el estado de las misiones dominicanas de la

107 James a Rankin, 4 de febrero de 1913, AME Missions Records, NYPL.

108 James a Rankin, 6 de marzo de 1916, AME Missions Records, NYPL. James lidió con la insubordinación de Thomas en la capital hasta la muerte inesperada de Tomás en 1918. Rankin, *Annual Report of the Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church for the Year Ending March 31, 1914*, p. 5.

109 El declive de las congregaciones del sureste en la década de 1920 está vinculado a la supresión

del garveyismo en el país. Americanos blancos interpretaron su relación con los habitantes de la isla a través de la supremacía blanca y las nociones imperialistas estadounidenses. Véase Calder, *The Impact of Intervention*, 124-125; Renda, *Taking Haiti*. Los nativos de las Antillas inglesas en San Pedro establecieron un capítulo de la *Universal Negro Improvement Association* (Asociación Universal de Mejoramiento del Negro), que celebró su primer encuentro en la Iglesia AME en 1919. Los Marines y el gobierno local de EE. UU. actuaron rápidamente para aplastar el movimiento y deportar a sus principales líderes, amortiguando así el crecimiento de la Iglesia en el sureste. Véase Wheaton y Wipfer, *Triunfando sobre las tragedias*; García Muñiz y Giovannetti, «Garveyismo y racismo en el Caribe»; Mayes, *The Mulatto Republic*, 95-105.

iglesia. Luego de su regreso, James continuó enfocando su atención en las congregaciones que estaban surgiendo en el sureste. Él escribía sobre el progreso de McKay, asuntos de propiedad en Santo Domingo y San Pedro, y desacuerdos persistentes con el reverendo Thomas. También continuó señalando los crecientes esfuerzos de los misioneros blancos por «ocupar» el país, y repetidamente imploró a los líderes afroamericanos que enviaran recursos a la República Dominicana para que la Iglesia AME pudiera competir con ellos.¹¹⁰ James persistió en su labor de casi dos décadas. Desde 1899, él había edificado una Iglesia que unía las poblaciones anglófonas negras en la isla y a través del circuncaribe, concretizando un patrón establecido en siglo XX. Estas relaciones perdurarían a lo largo del siglo XX mientras James y otros miembros de la Iglesia vivían sus vidas como protestantes negros en una tierra católica.

Conclusión

Hoy, la mayoría de las personas cree que la Iglesia AME en la República Dominicana existe solo en Samaná. Aquellos que conocen la presencia histórica de la Iglesia en el sureste tienden a hablar de su conexión con las comunidades *cocolas* de los nativos de las Antillas inglesas sin vincular su historia con Samaná. Sin saberlo, el reciente discurso académico y popular sobre los «americanos» de Samaná ha hecho poco por contrarrestar esta narrativa. Al vincular la historia de la Iglesia AME a la narrativa de la excepcionalidad del enclave de Samaná, el discurso actual perpetúa un marco interpretativo que margina la negritud al relegar a la Iglesia y su historia negra a una cierta región «aislada» (Samaná) y una población que históricamente ha sido construida como extranjera (descendientes afroamericanos).

110 Philo W. Drury, «The Occupancy of Santo Domingo by Evangelical Forces», October 18, 1918, United Brethren Foreign Missions Records, Santo Domingo series, General Commission on Archives and History of the United Methodist Church.

Sin embargo, entre 1886 y 1916, el número de miembros AME aumentó casi un 1,600 por ciento en la República Dominicana, y en 1916 la base demográfica tradicional de la Iglesia se había transformado por completo. Durante gran parte del siglo XIX, la denominación AME estaba ligada a una comunidad de descendientes de afroamericanos que vivían en Santo Domingo (la capital). En 1916, la población de nativos de las Antillas inglesas componía la mayoría de los metodistas africanos en la isla y la mayor congregación de cuatro estaba ubicada en San Pedro de Macorís.

La Iglesia AME contemporánea en la República Dominicana es, por lo tanto, mejor interpretada como el resultado de las conexiones diaspóricas forjadas entre múltiples comunidades negras a través del siglo XIX y a principios del siglo XX. Durante años, los académicos han estudiado los flujos de ideas, personas y bienes en el Caribe. En las últimas dos décadas los académicos han examinado y teorizado cada vez más episodios específicos en los intercambios históricos entre personas de la diáspora africana. La historia de la Iglesia AME en la República Dominicana proporciona otro ejemplo de cómo los distintos grupos étnicos negros se unieron de manera abstracta y tangible. A finales del siglo XIX y principios del XX, la República Dominicana fue incluida en el imaginario negro nacionalista de los afroamericanos. Así mismo, los migrantes anglófonos negros y «americanos» (dominicanos de descendencia afroamericana) en la República Dominicana se miraban a sí mismos en relación con otras personas negras en el circuncaribe. Tal como demuestra la historia relatada aquí, las relaciones afrodiaspóricas en la Iglesia AME estaban a menudo cargadas de desigualdades que se mapeaban en las distinciones geográficas y causaban tensión entre los líderes de la Iglesia. El hecho de que los negros anglófonos en la República Dominicana persiguieran los vínculos con los afroamericanos en los Estados Unidos, a pesar de las dificultades, denota la importancia de estas relaciones para misioneros como James y conecta a la República Dominicana con grandes corrientes transnacionales de intercambio afrodiaspórico en el circuncaribe.



Figura 1. Rev. J. P. James, Pastor of A.M.E. Church at Samaná, Santo Domingo», in Rev. H.B. Parks, *The Twenty-third Quadrennial Report of the Parent Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church, 1904-1908* (New York: A.M.E. Church, 1908) 21.



Figura 2. Bethel AME Samaná, iglesia y escuela. Rev. J. P. James, «The Missionary Work in Samaná», *Voice of Missions* 14 no. 5 (May 1906): 2.

Referencias

- Adeleke, Tunde. *UnAfrican Americans: Nineteenth-Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington: University Press of Kentucky, 1998.
- Aracena, Soraya. *Los inmigrantes norteamericanos de Samaná*. Santo Domingo: Helvetas Asociación Suiza para la Cooperación Internacional, 2000.
- Baud, Michiel. «'Constitutionally White': The Forging of a National Identity in the Dominican Republic». En *Ethnicity in the Caribbean: Essays in Honor of Harry Hoetink*, editado por Gert Oostindie, 121-51. London: Macmillan Education, 1996.
- Beachey, R.W. *The British West Indies Sugar Industry in the Late 19th century*. Oxford: Blackwell, 1957.
- Berry, Lewellyn Longfellow. *A Century of Missions of the African Methodist Episcopal Church, 1840-1940*. New York: Gutenberg Printing Co., 1942.
- Betances, Emelio. *La Iglesia católica y la política del poder en América Latina: El caso dominicano en perspectiva comparada*. Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo, 2009.
- Brock, Lisa, y Digna Castañeda Fuertes, eds. *Between Race and Empire: African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Bryan, Patrick E. «La cuestión obrera en la industria azucarera de la República Dominicana a finales del siglo XIX y principios del XX». *Eme Eme* 7, núm. 41 (1979): 57-77.
- Byrd, Brandon. «Black Republicans, Black Republic: African-Americans, Haiti, and the Promise of Reconstruction». *Slavery & Abolition* 36, núm. 4 (2015): 545-67.
- . *The Black Republic: African Americans and the Fate of Haiti*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

- Calder, Bruce J. *The Impact of Intervention: The Dominican Republic During the U.S. Occupation of 1916-1924*. Austin: University of Texas Press, 1984.
- Campbell, James T. *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Cassá, Roberto. «El racismo en la ideología de la clase dominante dominicana». *Ciencia* 3, núm. 1 (1976): 59-86.
- Castillo, José del. *La inmigración de braceros azucareros en la República Dominicana 1900-1930*. Santo Domingo: Centro Dominicano de Investigaciones Antropológicas (CENDIA), 1978.
- . «The Formation of the Dominican Sugar Industry: From Competition to Monopoly, from National Semiproletariat to Foreign Proletariat». En *Between Slavery and Free Labor: The Spanish-speaking Caribbean in the Nineteenth Century*, editado por Manuel Moreno Fraginals, Frank Moya Pons, y Stanley L. Engerman, 215-34. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Castillo, José del, y M.F. Murphy. «Migration, National Identity and Cultural Policy in the Dominican Republic». *Journal of Ethnic Studies* 15, núm. 3 (1987): 49-69.
- Chomsky, Aviva. *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica 1870-1940*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996.
- Commission of Inquiry. «Report of the Commission of Inquiry to Santo Domingo». Washington D.C.: Government Printing Office, 1871.
- Conniff, Michael. *Black Labor on a White Canal: Panama, 1904-1981*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.
- Curry, Dawne Y., Eric D. Duke, y Marshanda A. Smith, eds. *Extending the Diaspora: New Histories of Black People*. Urbana: University of Illinois Press, 2009.

- Davis, Martha Ellen. «Asentamiento y vida económica de los inmigrantes afroamericanos de Samaná. Testimonio de la profesora Martha Willmore (Leticia)». *Boletín del Archivo General de la Nación* 32, núm. 119 (2007): 709-33.
- . «La historia de los inmigrantes afro-americanos y sus iglesias en Samaná según el reverendo Nehemiah Willmore». *Boletín del Archivo General de la Nación* 36, núm. 129 (2011): 237-45.
- . «That Old-Time Religion: Tradición y cambio en el enclave ‘Americano’ de Samaná». En *Cultura y Folklore de Samaná*, editado por Dagoberto Tejeda Ortiz, 97-146. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega, 1984.
- Derby, Lauren. «Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937». *Comparative Studies in Society and History* 36, núm. 3 (1994): 488-526.
- Dixon, Chris. *Africa America and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2000.
- Dodson, Jualynne E. «Encounters in the African Atlantic World: The African Methodist Episcopal Church in Cuba». En *Between Race and Empire: African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*, editado por Lisa Brock y Digna Castañeda Fuentes, 85-103. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Fanning, Sara. *Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement*. New York: NYU Press, 2014.
- Fennema, Meindert, y Troetje Loewenthal. *La construcción de raza y nación en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Universitaria, 1987.
- Findlay, George Gillanders, y William West Holdsworth. *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society*. London: Epworth Press, 1921.
- Fleszar, Mark. «‘My Laborers in Haiti Are Not Slaves’: Proslavery Fictions and a Black Colonization Experiment on the Northern

- Coast, 1835-1846». *The Journal of the Civil War Era* 2, núm. 4 (2012): 478-510.
- Franco, Franklin. *Santo Domingo: Cultura, política e ideología*. Santo Domingo: Editora Nacional, 1979.
- García Muñiz, Humberto, y Jorge L. Giovannetti. «Garveyismo y racismo en el Caribe: El caso de la población cocola en la República Dominicana». *Caribbean Studies* 31, núm. 1 (el 1 de enero de 2003): 139-211.
- García-Peña, Lorgia. «Translating Blackness». *The Black Scholar* 45, núm. 2 (2015): 10-20.
- Giovannetti, Jorge L. «The Elusive Organization of 'Identity': Race, Religion, and Empire among Caribbean Migrants in Cuba». *Small Axe* 10, núm. 1 (2006): 1-27.
- González, Raymundo. «Identidad dominicana: Política e historia». *Clió* 79, núm. 179 (2010): 55-70.
- Griffin, Eunice. *The Rise of American Missions, The African Methodist Episcopal Church*. New York: Coker Press Books, 1960.
- Guridy, Frank Andre. *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.
- Handy, James A. *Scraps of African Methodist Episcopal History*. Philadelphia: A.M.E. Book Concern, 1902.
- Hazard, Samuel. *Santo Domingo: Past and Present, with a Glance at Hayti*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1873.
- Hidalgo, Dennis. «From North America to Hispaniola: First Free Black Emigration and Settlements in Hispaniola». Central Michigan University, 2003.
- . *La primera inmigración de negros libertos norteamericanos y su asentamiento en la Española (1824-1826)*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2016

- Hoetink, H. «'Americans' in Samaná». *Caribbean Studies* 2, núm. 1 (el 1 de abril de 1962): 3-22.
- . «Los americanos de Samaná». *Eme Eme: Estudios Dominicanos* 2, núm. 10 (1974): 3-26.
- . *The Dominican People, 1850-1900: Notes for a Historical Sociology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- . *The Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*. London: Oxford University Press, 1967.
- Hoffnung-Garskof, Jesse. «The Migrations of Arturo Schomburg: On Being Antillano, Negro, and Puerto Rican in New York 1891-1938». *Journal of American Ethnic History* 21, núm. 1 (el 1 de octubre de 2001): 3-49.
- Howard, David. *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*. Oxford: Signal Books, 2001.
- Howard, Philip. *Black Labor, White Sugar: Caribbean Braceros and Their Struggle for Power in the Cuban Sugar Industry*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2015.
- Inoa, Orlando. *Azúcar: Arabes, cocos y haitianos*. Santo Domingo, República Dominicana: Editora Cole, 1999.
- . *Trabajadores inmigrantes en República Dominicana*. Santo Domingo: Letragráfica, 2018.
- Jackson, James O'Dell. «The Origins of Pan-African Nationalism: Afro-American and Haytian Relations, 1800-1863». PhD diss., Northwestern University, 1976.
- James, Winston. *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*. London: Verso, 1998.
- Liberato, Ana S. Q. *Joaquín Balaguer, Memory, and Diaspora: The Lasting Political Legacies of an American Protégé*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2013.

- Llubes, Navarro. *Breve historia de la iglesia dominicana, 1493-1997*. Santo Domingo: Amigo del Hogar, 1998.
- Lockward, Alanna. *Allen Report: Retracing Transnational African Methodism*. Dirigida por Alanna Lockard. 2016: Art Labor Archi-ve y Amistad Films.
- Lockward, Alfonso. *Intolerancia y libertad de cultos en Santo Domingo*. Santo Domingo: Distribuidora y Editora de Literatura Evangélica, 1993.
- Lockward, George A. *El protestantismo en Dominicana*. 2nd ed. San- to Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1982.
- Mann-Hamilton, Ryan. «Forgotten Migrations from the United Sta- tes to Hispaniola». *Trotter Review* 19, núm. 1 (2010): 124-42.
- . «What Rises from the Ashes: Nation and Race in the Afri- can American Enclave of Samaná». En *Migrant Marginality: A Transnational Perspective*, editado por Philip Kretsedemas, Jor- ge Capetillo-Ponce, y Glenn Jacobs, 222-38. New York: Routled- ge, 2014.
- Marshall, Dawn. «A History of West Indian Migrations: Overseas Opportunities and 'Safety-Valve' Policies». En *The Caribbean Exodus*, editado por Barry B. Levine, 15-31. New York: Praeger, 1987.
- Martínez, Samuel. «Not a Cockfight: Rethinking Haitian-Domini- can Relations». *Latin American Perspectives* 30, núm. 3 (2003): 80-101.
- . *Peripheral Migrants: Haitians and Dominican Republic Sugar Plantations*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995.
- Martínez Vergne, Teresita. *Nation & Citizen in the Dominican Republic, 1880-1916*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Martínez-Fernández, Luis. «The Sword and the Crucifix: Church-Sta- te Relations and Nationality in the Nineteenth-Century Domi- nican Republic». *Latin American Research Review* 30, núm. 1 (1995): 69-93.

- Matory, James Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mayes, April. *The Mulatto Republic: Class, Race, and Dominican National Identity*. Gainesville: University Press of Florida, 2014.
- Meier, August. *Negro Thought in America, 1880-1915: Racial Ideologies in the Age of Booker T. Washington*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963.
- Mejía, Luis F. *De Lilís a Trujillo: Historia contemporánea de la República Dominicana*. 4a ed. Santo Domingo: Banreservas Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2011.
- Minaya, Dana F. *Freed U.S. Slave Emigrants of 1824 to Samaná, Dominican Republic*. Samaná: Samaná College Research Center, 2012.
- Moreta Castillo, Américo. «Iglesia e identidad nacional en Santo Domingo». *Clio* 66, núm. 159 (1998): 123-43.
- Mota Acosta, Julio César. *Los Cocolos en Santo Domingo*. Santo Domingo: Editorial La Gaviota, 1972.
- Moya Pons, Frank. *Manual de Historia Dominicana*. 13a ed. Santo Domingo: Caribbean Publishers, 2002.
- . «Notas para una Historia de la Iglesia en Santo Domingo». *Eme Eme* 1, núm. 6 (1973): 3-18.
- Newman, Richard S. *Freedom's Prophet: Bishop Richard Allen, the AME Church, and the Black Founding Fathers*. New York: New York University Press, 2008.
- Newton, Velma. *The Silver Men: West Indian Labour Migration to Panama, 1850-1914*. Kingston: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1984.
- Pamphile, Léon Dénis. *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*. Gainesville: University Press of Florida, 2001.

- Parks, H.B. *Annual Report of the Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church*. New York: The A.M.E. Missionary Department, 1899.
- Payne, Daniel. *History of the African Methodist Episcopal Church*. Nashville, Tenn.: Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1891.
- Pérez Memén, Fernando. «Relaciones entre la Iglesia y el estado en el período 1898-1934». En *El Padre Castellanos*, editado por Rafael Bello Peguero, 13-35. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar, 1991.
- Polanco Brito, H.E. «La Iglesia católica y la primera constitución dominicana». *Clío*, núm. 125 (1970): 8-12.
- Polyné, Millery. *From Douglass to Duvalier: U.S. African Americans, Haiti, and Pan Americanism, 1870-1964*. Gainesville: University Press of Florida, 2010.
- Proudfoot, Malcolm Jarvis. *Population Movements in the Caribbean*. Port-of-Spain, Trinidad: Kent House, 1950.
- Puig Ortiz, José Augusto. *Emigración de libertos norteamericanos a Puerto Plata en la primera mitad del siglo XIX*. 2a ed. Santo Domingo, República Dominicana: Editora Nacional, 2011.
- Putnam, Lara. *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013.
- Queeley, Andrea. «'Somos Negros Finos': Anglophone Caribbean Cultural Citizenship in Revolutionary Cuba». En *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*, editado por Jean Muteba Rahier, Percy C. Hintzen, y Felipe Smith, 201-22. Urbana: University of Illinois Press, s/f.
- Rahier, Jean, Percy C. Hintzen, y Felipe Smith. *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana: University of Illinois Press, 2010.

- Rankin, J.W. *Annual Report of the Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church for the Year Ending March 31, 1914*. New York: The A.M.E. Missionary Department, 1914.
- . *The Twenty-Fifth Quadrennial Report of the Parent Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church 1912-1916*. New York: The A.M.E. Missionary Department, 1916.
- Renda, Mary. *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.
- Richardson, Bonham. «Caribbean Migrations, 1838-1985». En *The Modern Caribbean*, editado por Franklin W. Knight y Colin A. Palmer, 203-28. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.
- . «The Migration Experience». En *The Caribbean in the Twentieth Century*, editado por Bridget Brereton, Teresita Martínez-Vergne, René A. Römer, y Blanca G. Silvestrini, 434-64. London: UNESCO Publishing, 2004.
- Sáez, José Luis. «La Iglesia dominicana y el pensamiento liberal del siglo XIX: Las relaciones iglesia-estado». *Estudios Sociales* 28, núm. 139 (2005): 97-108.
- . *Testigos de la esperanza: Historia de la vida religiosa en Santo Domingo*. Santo Domingo: Condor, 1979.
- Sagás, Ernesto. *Race and Politics in the Dominican Republic*. Gainesville: University Press of Florida, 2000.
- Sánchez, Susana. *Quisqueya cuenta su historia y celebra su fe. Puerto Plata y Samaná cunas del protestantismo dominicano y caribeño*. Santo Domingo, República Dominicana: Mediabyte, 2008.
- Seigel, Micol. *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.

- Smith, C.S. *A History of the African Methodist Episcopal Church: Being a Volume Supplemental to A History of the African Methodist Episcopal Church*. Philadelphia: A.M.E. Book Concern, 1922.
- Smith, E. Valerie. «Early Afro-American Presence on the Island of Hispaniola: A Case Study of the Immigrants of Samaná». *The Journal of Negro History* 72, núm. 1/2 (1987): 33-41.
- Stephens, Jean. «La inmigración de negros norteamericanos en Haití en 1824». *Eme Eme* 3, núm. 14 (1974): 40-71.
- Steward, T.G. *Fifty Years in the Gospel Ministry, from 1864 to 1914*. Philadelphia: A.M.E. Book Concern, 1921.
- Torres-Saillant, Silvio. «The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity». *Latin American Perspectives* 25, núm. 3 (1998): 126-46.
- Turits, Richard Lee. «A World Destroyed, A Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic». *Hispanic American Historical Review* 82, núm. 3 (2002): 589-635.
- . *Foundations of Despotism: Peasants, The Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Weeks, John M., y Virginia Ramírez Zabala. «The Samaná Americans». *Expedition* 47, núm. 1 (junio de 2005): 38-41.
- Wheaton, Philip E., y William L. Wipfer. *Triunfando sobre las tragedias. Historia centenaria de la Iglesia Episcopal Dominicana, 1897-1997*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1997.
- Wilkins, Christopher. «‘They Had Heard of Emancipation and the Enfranchisement of Their Race’: The African American Colonists of Samaná, Reconstruction, and the State of Santo Domingo». En *The Civil War as Global Conflict: Transnational Meanings of the American Civil War*, editado por David T. Gleeson y Simon Lewis, 211-34. Columbia: University of South Carolina Press, 2014.

Willmore, Nehemiah. «Esbozo histórico de la llegada de inmigrantes afro-americanos a la isla de Santo Domingo y Haití». *Boletín del Archivo General de la Nación* 36, núm. 129 (2011): 247-75.

Winch, Julie Patricia. «American Free Blacks and Emigration to Haiti». San Germán, Puerto Rico: Centro de Investigaciones del Caribe y América Latina, 1988.