

Revista
**Estudios
Sociales**



Investigación social
que hace historia

162

IGLESIAS CRISTIANAS EN EL CARIBE

Aurelio Alonso
Christina Davidson
Manuel Maza
Pablo Mella
Fausto Rosario
Pedro L. San Miguel

Revista
**Estudios
Sociales**



Las iglesias cristianas en el Caribe

162



ESTUDIOS SOCIALES es una revista semestral de investigación y difusión científica en ciencias sociales, humanidades y filosofía, editada y auspiciada por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Fue fundada en 1968, como parte del trabajo apostólico de la Compañía de Jesús en República Dominicana. En noviembre de 2018 comenzó a migrar sus archivos con el objetivo de convertirse paulatinamente en una revista en línea. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

Estudios Sociales se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor.

Incluye los siguientes elementos:

BY : se debe otorgar crédito a los autores

NC : solo se permiten usos no comerciales del trabajo



Año 52, Vol. XLIII

Número 162

Julio-diciembre 2020

ISSN 1017-0596; e-ISSN 2636-2120

Publicación registrada en el Ministerio de Interior y Policía de República Dominicana con el número 5234, el 4 de abril de 1968.

Fundador: José Luis Alemán, SJ

Dirección: Pablo Mella, SJ

Redacción: Roque Santos

Equipo editorial

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community College/CUNY)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, sj)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Lister (Universidad Nacional de Colombia)

Rianny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

Consejo editorial científico

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana)

Fernando Valerio Holguín (Universidad del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

Secretaría ejecutiva: César Arias

Traducción y revisión de textos: Indhira Suero (Revista cultural Plenamar)

Redacción / Administración

Calle Josefa Brea, No. 65, Mejoramiento Social,

Santo Domingo, República Dominicana

Teléfonos: (809) 682-4448 - (809) 689-2230

Email: esociales@bono.edu.do

Versión electrónica de la revista: <http://estudiossociales.bono.edu.do>

Distribución

Santo Domingo: Librería Paulinas • Librería Cuesta • Edificio Bonó

Santiago: Librería Paulinas • Centro Bellarmino

Suscripción anual*

América Latina y el Caribe: US\$ 30.00 • Estados Unidos: US\$ 40.00 • Otros países: € 40.00 • República Dominicana: RD\$ 1,000.00 (Incluye envío por correo ordinario)

Los conceptos, juicios y opiniones expresados en los artículos son de responsabilidad de los autores. Los artículos son registrados por ABC POL SCI (Advance Bibliography of Contents: Political Science and Government); Revista Latinoamericana de Bibliografía; Hispanic American Periodical Index.

Impresión: Imprenta Amigo del Hogar

Editorial

1-8

Las iglesias cristianas en el Caribe

Contenido

Manuel Pablo Maza Miquel, S.J.

9-74

El Dios reclutado. Testimonios españoles sobre el uso de la religión durante la guerra hispano-cubano-americana, 1895-1898

The recruited God. Spanish testimonies on the use of religion during the Spanish-Cuban-American War, 1895-1898

Le Dieu recruté. Témoignages espagnols sur l'utilisation de la religion pendant la guerre hispano-cubano-américaine, 1895-1898

Christina Cecelia Davidson

75-122

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

Fausto Rosario Adames

123-144

El camino de la Iglesia de la primera tradición democrática de América

The path of the Church of the first democratic tradition of America

*Le chemin de l'Église de la première tradition démocratique
d'Amérique*

Pedro L. San Miguel

145-166

Civilización, barbarie y religión en la conquista de México

Civilization, barbarism and religion in the conquest of Mexico

Civilisation, barbarisme et religion à la conquête du Mexique

Pablo Mella, SJ

167-180

**Notas para una historia decolonial de la iglesia católica
dominicana**

Notes for a decolonial history of the Dominican Catholic Church

*Notes pour une histoire décoloniale de l'Église catholique
dominicaine*

Ensayos cortos y escritura creativa

Varios autores

181-202

**Cinco miradas reflexivas sobre Cocote (2017), la película de
Nelson Carlo de los Santos Arias**

Comentarios y reseñas de libro

Por Roque Santos

203-205

**Bernardo Vega. *La Cuestión Racial y el Proyecto Dominicano de
Anexión a Estados Unidos en 1870*. Santo Domingo: Academia
Dominicana de la Historia, 2019**

Documentos

Aurelio Alonso

206-226

La religión ante los complejos desafíos del siglo XXI

EDITORIAL**Las iglesias cristianas en el Caribe**

La historia suele entenderse como la comprensión y explicación de los hechos del pasado. Esta es una de las acepciones del término; la otra, como conjunto de acontecimientos desde la creación de la escritura hasta el momento actual. Sin embargo, en el uso primitivo del término, según Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, el vocablo «historia» designaba cualquier conocimiento adquirido a través de la investigación. Ahora bien, así lo señala el filósofo español, dado que este proceso se llevaba a cabo a través de la narración o la descripción de unos hechos, el vocablo «historia» se entendió como relato de hechos del pasado, siguiendo regularmente una forma cronológica.

La historia humana en tanto que relato en el cual se reconstruye o describe el pasado se ha entendido de diversas formas; incluso, diversas escuelas abordan el conocimiento histórico con enfoques distintos. Hay una epistemología de la historia en tanto que disciplina. Esta metareflexión ha generado amplios debates y su contenido ha traído hondas repercusiones no solo para la comprensión de las ciencias históricas, sino para la de las ciencias sociales en general.

Más que centrarnos en un debate epistemológico sobre las historiografías y los modos vigentes de su realización, hemos querido abordar desde distintos ángulos las historias de las iglesias cristianas en el Caribe a sabiendas de que es un «hecho histórico» inagotable y que no podremos comprender en su justa medida en un solo número dedicado al tema. La razón

no está solo en la magnitud de los hechos que se abordan, sino en la perspectiva y en los enfoques posibles para abordar lo que ya es, de por sí, un hecho complejo: la relación entre las iglesias cristianas y las sociedades caribeñas.

El hecho de hablar en plural y decir «sociedades caribeñas» e «iglesias cristianas» nos compromete con una visión plural, respetuosa y crítica de las distintas denominaciones que han congregado la vivencia de la fe en el Cristo salvador en el mundo antillano. Como bien sabemos no han sido las únicas experiencias religiosas institucionalizadas tenidas en la región del Caribe. El hecho de centrarnos en ellas no busca ignorar o descalificar otras experiencias religiosas que puedan caer bajo esta denominación.

Por otro lado, sobre la epistemología de las historias de las Iglesias es mucho lo que se puede decir. Queda pendiente el debate epistemológico sobre las historiografías de las iglesias y sus enfoques y perspectivas. De todos modos, *Estudios Sociales* quiere sumarse a la iniciativa de abordar nuestra historia caribeña desde múltiples aristas, esta vez, desde la relación entre iglesias y sociedades. Aunque nos centramos en este número en la relación entre sociedad y las iglesias cristianas en el Caribe, especialmente en Cuba y Santo Domingo, hemos querido ofrecer unas notas para una historia decolonial de la iglesia católica dominicana que, *mutatis mutandis*, puede servir de modelo para la historiografía de las iglesias cristianas en general en el Caribe.

La historia de las iglesias, como disciplina y como proyecto que proviene de las mismas iglesias, no es nuevo en América Latina. Recordamos la convocatoria del CELAM en la década del 70 para una renovación del estudio de la historia de la Iglesia en el subcontinente. Aunque aquel proyecto fracasó y hubo distanciamiento entre la jerarquía católica y los investigadores, no cesó de producirse una mirada historiográfica sobre las iglesias y su influencia en la vida social de América Latina. Animados por la teología y filosofía de la liberación, las propuestas de estudios se centraron en una visión general de la iglesia en el continente. Lo que

podemos nombrar de «historias particulares» o los «estudios de casos» no estuvo en el horizonte de aquellos años.

Hoy es importante abordar los casos particulares, las experiencias geográficamente situadas en un contexto histórico puntual. Estas “historias particulares”, muchas de las veces realizadas desde una historia de las mentalidades, han permitido abordar problemáticas concretas que tuvieron que enfrentar las distintas iglesias cristianas en el continente y nos brindan una radiografía centrada en la vida social de ese momento; por ello es por lo que hemos hablado de sociedades, en plural.

Estudios Sociales quiere contribuir al estudio de las iglesias cristianas en el área del Caribe español y su relación con los desafíos y problemáticas que se presentaron en los diversos contextos analizados. Presentamos al lector un artículo académico del padre jesuita Manuel Maza Miquel, experto en historia de la iglesia católica cubana, quien aborda concretamente la relación iglesia-sociedad en la Cuba del siglo XIX como colonia española, y más específicamente en el contexto de la lucha independentista de final de siglo. En el artículo se examinan los boletines eclesiásticos de los obispados españoles desde seis temas cruciales:

1. La España católica
2. El sentido religioso de la guerra en Cuba y el conflicto con Estados Unidos
3. Cómo comprendieron los obispos españoles a los cubanos y su insurrección
4. Caracterización de los norteamericanos
5. Reacción ante la derrota de España
6. Compasión hacia los veteranos españoles

El examen de estos boletines es de vital importancia en vista de que muestra cómo se realizó la interpretación de una situación política, marcada por la lucha entre la antigua metrópolis y el emergente dominio estadounidense, como una lucha contra el pluralismo religioso. Para los obispos españoles, la derrota

sufrida en Cuba fue el castigo divino por la pretendida pérdida de su hegemonía en la sociedad del momento. Como señala el autor, el estudio de estos boletines aporta información valiosa que, aunque limitada, no deja de ser importante para una historia de la relación iglesia-sociedad en el Caribe español.

Christina Davidson nos ofrece un documentado análisis de las relaciones de poder entre migrantes negros que arribaron a La Hispaniola desde los Estados Unidos entre 1824 y 1825 y trabajaron en la caña de azúcar en la región Este. Estos migrantes regentaron comunidades de la llamada Iglesia Episcopal Metodista Africana, conocida popularmente como Iglesia AME. La autora muestra los vínculos entre estos fieles y la iglesia sede en Estados Unidos en donde se originó a principios del siglo XIX. Señala, igualmente, las dificultades y relaciones desiguales de poder que hubo dentro de las distintas iglesias AME a pesar de ser un intercambio afrodiaspórico en el Caribe. Este artículo no se queda en el análisis histórico de un hecho aislado en la historia nacional, sino que muestra cómo en el discurso académico y popular permanece el interés de aislar la existencia de comunidades cristianas negras como un caso extraordinario y restringido a los cocolos de Samaná, de modo que no se visualice la presencia regional de estas comunidades de fe y su pertenencia a las historias de las iglesias dominicanas.

En tercer lugar, entre los artículos académicos, hemos querido presentar al público un texto escrito en 2004 por el periodista y escritor Fausto Rosario. Este texto muestra una ambivalencia interesante en la jerarquía católica dominicana: si bien no ha estado siempre en contubernio con el Estado, sobre el cual ha mantenido una postura crítica y subversiva, no ha dado el respaldo esperado a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de amplia difusión en Latinoamérica. Este texto se enriquece con una serie de testimonio de sacerdotes y religiosas en torno a los porqués del poco respaldo a estas experiencias de vivencias de la fe desde una visión de compromiso y liberación de las personas oprimidas. El texto realiza un breve recorrido en la relación entre la jerarquía católica y el Estado dominicano; pero también brinda luces

interesantes sobre el clero, las comunidades de religiosos y religiosas en su cercanía a los desposeídos.

Pedro L. de San Miguel nos honra con un artículo sobre la dupla de conceptos civilización y barbarie en la conquista de México. El artículo académico es una entrega parcial de su investigación de la discursiva civilización-barbarie en América Latina. Como señala el autor, a pesar de que los conquistadores consideraron a las culturas mesoamericanas como avanzadas, en términos de creencias y prácticas religiosas eran consideradas como bárbaras. Con ello se invisibilizaba un complejo mundo cultural, social y político ya que la cuestión religiosa sirvió como un «rasero» cultural para denostarlas.

Por último, en la sección de artículos académicos, ofrecemos al público lector un texto breve y provocador de Pablo Mella, SJ. El texto pretende ser unas «notas» para una historia decolonial de la Iglesia católica dominicana; pero debemos abordarlo como un texto programático de una propuesta alternativa para la historia de la iglesia inspirada en el giro decolonial que puede ser extendido a una historia de las iglesias en el Caribe. El artículo parte de la crítica a los cuatro tipos ideales de historiografía de la Iglesia católica propuestos por el mismo autor en un artículo previo, a saber: 1) el tradicional-tridentino; 2) el eclesial-moderno; 3) el crítico-moderno y 4) el posmoderno.

Esta propuesta decolonial se articula desde la noción heurística de interseccionalidad y plantea, frente a los cuatro tipos ideales de la historiografía de la iglesia católica, un modelo alternativo fundado en cuatro líneas de investigación:

- a. El cuestionamiento de la hegemonía católica como vehículo del hispanismo racializado
- b. La interculturalidad crítica
- c. El reconocimiento ecuménico-pluralidad de iglesias cristianas
- d. La crítica al hipersecularismo implícito de los estudios decoloniales.

En sección de ensayos y escritura creativa presentamos una muestra de trabajos en torno a un tema religioso a través del séptimo arte. En la carrera de cine de la casa de estudios Altos de Chavón se realizan una serie de talleres de semiótica del lenguaje audiovisual. En el primer taller realizado por la profesora Mónica Volonteri se trabajó con la película dominicana *Cocote* (2017) de Nelson Carlo de los Santos. Gentilmente la tallerista nos ha ofrecido una muestra de cinco trabajos realizados por sendos alumnos desde la semiótica y la teoría estructuralista del relato. Es un ejercicio de decodificación, comprensión e interpretación del lenguaje audiovisual en el que los alumnos tuvieron la oportunidad de reaccionar críticamente a una problemática religiosa y su abordaje en la película.

Reseñamos en este número el importante libro de Bernardo Vega, *La cuestión racial y el proyecto dominicana de anexión a Estados Unidos en 1870*. Es un libro de tesis que muestra la importancia de la cuestión racial en el proyecto de convertir a la República Dominicana en un Estado más de la Unión Americana. El libro puede servir de apoyo a las investigaciones sobre los imaginarios raciales de los Estados Unidos, la interconexión en el Caribe de la problemática racial y la política antinegra del gobierno norteamericano a finales del siglo XIX.

En la sección documentos nos satisface dar a conocer la ponencia del sociólogo y filósofo cubano Aurelio Alonso en el marco del IX Encuentro de Estudios Interreligiosos celebrado el 20 de julio de 2019 en La Habana, Cuba. Esta ponencia es una mirada crítica a la religión ante los desafíos del siglo XXI. El autor esboza un cuadro sociorreligioso desde la espiritualidad y las instituciones religiosas en nuestra América, amenazada por lo que el autor llama la obstinación del capitalismo imperialista.

Como vemos, este número 162 de su revista *Estudios Sociales* viene a ofrecer miradas distintas sobre dos fenómenos concomitantes: la relación iglesias y sociedades o contextos sociales específicos y las historias de las iglesias cristianas en el Caribe. Esperamos enriquecer no solo el debate, sino también las perspectivas para abordar cuestiones tan cruciales para los pensamientos y las identidades caribeñas.

El Dios reclutado. Testimonios españoles sobre el uso de la religión durante la guerra hispano-cubano-americanana, 1895-1898

The recruited God. Spanish testimonies on the use of religion during the Spanish-Cuban-American War, 1895-1898

Le Dieu recruté. Témoignages espagnols sur l'utilisation de la religion pendant la guerre hispano-cubano-américaine, 1895-1898.

Manuel Pablo Maza Miquel, SJ*

Resumen

El artículo recorre los grandes momentos de las relaciones Iglesia-sociedad en la España del siglo XIX, luego examina los boletines eclesiásticos de veinte obispados españoles entre 1895 y 1898 organizando la información alrededor de seis temas: primero, la España católica en 1895. Segundo, el sentido religioso de la guerra en Cuba y el conflicto con Estados Unidos. Los obispos españoles interpretaron la guerra en Cuba como castigo saludable de la Providencia contra España por permitir el pluralismo religioso. Tercero, cómo comprendieron los obispos españoles a los cubanos y su insurrección. Cuatro, cómo caracterizaron a los norteamericanos y su relación con la sublevación cubana. Quinto, cómo reaccionaron

* PhD. en Historia de América Latina, Georgetown University, Licenciado en Teología Fundamental, Pontificia Universidad Gregoriana, Licenciado en Estudios Clásicos, Fordham University, profesor de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santiago de los Caballeros, República Dominicana desde 1987.

ante la derrota y sexto, la compasión hacia los veteranos españoles.

Las conclusiones del artículo sostienen que: cuando los mismos factores estuvieren presentes, fácilmente se producirán respuestas similares que validan la propia posición y descalifican absolutamente la del contrario.

Palabras clave: Catolicismo español, Guerra de Cuba, Masonería, Mulatos, Negros,

Abstract

The article covers the great moments of Church-society relations in 19th century Spain, then examines the ecclesiastical bulletins of twenty Spanish bishoprics between 1895 and 1898, organizing the information around six themes: first, Catholic Spain in 1895. Second, the religious meaning of the war in Cuba and the conflict with the United States. The Spanish bishops interpreted the war in Cuba as a salutary punishment of Providence against Spain for allowing religious pluralism. Third, how the Spanish bishops understood the Cubans and their insurrection. Four, how they characterized the Americans and their relationship with the Cuban uprising. Fifth, how they reacted to the defeat and sixth, compassion for the Spanish veterans.

The conclusions of the article sustain that: when the same factors are present, similar responses will easily be produced that validate one's own position and absolutely disqualify that of the opposite.

Keywords: Spanish Catholicism, Cuban war, Freemasonry, Mulattoes, Blacks,

Résumé

L'article couvre les grands moments des relations Église-société dans l'Espagne du XIXe siècle, puis

examine les bulletins ecclésiastiques de vingt évêchés espagnols entre 1895 et 1898, organisant les informations autour de six thèmes : premièrement, l'Espagne catholique en 1895. Deuxièmement, la signification religieuse de la guerre à Cuba et le conflit avec les États-Unis. Les évêques espagnols ont interprété la guerre à Cuba comme un châtiment salutaire de la Providence contre l'Espagne pour avoir permis le pluralisme religieux. Troisièmement, comment les évêques espagnols ont compris les Cubains et leur insurrection. Quatrièmement, comment ils ont caractérisé les Américains et leur relation avec le soulèvement cubain. Cinquièmement, comment ils ont réagi à la défaite et à la sixième compassion pour les vétérans espagnols.

Les conclusions de l'article soutiennent que lorsque les mêmes facteurs sont présents, des réponses similaires seront facilement produites qui valident sa propre position et disqualifient absolument celle du contraire.

Mots-clés: Catholicisme espagnol, Guerre de Cuba, Franc-maçonnerie, Mulâtres, Negres,

La mentalidad es uno de los factores que condiciona cómo una sociedad interpreta cualquier desafío. En la historia de España, se sabe que el catolicismo ha aportado elementos importantes en la formación de lo que pudiera llamarse una mentalidad colectiva. La Guerra de Independencia de Cuba contra España inició el 24 de febrero de 1895, se convirtió en la mal llamada guerra hispano-americana, desde el 25 abril al 12 de agosto del 1898¹ y constituyó un desafío de primer

1 La calífico de «mal llamada» pues ese título corrientemente empleado para esta guerra en las principales obras de historia soslaya la cuota de sangre, sudor y lágrimas de los cubanos en la lucha por su libertad. Dejando de lado toda una serie de conspiraciones fracasadas y varias expediciones, baste recordar que

orden para la sociedad española de finales del siglo XIX e inicios del XX. Toda una generación se definió y fue definida como «la generación del 1898».

Buscando evidencias a para conocer cómo la mentalidad oficial católica española interpretó la insurrección cubana, la guerra con los Estados Unidos y sus principales contendientes, he concentrado mis investigaciones en torno a una serie de boletines eclesiásticos españoles publicados en aquel entonces.

El presente artículo se basa en mis investigaciones para la tesis de doctorado en la Universidad de Georgetown en Washington, D.C., el verano de 1985.² Al tratar de comprender la matriz cultural originaria los dos obispos españoles de Cuba, Francisco Sáenz de Urturi y Crespo, OFM., (1894-1899) y Manuel Santander y Frutos (1887-1900) tuve que familiarizarme con el catolicismo español del siglo XIX. Para esa tarea, gracias al P. Manuel Foyacá, S.J.³, conté con la valiosa asesoría del P. Quintín Aldea, S.J., del Instituto Enrique Flórez de Historia de la Iglesia, vinculado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Fue así como pude consultar

los cubanos habían luchado en vano por su independencia durante diez años 1868-1878.

2 Fue publicada: *Entre la Ideología y la Compasión. Guerra y Paz en Cuba, 1895-1903* (Santo Domingo: Instituto Pedro Francisco Bonó, 1997), 560 pp.

3 El P. Manuel Foyaca de la Concha, S.J., (Cifuentes, Cuba, 1905 - España, 1994) especialista en asuntos relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia con estudios importantes sobre el marxismo y leninismo. El P. Foyaca encargado por el entonces superior general de los jesuitas, P. Juan Bautista Janssens de organizar los Centros Sociales de la Compañía de Jesús en América Latina. Se desempeñó como Visitador Social (1955-1962) y luego como Secretario Interamericano de la Acción Social (1962-1966). En el Instituto Flórez también conocí al Profesor Leandro Tormo. En mi primera visita, el P. Aldea me recibió diciéndome: «tú eres de casa». P. Quintín Aldea, S.J. Zamora, 1920 - Salamanca, 2012, historiador y académico numerario de la Real Academia de la Historia. Durante mis pesquisas, compartía una de las salas junto a un dedicado grupo de jóvenes Licenciados de Historia, hombres y mujeres que preparaban sus exámenes de oposición a cátedra. Treinta y cinco años después les recuerdo agradecido, pues siempre que solicité su ayuda me la brindaron con competencia y generosidad. Mi tema de estudio, conocido por ellos desde el primer momento, era una de las guerras de independencia más violentas entre españoles y cubanos, mis relaciones con mis anfitriones no pudieron ser más cordiales y provechosas. Sobre el Padre Foyaca, S.J., consulté con provecho <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3130/313054587005/movil/index.html> el 9 de enero, 2021.

los boletines eclesiásticos de veinte diócesis y arquidiócesis hispanas publicados durante los años de la insurrección cubana contra España 1895-1898 en la cual, como se ha dicho, desde abril de 1898, también intervinieron los Estados Unidos de América.⁴

Los boletines eclesiásticos aportan testimonios valiosos y limitados sobre la guerra del 1895. Considero muy valiosa la información de los boletines, pues revela la mentalidad oficial de la jerarquía española, sus referencias clave para interpretar la guerra, su marco teológico, su visión de los cubanos, de los norteamericanos y su respuesta a la derrota. Más adelante presentaré en ese mismo orden la información que emerge de ellos.

Sin embargo, hay que reconocer lo limitado de la información de los boletines, precisamente por estar siempre redactados con la formalidad requerida por estas publicaciones, teniendo en mente cómo serían recibidos tanto por los superiores jerárquicos, como por el público en general, incluyendo especialmente al gobierno y las élites españolas. Solo una reducida minoría de los españoles leería estos boletines, si se tiene en cuenta que, en 1900 el 64% de la población hispana todavía era analfabeta. En Cuba el porcentaje de analfabetos era igual y sin duda era mayor en las zonas remotas.⁵ Añádase lo reducido de su circulación en España y el exiguo interés que despiertan esas publicaciones. En vano se buscará

4 Con relación a España, para el 1895, entre diócesis y arquidiócesis, conté 66, sin tener en cuenta una jurisdicción castrense de la Península y las de Santiago de Cuba y La Habana. Las diócesis españolas se agrupaban en ese momento en 9 provincias eclesiásticas. Mis datos dependen de los obispos firmantes del «Mensaje que en forma de protesta dirige el Episcopado Español a Su Santidad León XIII con motivo de los festejos que se preparan en la Ciudad Santa en la celebración del 250 aniversario de la usurpación de Roma», 18 agosto, 1895, *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo Treinta y Cuatro, Año XXXIV, 422 - 425.

5 <https://descubrirelahistoria.es/2015/07/la-alfabetizacion-en-la-espana-decimonica/#:~:text=La%20legislaci%C3%B3n%20de%20las%20Cortes,obligatoriedad%20de%20la%20ense%C3%B1anza%20primaria.&text=Un%20esfuerzo%20encomiable%2C%20pero%20sin,alfabetizada%20a%20finales%20del%20XIX.> Para Cuba: <https://sites.google.com/site/escueladehoy/historia-de-la-ensenanza-en-cuba> Consultadas el 13 de agosto, 2020.

en los boletines la anécdota personal, el nombre propio de algún protagonista de aquellos sucesos, o el comentario espontáneo libre de toda etiqueta y los sentimientos más íntimos expresados sin cortapisas, como hacían, por ejemplo, los obispos en sus cartas privadas a los Nuncios de su Santidad en Madrid o al Cardenal Secretario de Estado.⁶

La España que fue a la guerra de 1898

Los laicos y la jerarquía católica de España vivieron todo el siglo XIX bajo el espanto de que la Iglesia y la religión católicas fuesen organizadas en la sociedad hispana según el modelo de la Constitución Civil del Clero francesa del 12 de julio de 1790.

La invasión napoleónica del 1808 persuadió a todos los españoles de que aquel temor podía ser una realidad. El gobierno de José Bonaparte intentó imponer en España aquellas medidas de la Francia revolucionaria, anticlerical y deísta.

Pueblo y sectores dirigentes españoles respondieron a la invasión con la llamada Guerra de Independencia (1808-1814) inspirada por el catolicismo tradicional. Una popular copla aragonesa expresó con viveza el sentimiento nacional: «la Virgen del Pilar no quiere ser francesa». El profesor Leandro Higuera del Pino llegó a la conclusión de que el factor religioso fue un «poderoso y eficaz aglutinante» de la lucha

6 Entre los principales archivos que consulté en Roma, destacan el Archivo Secreto Vaticano y el Archivo de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Respecto de los Nuncios, gracias a las orientaciones personales y su excelente obra, Franco Díaz de Cerio, S.J., *Regesto de la Correspondencia de los Obispos de España en el Siglo XIX con los Nuncios, según el Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano, 1791-1903*, Volúmenes 18-20 de *Collectanea Archivi Vaticani*, Archivio Vaticano, 1984, creo haber examinado la correspondencia privada respecto de Cuba de los Nuncios: A. Franchi 1868-69; Angelo Bianchi 1869-75; Mariano Rampolla, 1883-87; A. Di Pietro 1887-93; Serafino Cretoni 1893-96; Francica Nava di Bontifé, 1896-99; la administración interina de Mons. A. Bavona en diciembre de 1899 y Aristide Rinaldini 1899-1907. Hasta el día de hoy, marzo de 2021, la obra de Díaz de Cerio sigue siendo insuperable en su alcance y erudición.

contra los franceses que duró desde 1808 a 1814. Aquella guerra se sacralizó, convirtiéndose en cruzada, sustentada por la pureza del catolicismo español, mucho más excelente que el francés. El profesor Higuera, apoyado en documentos de la época, sostiene que «el hecho religioso constituye el factor clave para entender el “movimiento de convulsión y general trastorno”, como lo denominó un destacado eclesiástico de aquellos años, el Provincial de la provincia franciscana de Cartagena.⁷ El catolicismo tradicional fue pues, la más firme muralla contra el nuevo orden francés que se quería instaurar.

Clero y religión católica estuvieron presentes en la Asamblea de Cádiz de 1812. El clero constituyó aproximadamente un tercio de sus delegados entre los que se encontraban tanto absolutistas o serviles, como liberales. La Constitución de 1812 establecía: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra»⁸.

Pero la asamblea gaditana se dividió por motivos religiosos. Cuando las cortes de Cádiz abolieron la Santa Inquisición, el 28 de febrero de 1813, la mayoría de los obispos y el clero se manifestó en contra y el tema fue empleado por predicadores católicos para presentar a los constitucionalistas como los enemigos de Dios.

Un poco más tarde, su versión del catolicismo le sirvió de excusa a Fernando VII para suprimir la Constitución de Cádiz en 1814, que los liberales lograron resucitar durante el trienio de 1820-1823. Con el apoyo de la Santa Alianza, concretamente las tropas francesas, Fernando VII les tumbó el pulso a los constitucionalistas y de nuevo blandió el catolicismo como un arma represiva hasta su muerte en 1833.

7 Leandro Higuera del Pino, «La Iglesia y las Cortes de Cádiz», *Cuadernos de Historia Contemporánea* Vol. 24 (2002) 61-80.

8 Citado por Higuera, 2002, 71.

Hasta que estalle la guerra en Cuba en 1895, la discutida situación del catolicismo español se puede resumir considerando tres fases: primera las victorias de las fuerzas liberales contra la Iglesia, segunda las rebeliones del catolicismo tradicional y finalmente, el frágil equilibrio instaurado por las fuerzas moderadas. Tal era la situación de la jerarquía y la religión en efecto al momento de la insurrección cubana de febrero de 1895.

Abordemos la primera fase. Entre los años entre el 1830 y el 1895, las principales victorias liberales fueron: la ley del 11 de octubre de 1835 que vino a cerrar prácticamente los monasterios en España; las llamadas leyes de Desamortización, especialmente la del 19 de febrero de 1836 por medio de la cual, todas las propiedades de las corporaciones religiosas suprimidas o extintas se declaraban en venta. Esta ley creó todo un sector de la población interesado en mantener a los religiosos españoles en una condición de debilidad jurídica, pues este grupo usufructuaba las propiedades eclesiásticas. Durante la década del 1840 continuaron las expulsiones de religioso, las violencias y expropiaciones de bienes inmuebles. Una ley del 23 de agosto de 1841, confiscaba todas las propiedades del clero secular. En fin, durante la década 1833-43 más de ciento sesenta decretos fueron aprobados con el fin de limitar la base económica del poder eclesial.⁹

Siempre de lado liberal, la Revolución Gloriosa de 1868 mostró cuán activos eran entre los liberales los grupos de intransigentes y qué frágil era la monarquía isabelina y sus pilares, entre ellos la Iglesia Católica.¹⁰ Los revolucionarios del 68 no tardaron en aprobar nuevas medidas anticlericales seguidas de la expulsión de las congregaciones religiosas recientemente

9 Cfr., J.M. Cuenca, «Iglesia y Estado,» 1167. V.C. Ortí, 1975, ofrece un resumen de las medidas más severas contra la iglesia durante el Gabinete Mendizabal, Cfr., *Política Eclesial de los Gobiernos Liberales Españoles 1830-1840*, (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 287-315.

10 Cfr. V.C. Ortí, «La Revolución Burguesa,» (1868-1874)» en Ricardo García Villoslada, S.J. director y otros, *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V., 233. En 1986 mientras investigaba en Roma, no solo conté con la experta orientación de V.C. Ortí, sino con la generosa donación de varias de sus obras.

te admitidas en la década del 1850. Todavía más preocupantes para la Iglesia fueron dos medidas liberales que herían la sensibilidad tradicional española y la identidad nacional concebida en términos católicos. Primero los liberales legalizaron la tolerancia religiosa (artículos 20 y 21 de la Constitución de 1869), el Anticristo para la España católica. Luego establecieron al matrimonio civil como el único que poseía validez jurídica y oficial ante el Estado, medida que fue adoptada por las Cortes el 18 de junio de 1870. Aún después de esta medida la mayoría de los españoles continuó casándose en la Iglesia.¹¹

El peligro para la Iglesia Católica era tan grande que, hasta el Cardenal Antonelli, en nombre del Papa Pío IX, les aconsejó a los obispos españoles que se sometiesen al juramento constitucional para mantener así a la Iglesia Católica como una institución pública con vigencia en la conformación de la sociedad y cultura españolas.¹² Los obispos se resistieron y muchos ignoraron piadosamente la indicación pontificia. Esta polémica sobre el juramento constitucional de los obispos se prolongó hasta los primeros años de la restauración (1874).¹³

La segunda fase que considerar para comprender la Iglesia y el catolicismo español del siglo XIX es el catolicismo conservador, aferrado a los privilegios y la condición de la Iglesia en la España tradicional sin ninguna concesión al nuevo orden propuesto por la revolución francesa, que separaba a la Iglesia del Estado y abría las puertas a un cierto tolerante pluralismo religioso. La manifestación más elocuente de aquella España tradicional con aliados entre las fuerzas regionalistas

11 Cfr., V.C. Ortí, «El Liberalismo en el Poder,» 1833-1868, en *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V., 233.

12 Cfr., V.C. Ortí, *Iglesia y Revolución en España*, 1868-1874, (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1979), 431.

13 Hoy en día historiadores como V.C. Ortí aseguran que sólo unos pocos obispos tomaron el juramento, Cfr., «La Revolución Burguesa,» 1868-1874 en *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V, 251. En 1874 el gobierno decretó que aquellos españoles casados por la Iglesia no podían contraer matrimonio civil, decreto que debilitó la impopular legislación sobre el matrimonio civil, Cfr., *Ibid.*, 256.

resueltas a conservar sus fueros, fueron las tres guerras carlistas de 1833-1840; 1846-1849 y la de 1872-1876. Estos conflictos les costaron a los gobiernos liberales cuantiosos recursos, les aportaron justificaciones para emprenderla contra las propiedades del clero regular y los obispos y aportaron una mayor credibilidad a los sectores moderados entre los liberales y los conservadores fortaleciendo su propuesta.

El principal logro de estas fuerzas moderadas, tercera fase a estudiar fue el Concordato con la Santa Sede del 17 de octubre de 1851. Tanto los liberales como los conservadores moderados, escarmentados por el uso de la religión por las fuerzas carlistas, comprendieron el valor de la jerarquía y los católicos como garantía de estabilidad social y legitimidad. El Concordato privaba a los carlistas parcialmente de su aureola religiosa. La Iglesia quedaba reconfirmada en su papel de educadora, árbitro de la moralidad pública y guardián de la ortodoxia. Los moderados prometieron a la Iglesia indemnizaciones, pero la Iglesia tenía que aceptar como irreversibles todas las ventas ya consumadas. Con ciertas restricciones, se le permitió regresar a la península a los Paúles, y a los Jesuitas, entre otros grupos religiosos, que ahora podían abrir noviciados con vistas a proveer al gobierno español de capellanes y agentes pastorales para los territorios ultramarinos, entre ellos Cuba.¹⁴ «El Concordato de 1851 fue» según Vicente Cárcel Ortí, «ante todo un acto político tanto por parte del Estado español como de la Santa Sede.» Cárcel Ortí continúa explicando cómo el Concordato significó el regreso al sistema de patronato real de 1753 que de nuevo reconocía a la corona española los más amplios poderes en el nombramiento de obispos y otras dignidades y cargos eclesiásticos, así como el fortalecimiento de la intervención real en la economía y patrimonio eclesiásticos.¹⁵

14 También fueron readmitidos los escolapios y los franciscanos, ambos establecieron fundaciones en Cuba.

15 Cfr., V.C. Ortí, «El Liberalismo en el Poder,» 1833-1868, en *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V, 233.

El Concordato colocó a la Iglesia Católica española ante una encrucijada de caminos posibles. Estaba el camino de la cruzada religiosa junto a los carlistas, negando todo compromiso con la España liberal, aunque significase una guerra civil y un conflicto dinástico. Segundo, los liberales intransigentes podían empujar a la Iglesia por el camino del enfrentamiento y la persecución. Muchos liberales seguían considerando a la Iglesia como la causa mayor del atraso español. La reciente alianza de los sectores moderados con la Iglesia les llenaba de desconfianza. Finalmente, jerarquía y clero, debilitados, pero en modo alguno destruidos, podían trabajar por agenciarse un lugar definitivo bajo el sol de la nueva España, apoyando a los moderados y la vertiente alfonsina de los Borbones y recuperando así un sitio en su papel de irremplazable guardián de la fe, la moral, las buenas costumbres y el respeto a la autoridad y a la ley. Este sería el camino escogido.

A finales del siglo XIX, la España que había peleado durante diez años (1868-1878) por mantener su control sobre Cuba, continuaba siendo una sociedad rural donde el 70% de sus dieciocho millones de habitantes encontraban en la agricultura su fuente de trabajo. La mitad de los españoles vivían en poblaciones con menos de 5,000 habitantes. Estos centros eran conglomerados autosuficientes con valores tradicionales de raíces hondas, sumergidos en el mundo introspectivo del pueblo, compuestos en su mayor parte por campesinos sin tierra, o presos en la noria de una economía de subsistencia.¹⁶ En 1877 el sector industrial proveía de trabajo al 11% de la población activa. Para un sector de la población española, la emigración, concretamente a Cuba comenzaba a ser la única tabla de salvación.

El mundo cultural y político de la España decimonónica era el resultado de un equilibrio tenso entre fuerzas incontrolables empeñadas en imponer su propia visión acerca de lo que España era y debía ser, por encima de las tendencias rivales. Usando una metáfora clásica acuñada por Mariano José de Larra y asumida por Marcelino Menéndez Pidal, los estudio-

16 Raymond Carr, *Modern Spain*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), 33.

sos de los asuntos españoles desde el siglo XVIII hasta el presente gustan de hablar de Las Dos Españas.¹⁷

Estaba por una parte la España tradicional, orgullosa del itinerario español decidido en el siglo XVI, buscando en aquel siglo las características substanciales y su vocación perenne. Esta España tradicional se consideraba como el pueblo elegido de Dios con una misión particular para su defensa y la de su religión. Así se expresaba Paulino Álvarez en su «Oración Fúnebre por los Reyes Católicos,» en 1894: ...Tienen los pueblos como los individuos, su predestinación gloriosa por bondad espontánea de Dios...Entre los pueblos por Dios elegidos, débese contar España...¹⁸

La España tradicional veía el origen de todos los males en la aceptación por las élites peninsulares de los principios anticristianos de la ilustración francesa y su descendiente directo el liberalismo. Desde entonces España había ido perdiendo su alma pretendiendo ser lo que no era.

La otra España era liberal y anticlerical. Miraba allende los Pirineos. Estimaba la decisión a favor del catolicismo tomada por España durante el período de La Reforma como la raíz de todos los males. La España liberal esperaba integrar en su vida nacional todo lo que juzgaba válido en otros países más allá de sus fronteras, aunque no fuese ni católico ni castizo.

Si las fuerzas conservadoras europeas y particularmente los españoles cifraban sus esperanzas en una renovada alianza del trono y del altar, los liberales aspiraban a separar el Estado de la Iglesia, aprobar la libertad de cultos, el matrimonio civil, los cementerios civiles, la libertad de cultos, conciencia, asociación, imprenta, prensa y enseñanza.

17 Cfr., por ejemplo, Carlos Valverde, 1979, «En los Orígenes de las Dos Españas,» en *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V, La Iglesia en la España Contemporánea, 1808-1975 (Madrid: EDICA), 495. Este volumen ha sido nuestra guía al estudiar la época 1808-1895 de la historia de la Iglesia Católica española.

18 Citado por José Antonio Portero, 1978, *Púlpito e Ideología en la España del Siglo XIX* (Zaragoza: Libros Pórtico), 148. J. A. Portero presenta otros ejemplos de esta mentalidad para la cual «...religión y patria van unidas íntimamente» en la historia española.» Ibid.

Entre los principios filosóficos que sostenían el liberalismo destacaban tres: en primer lugar, el racionalismo que reducía a la razón humana toda posibilidad de conocimiento. Segundo, el naturalismo con su negación de todo orden sobrenatural y finalmente, como una de sus mayores consecuencias, la negación de toda influencia en la historia humana de la providencia divina.

Esta confrontación entre las dos Españas se vivió según una serie de características españolas todavía más profundas, como eran y son el temperamento exclusivista, el afán de protagonismos, que precipitaban a su vez un protagonismo de signo contrario y esa atracción compulsiva de los hispanos por todo lo que luce absoluto, perenne y trascendente.¹⁹

Si en España pugnaban dos visiones de la sociedad, desde Roma, Gregorio XVI (1831-1846), Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903) contribuyeron a confirmar los principales lineamientos del ya profundamente conservador episcopado hispano y añadieron algunas nuevas preocupaciones que configuraron su mentalidad. Los papas también condenaban el liberalismo y el indiferentismo. Concretamente, Gregorio XVI condenaba «...la opinión absurda, más bien el delirio de afirmar y asegurarle a cada uno el derecho a tener una conciencia libre.»²⁰ Gregorio XVI también cargó contra «...la pésima y nunca suficientemente condenada y despreciada libertad de prensa» y la separación de la Iglesia y el Estado.²¹

En el catálogo (*Syllabus*) de errores de los tiempos modernos que acompañaba la encíclica *Quanta Cura* (8 de diciembre, 1864), de Pío IX condenaba unos 80 errores entre los que destacaban: «el racionalismo, la indiferencia religiosa, el ateísmo, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, el divorcio, la separación entre la Iglesia y el Estado, la idea de que la

19 Estas líneas son un resumen de C. Valverde, 1979, «En los Orígenes...» 495-496.

20 Citado por Giacomo Martina, S. J., 1978, *La Chiesa nella'etadell' Assolutismo del Liberalismo, del Totalitarismo, III, L' eta del liberalismo*. (Brescia: Morcelliana), 136.

21 Martina, *La Chiesa...*, 136.

Iglesia no debe tener poder temporal». Todos los pontífices del siglo XIX afirmaron que la razón humana y el progreso no lograrían responder a todos los interrogantes humanos.

Desde 1870 la Santa Sede comunicaba a todos los obispos del mundo, particularmente el español, su mentalidad de fortaleza asediada. Fue en aquel fatídico año, el papa se vio confinado a unas cuantas manzanas de su antigua urbe romana y se declaró «prisionero del Vaticano». Todos los intentos de León XIII por recuperar la urbe romana fracasaron. El papa estaba convencido de que se batía contra un Enemigo terrible: las nuevas religiones políticas cuya aparición en la escena nacional e internacional fue quizá el fenómeno más formidable del siglo XIX. Y la Secta de las sectas que en el pensamiento de León XIII era el Orden Masónico, opinión que como se verá más adelante, compartía el episcopado español a juzgar por los documentos examinados.²²

Como se ha visto, la situación de la religión católica en la sociedad española fue uno de los temas capitales a la base de los conflictos y la naturaleza de los diversos gobiernos. Del lado católico, una de las fuerzas más relevantes fue el episcopado español. Vamos a examinar cómo el episcopado español abordó la guerra hispano-cubano-americana de 1895-1898, particularmente cómo interpretó este proceso a partir de la religión.

Vamos a presentar primero qué elementos aportan los boletines eclesiásticos examinados acerca de la calidad de la fe católica y la práctica religiosa de los españoles; en segundo lugar, consideraremos si en ellos se señaló alguna causa religiosa para la insurrección, que no cesaba de crecer en 1895; en tercer lugar nos detendremos a examinar cómo los boletines eclesiásticos presentan a los cubanos y su lucha por la

22 John Courtney Murray, S.J., «Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy,» *Theological Studies* 14 (1953), 3. Para medir la importancia que León XIII le dio a la masonería, recordemos que el papa le dedicó dos encíclicas; *Humanae Genus* (1884) y *Dall'alto* (1890); una *Carta Apostólica, Inimica Vis* (1892); una *Instrucción de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares* (1889), y una *Carta al pueblo italiano* fechada en 1892.

independencia; cuarto, qué opinión sobre los Estados Unidos transpira en los boletines; en quinto lugar veremos cómo se manejaron la corta guerra con los Estados Unidos²³ y la derrota y en un sexto momento presentaremos la compasión hacia las víctimas de la guerra. Al final de este trabajo aporto algunas conclusiones.

1. El catolicismo español: su calidad, retos y esperanzas

El episcopado español vivió la insurrección cubana de febrero de 1895 mientras debatía cuestiones fundamentales tocantes a su estatus legal en la sociedad española. El sábado 13 de abril de 1895, el *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Burgos* informaba sobre un fallo legal que declaraba competentes a los tribunales españoles para procesar «de oficio y penar» a todo el que injuriase a un miembro del clero. El fallo testimonia el poco valor se le reconocía a la dignidad del clero en aquella sociedad española de finales del XIX, luego de innumerables conflictos, donde una parte de la sociedad despreciaba la religión y todo lo que tuviera que ver con el clero.²⁴

Es frecuente presentar a la Iglesia católica española, particularmente al clero español presente en la Cuba de los 1890, reduciendo todo su quehacer a comportarse como una dócil aliada del proyecto colonialista español. Pero esa manera de ver las cosas no se ajusta a la realidad. El mismo gobierno español, que movía tropas hacia la zona oriental de Cuba en marzo de 1895, sometió ante los tribunales al sacerdote Juan Bautista Casas por negarse a entregar partidas de Bautismo a católicos deseosos de contraer matrimonio civil.

El 10 de junio de 1895, el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago de Compostela* reproduce una carta del arzobis-

23 Fue llamada «the splendid little war».

24 *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Burgos*, Año XXXIX viernes 21 de febrero, 1896 N. 4, 68.

po de Santiago de Cuba al Exmo. Ministro de Ultramar, del 2 de abril de 1895, luego de mes y medio de iniciada la guerra del 1895, en la cual defiende al P. Casas recordando que un sacerdote católico no puede colaborar con el concubinato; antes, al contrario, los párrocos «son los encargados de vigilar la moralidad de sus feligreses». Mons. Sáenz de Urturi y Crespo, arzobispo de Santiago de Cuba (1894 - 1899), señala la vigencia del matrimonio católico en Cuba, Puerto Rico y Filipinas por un decreto del 1889 y exhorta a los párrocos a no celebrar el matrimonio entre católicos mientras no conste su apostasía. El arzobispo se lamenta de varios procesos contra párrocos en Matanzas y La Habana por la misma razón y denuncia cómo aumentan las pretensiones de los funcionarios del gobierno español, quienes desprecian con descaro los cánones de la Iglesia. De continuar esta actitud, serían procesados todos los eclesiásticos de Cuba! El problema no son los párrocos sino los funcionarios públicos.²⁵ Pasada la mitad de 1895, en Cuba se conoció que el P. Juan Bautista Casas había sido absuelto en los tribunales españoles.

Si los obispos españoles salían en defensa de un sacerdote procesado en Cuba y en España, no deja de afectarles la situación del papa, confinado a la colina vaticana por el gobierno italiano. El 18 de agosto de 1895, el Episcopado Español en pleno dirigió un mensaje a León XIII protestando por las festividades organizadas por el gobierno italiano con motivo del 25 aniversario de la toma de Roma en septiembre de 1870. La toma de posición de los obispos revela su concepción de la vida política, pues el mensaje no se extraña de este espectáculo en los tiempos modernos «propio de los sofismas parlamentarios y de las terquedades sectarias». En el mensaje figuran las firmas de todos los obispos de la Península, a los que se añaden los de Santiago de Cuba, La Habana y Puerto Rico.²⁶

25 Reproducida en el *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo Treinta y Cuatro, Año XXXIV, 10 de junio de 1895, Núm., 1397, 285 - 297).

26 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo Treinta y Cuatro, Año XXXIV, 422 - 425.

Al introducir la protesta de los obispos españoles, el Obispo de Vich expresó cómo comprendía la pérdida de Roma:

La revolución, atea y cosmopolita lo comprendió así también [capturar Roma, centro del catolicismo] y por eso, después de haber conculcado todos los derechos y todas las consideraciones y todos los respetos, para la formación de la Unidad italiana, dijo también: o Roma o La Muerte. A Roma, precisamente por esto, para destruir si fuera posible la Vida, que es el Catolicismo, no parando hasta entronizar en Roma la muerte, que la Revolución, abriendo tan cobarde como vilmente la brecha en la Puerta Pía²⁷.

Para el obispo de Cartagena, la guerra es una buena ocasión para reafirmar un tema muy debatido durante el siglo XIX: la relación entre el catolicismo y los momentos luminosos en la historia de España: «... la religión tan inseparable de nuestras históricas glorias, la religión es la primera que se siente interesada»²⁸. Por su parte, el 15 de junio de 1895, el arzobispo de Santiago de Compostela exhorta a sus fieles que los no peleen, que oren.

Desde Vitoria, el obispo pide que se inicie la oración mandada para los tiempos de guerra (*pro tempore belli*)²⁹.

2. Los orígenes religiosos de las calamidades españolas

Como si fuera un lúgubre vaticinio adverso, el arzobispado de Burgos narra las honras fúnebres celebradas el 6 de abril de 1895 por los 400 marinos fallecidos en el trágico naufragio

27 «Roma o la Muerte,» *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 41, sábado, 31 de agosto de 1895, No. 1144, 350.

28 Obispado de Cartagena, Circular Núm. 7, 183 firmada por Tomás, Obispo de Cartagena, 11 de junio de 1895, *Boletín Eclesiástico del Obispado de Cartagena*, 1895, 182-183 Murcia, Est. Tipográfico de La Paz, Zoco, 9.

29 *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria* bajo la Dirección del Señor Encargado por el Prelado Diocesano, Tomo XXXI, Vitoria, Imp. De Cecilio, Año XXXI, viernes 26 de julio de 1895 Núm. 14, 255.

del Crucero Reina Regente. Aquellos españoles defendían la integridad de la patria.³⁰

Desde los inicios de la insurrección, el *Boletín Eclesiástico de Cartagena* informa a sus lectores que ante la contienda que se ha desatado, el sacerdote esgrime las armas espirituales, exhorta el rezo del y la oración en tiempos de guerra³¹.

En las primeras semanas del 1895, el *Boletín del Arzobispado de Santiago de Compostela* reseñaba las oraciones pidiendo ayuda a Santiago Apóstol contra los «enemigos de la Religión y de la patria» y la protección para los soldados. En la solemne conclusión de una peregrinación, los asistentes eran tantos que hubo que celebrar la misa y predicar el sermón en la plaza³².

El Vicario Capitular del Obispado de Calahorra y la Calzada afirmaba el 2 de julio de 1895 que la guerra «... es para nosotros un aviso del Cielo, a la vez que un castigo de la divina justicia por nuestros pecados³³.

Entrado el verano, el 15 de julio, Enrique Almaraz y Santos, obispo de Palencia (1893-1907), al igual que otros obispos, pedía que se hiciera la oración en tiempos de guerra. Veía en la guerra un merecido castigo de un Dios airado. Hacía falta el desagravio. El obispo era consciente de los cuantiosos recursos que costaba la guerra de Cuba: «somos merecedores de que Dios nos aflija, y que no hay otro remedio para desagraviar al Señor que la oración, la penitencia y una vida de piedad y de espíritu verdaderamente cristiano. Muchas lágrimas y mucha sangre, y no pocos recursos cuesta la guerra de

30 *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Burgos*, Año XXXVIII, sábado 13 de abril de 1895, N. 7, 106.

31 Obispado de Cartagena, Circular Núm. 7 publicada en el *Boletín Eclesiástico de Cartagena*, 1895 (sin otro dato), Murcia, Est. Tipográfico de La Paz, Zoco, 9, 183.

32 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo XXXV, Año XXXV, 1896, 62,

33 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Calahorra y la Calzada*, Sede Vacante, Año XXXVI, martes 2 de julio, 1895, Número 16, 241-242.

Cuba, no nos hagamos indiferentes a tantos males; pidamos con insistencia y con favor para que sean benignamente acogidas nuestras suplicas». Que Dios aleje el azote de la guerra, reconozcamos que merecemos esta aflicción y que solo la oración desagruvia³⁴.

Dos días más tarde, el miércoles 17 de julio de 1895, el obispo de Barcelona, Jaime Catalá (1883-1899) en el *Boletín Eclesiástico*, también pedía en una circular que se rezara la oración en tiempos de guerra pues se estaba en juego nada menos que «la integridad de la patria». Había que recurrir a Dios, pues era Él quien daba la victoria³⁵.

El 1896 no era promisorio para la causa española que cada vez más recurría a los auxilios espirituales. Para que España triunfara en Cuba y Filipinas, el obispo de Barcelona, Jaime Catalá (1883-1899) mandaba que se rezara en las iglesias cada primer domingo de mes esta oración para que «confundidos nuestros enemigos, sea España nación verdaderamente católica y en lo temporal floreciente, amada de los propios y temida de los adversarios...». La oración había sido acordada por los obispos españoles concurrentes al Segundo Congreso Eucarístico y la había recibido el arzobispo de Barcelona en una comunicación del Sr. Cardenal Casañas, Obispo de Urgel³⁶.

A medida que la insurrección avanzaba, en los inicios del 1896, algunos obispos españoles iban señalando con su dedo acusador a qué se deben todos estos males. Mons. D. Ramón Fernández de Piérola y López de Luzuriaga, Obispo de Vitoria y antiguo obispo de La Habana donde residió los años 1880-1887, denunciaba el daño que causaban, «la propaganda de errores perniciosos por los que se pervierten las sanas ideas».

34 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Palencia* Época III - Tomo III, Años XXXVI, lunes 15 de Julio de 1895, No. 15, Palencia Imp. Y Lib. De Antonio Z. Menéndez, Mayor Principal 70 y Corral de Castaño, 1, 309.

35 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, miércoles 17 de julio de 1895 No. 1154.

36 *Boletín Eclesiástico de Barcelona*, Tomo XXXVIII, 1896 (no encontré el día ni el mes).

España era una «desventurada sociedad» que no despertaba ni siquiera con los castigos que Dios le mandaba.³⁷

El obispo de Vich, Josep Morgades i Gili, encontraba en la guerra de Cuba un motivo para que los catalanes no participaran en el carnaval. En su «Exhortación pastoral... con motivo de la guerra de Cuba y la proximidad del Carnaval» del 19 de enero de 1896, el obispo animaba a sus feligreses a la oración y a no participar en «fiestas y espectáculos de perdición y de ruina». Además de los motivos religiosos para orar por la victoria española en Cuba, el obispo añadía uno material: «Cataluña de una manera especial tiene interés en que acabe pronto, y bien, porque además del interés general de todos los españoles tenemos grandiosos intereses particulares y además el principal mercado para nuestros productos»³⁸.

Ante los reveses, los contingentes militares destinados a Cuba cada vez recurrían más a los auxilios espirituales. Así, el 14 de febrero de 1896, el Batallón de la lealtad acompañado de la plana mayor de sus oficiales, antes de partir a combatir en Cuba, acudió al sacramento de la confesión y una misa celebrada en la Santa Iglesia Metropolitana de Burgos. Los sacramentos y ceremonias religiosas estuvieron a cargo de los padres jesuitas y carmelitas. En el momento de la elevación la banda tocó una marcha militar.³⁹

Por su parte, el Sr. Obispo de Palencia, Dr. D. Enrique Almaráz y Santos, Conde Pernía etc. con motivo de la Cuaresma de 1896 daba una explicación más extensa de aquellos males: «...el espíritu del mal va también extendiendo en aterradoras proporciones su esfera de acción». Bastaba mirar el mundo o las circunstancias por las que atraviesa España para advertir la creciente influencia del espíritu del mal: «El olvido de Dios y de su Providencia, la conculcación abierta y descarada de su

37 *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, Año XXXII jueves 13 de febrero de 1896, Núm. 3.

38 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 42, viernes 31 de enero, 1896, No. 1154, 18.

39 *Boletín Eclesiástico de Burgos*, Año XXXIX, viernes 21 de febrero de 1896, No. 4.

santísima ley, la indiferencia con que se reciben las instrucciones emanadas del Magisterio más alto que hay en la tierra, que es el del Sumo Pontífice; la escasa importancia con que se oyen las amonestaciones y consejos de los Prelados sacerdotes, y por último, el poco interés que dan ya los pueblos a las prácticas de piedad y de devoción...».

Mons. Almarás advertía: aunque España fuese una nación católica será castigada, porque «ha olvidado las prácticas de la fe y de la Religión para convertirse al naturalismo y al indiferentismo» que estaba conduciendo a su ruina moral.

El obispo de Palencia bajaba a los detalles de las causas de tantos males, la católica España había tolerado: herejías, otras religiones, escuelas donde no se enseña religión, libertad de prensa, inmoralidades públicas, el obispo concluía con ardor profético recordando la época dorada de España.

España había abierto «...sus puertas a todas las herejías (*sic*) y a todos los errores; frente a frente y al lado del templo mismo en que se tributa a Dios el majestuoso culto del catolicismo, se levantan otros templos para rendir homenaje al infierno; no se cuida nadie de cerrar esas escuelas inmundas, donde se inculcan a los niños las ideas mal sanas (*sic*), educándoles sin el temor de Dios que es el principio de la sabiduría verdadera; en los centros docentes de enseñanza superior tienen cabida profesores que gozan de libertad para difundir errores y explicar libros de texto condenados por la Iglesia; libertad absoluta existe para propagar toda clase de escritos contrarios a la sana moral; al dogma cristiano, a los fundamentos de la misma sociedad; pecados públicos y escandalosos como los de la profanación de los días santos y el horrible de la blasfemia no se castigan... .. la representaciones en los teatros son del género más inmoral... los bailes y el lujo, y toda la manera de ser de estos pueblos modernos acusa un Naturalismo vergonzoso y soez, ¿habrá todavía quien pregunte por la causa de los males y desgracias con que nos vemos afligidos?»

El obispo se interrogaba: ¿cuándo fue grande España? «Respetado fue su nombre y grande fue su gloria, cuando la cifraba

únicamente en el servicio de Dios y honra de su Iglesia. Era la España en su totalidad católica y católicos eran los grandes y eminentes varones que en todos los órdenes y estados resplandecieron en aquellas épocas de ventura para nuestra Patria»⁴⁰.

El Miércoles de Ceniza, Mons. Almaraz conminaba a los católicos que ante la terrible guerra no se quedasen como los filósofos de la antigüedad y los «modernos libre-pensadores enemigos del orden sobrenatural», en explicaciones meramente naturales. Esos «impíos o indiferentes» solo saben explicar las desgracias con estos factores: «las pasiones humanas, el destino, los azares de la fortuna, la casualidad». El obispo clamaba: la guerra era un justo castigo de Dios por el incumplimiento de la ley moral y pasaba a burlarse de los que siempre se limitan a recurrir a causas naturales para explicar los infortunios: «... Si por ventura el hambre con su faz aterradoradora se propone hacer estragos en determinados pueblos... acúdense a explicar estos males al atraso de la agricultura, o a la falta de estudio en la resolución de estos problemas trascendentales para la vida de la sociedad. Viene la peste... es dicen, por la falta de higiene... Se presenta la guerra, que es el azote de la ira de Dios, y a la guerra acompaña el séquito indispensable de dolores y amarguras sin término... es replican, que no hemos llevado allá las libertades que nosotros disfrutamos, y entonces la guerra tendrá término y fin, icuando puedan cantar aquellos hermanos nuestros el himno de gloria al progreso y a la moderna civilización! Es decir, todo menos reconocer la acción de Dios que como inteligencia infinita, dirige y conduce todas las cosas con altísimos fines para que resplandezca su gloria, único fin que tuvo al sacar de la nada todas las criaturas.»

Siguiendo a San Agustín, Mons. Almaraz recordaba que el Dios paternal y amoroso enviaba al «mundo grandes aflicciones y amarguras, que tienen la altísima misión de despertar los sentimientos más nobles, cuando éstos parecen adormeci-

40 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Palencia*, Época IV - Tomo IV Año XXXVIII, lunes 24 de febrero de 1896, No. 5, 86 -87, 92, 99.

dos» Bienes y males proceden de Dios (Eclesiastés 2, 14) Con estos castigos merecidos, Dios nos está alertando. «...Sepamos sí, aprovechemos de estas tribulaciones... Penitencia, reparación, dolor de lo que por nosotros padece el Divino Redentor; aceptación de los castigos que sufrimos por nuestros pecados...»⁴¹.

Las Corporaciones Católico-Obreras de España protestaron en Valencia, el 7 de marzo de 1896, persuadidas erróneamente que Estados Unidos había concedido a los combatientes cubanos el derecho de beligerancia.

Una noticia aparecida en Zaragoza el 7 de mayo de 1896 vendría a confirmar los temores de muchos elementos de la jerarquía española. Con motivo de la abjuración de Salvatore Arventore Zola, Gran Maestro de la Masonería, se conocieron sus declaraciones. En palabras del Sr. Arventore, la masonería, lejos de respetar las convicciones religiosas de sus miembros y conciudadanos era «una institución religiosa que tiene por fin la destrucción de todas las religiones, y principalmente la Católica, para suplantarlas después y arrastrar al género humano a los tiempos primitivos del paganismo.»⁴² A medida que se acerque la intervención norteamericana en la guerra, el tema de la masonería irá ganando relevancia entre los principales factores detrás de la guerra de Cuba y la intervención norteamericana.

Por esos mismos días, se reunieron las fuerzas vivas de Zaragoza en el palacio arzobispal en una reunión presidida por el Sr. arzobispo, Vicente Alda Sancho (1895 - 1901) para «consultar la conveniencia de formar un batallón de voluntarios que fuera a defender la integridad de la patria en la isla de Cuba.» El Arzobispo señalaba «el entusiasta patriotismo que siempre ha demostrado este hidalgo pueblo aragonés» y explicaba por qué otras diócesis se les habían adelantado

41 19 de febrero, 1896, Miércoles de Ceniza, Enrique, Obispo de Palencia, *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Palencia*, Época IV - Tomo IV, Año XXXVIII, lunes 24 de febrero de 1896, No. 5, 88 -100.

42 *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, Año XXXV, mayo 7 de 1896, Núm. 8, 170 - 171.

en la formación de batallones, dado que él había enfrentado «grandes ocupaciones» desde el comienzo de su pontificado. Varias autoridades tomaron la palabra. Se creó una comisión y se limitó el número de voluntarios a la cifra de 500, pues el asunto costaría no menos de 130,000 duros, a juzgar por lo que ya había realizado el obispado de Oviedo.⁴³

El 26 de mayo, 1896, el Sr. Ministro de Ultramar había felicitado al Sr. Arzobispo de Santiago de Compostela por iniciativa y trabajos en formar un batallón, «Voluntarios de Galicia» para ir a pelear a Cuba.⁴⁴ El 25 julio de 1896, el gobernador civil de la Provincia de la Coruña, en una oración pronunciada en la Santa Iglesia Catedral de Santiago, reconocía a los cubanos como «hijos de una misma madre», pedía al Apóstol Santiago la protección para España, recordando en su felicitación al Arzobispo que «no es impropio de su sagrado carácter alentar a la defensa de la soberanía de España en Cuba, pues que, como dice muy bien, en ella ha ondeado siempre la bandera nacional unida al signo de nuestra redención».

En su respuesta, el arzobispo José Martín de Herrera y de la Iglesia, rememoraba las figuras gloriosas del pasado español, desde Pelayo pasando por el Cardenal Cisneros e Isabel La Católica. Luego se preguntaba, en qué había quedado tanta grandeza, y respondía:

Al celo fervoroso por la Santa Fe católica ha sucedido el frío glacial del indiferentismo religioso, a las puras enseñanzas de la Iglesia de Cristo la propaganda de teorías, sistemas y opiniones de una ciencia de falso nombre; a las leyes basadas en el derecho divino, las leyes fundadas en absurdos derechos del hombre; y a los grandes principios sociales, Religión, Autoridad y Propiedad, los horribles desórdenes de la impiedad, el anarquismo y el socialismo.

Luego invocaba al patrón Santiago contra aquellos «hijos ingratos» en estos términos: «...Tú, que en los trances más

43 *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza...*, 199 - 201.

44 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXV, Tomo 35, 267

apurados de nuestros mayores apareciste al frente del ejército español, y cabalgando velocísimo corcel, peleaste, espada en mano, contra la morisma, hasta derrotar por completo las huestes agarenas, acude, acorre, vuela en favor de los que nos vemos agobiados por capitales enemigos en la Península y en Ultramar... Haz huir despavoridos a los que tantos actos de iniquidad y barbarie han perpetrado en la Isla de Cuba, descubierta, civilizada y legítimamente poseída por España... que hiciera huir de Cuba a los enemigos de España y felicitaba al Sr. Arzobispo por la formación de un batallón. La bandera nacional, afirmaba el Sr Ministro ha ondeado siempre «unida al signo de nuestra redención».⁴⁵

En el verano de 1896, los Obispos de España, reunidos en el Congreso Eucarístico de Lugo, insistían de nuevo en uno de los temas más queridos por los eclesiásticos: la identificación entre catolicismo y España, los obispos afirmaron que «los enemigos de la Iglesia son también los enemigos de la patria» y atribuyeron estas desgracias que han caído sobre España «a la falta de fe y de sentimientos religiosos, al olvido, al desprecio y al odio de la doctrina salvadora del catolicismo».⁴⁶

El 25 de septiembre de 1896, el obispado de Sigüenza se hacía eco en su Boletín de la voluntad de los obispos españoles reunidos en Lugo de desagraviar a su «Majestad divina de las grandes ofensas que tan repetidas veces han excitado su justa indignación». El Boletín señalaba que los obispos se habían motivado al desagravio al ver cómo «la pobre España» había sido «sometida en estos últimos tiempos a grandes pruebas, por secretos y adorables designios de Dios».⁴⁷

Por esos días el Centro Eucarístico Diocesano de Madrid-Alcalá señalaba que no todo estaba perdido, aunque los revolucionarios y masones minaban las bases morales de la so-

45 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXV 10 de agosto de 1896, Núm., 1439, 267. 349-352.

46 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela* - Año XXXV 10 de agosto de 1896, Núm., 1439, 443.

47 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Sigüenza*, Año XXXVIII, 25 de septiembre de 1896, 225.

ciudad española con su naturalismo egoísta, secularizado y pagano, quedaba un último motivo de esperanza el reinado de Cristo en España: «La familia católica y eucarística es el último baluarte que nos queda, aún no conquistado por la revolución impía y masónica; es el corazón de España donde todavía reina Cristo. Nada esperamos del individuo disperso, secularizado y atomizado por el naturalismo, en el oscuro caos de una sociedad egoísta y paganizada, cuya religión es la egolatría.»⁴⁸

Desde Cartagena, su obispo Tomás Bryan Livermore (1885-1892) el 28 de septiembre, 1896 se preguntaba: ¿Por qué fracasan ejércitos? «España padece «grandes infortunios»» los poderes públicos hacen titánicos esfuerzos para conjurarlos...» España sigue ofreciendo «sin réplicas la sangre de sus hijos para salvar el honor y la integridad de la patria».

«Pero ¿en qué consisten las guerras, lejos de terminarse, arrecian? [¿Por qué] los planes de campañas mejor combinados por peritos y diestras capitanes resultan ineficaces y estériles? No queremos alardear de políticos, ni de hombres de gobierno, ni menos de hábiles guerreros. Sin embargo, adiestramos estamos en las batallas del Señor y hemos de decirlo muy alto: aquí se trata no de guerra más o menos artera con enemigos de la patria: sino de guerra franca y descarada con enemigos del catolicismo, de la Iglesia y de Jesucristo: se trata de luchar contra los enemigos de Dios, aliados con el infierno, que tal es masonismo, esparcido por toda la tierra y francamente a esos enemigos solo Dios, solo el poder de Dios les subyuga y les vence...

El obispo pedía, ahora en el mes de octubre, rezar el Rosario de la SSma. Virgen, «bajo cuya protección tantas veces coronó de gloria a los ejércitos cristianos y humilló otras tantas a los enemigos de Dios, nos es grato exhortaros a la práctica de esta oración cuya eficacia está garantida [sic] por la Santi-

48 El párrafo es reproducido sin fecha en *Boletín Eclesiástico del Obispado de Burgos*, Año XL sábado 2 de junio, 1897, No. 14. 255, como parte del Mensaje del Congreso Eucarístico de Lugo del año anterior.

dad de los Sumos Pontífices, por el testimonio de la piedad y de la fe del mundo cristiano y por todas las páginas de nuestra historia. No, no olvidéis por más tiempo estas verdades; escuchad nuestra exhortación y orad, orad sin intermisión: bendigamos con una mano a nuestros soldados; bendigamos con una mano a los valientes capitanes, que les presiden y guían en el combate: pero con la otra demandemos del cielo la fortaleza que vence, el valor que triunfa, el heroísmo que pulveriza y desvanece traidores y menguados enemigos. Oremos durante el mes de octubre ante los altares del Dios de los Ejércitos y de su Madre poderosísima triunfadora de las huestes infernales: que la oración que eleváis al Señor en el templo silencioso o en el secreto de retirado albergue al subir al cielo, se convertirá en lluvia de gracias y bendiciones que se derramarán sobre nuestra nación y sobre nuestros ejércitos...». Resalta luego la importancia del Rosario «para conjurar las públicas calamidades».⁴⁹

Hacia octubre de 1896, el obispo de Vich pedía se hiciera una oración por «las actuales necesidades de España». Reconocía que el Señor estaba sanando y regenerando a España mediante el castigo, pedía perdón por sus pecados y «sea España nación verdaderamente católica y en lo temporal floreciente, amada de los propios y temidas de los adversarios.»⁵⁰

Finalizando el año, el jueves 31 de diciembre de 1896 de nuevo Mons. D. Ramón Fernández de Piérola y López de Luzuriaga señalaba los fallos en la fe y las costumbres como la causa principal de la guerra: «... Cuando un «verdadero creyente» considera «la inicua guerra de Cuba», esta calamidad, la mira «como un azote de la Divina Justicia». Tocaba al pueblo «aplacar la majestad de Dios, y merecer la celestial clemencia con las santas costumbres de su vida, con obra de penitencia

49 *Boletín Eclesiástico del Obispado Cartagena*, Año XX 28 de septiembre de 1896, Núm., 29 271 - 272.

50 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 42, sábado, 31 de octubre de 1896, No. 1175, 470 - 471.

y con el piadoso ejercicio de la oración...». Dios había permitido que aumentase la rebelión en las Filipinas.⁵¹

Durante el 1897, el arzobispo de Santiago de Compostela pedía a los párrocos que apoyasen el flamante batallón de voluntarios.⁵²

En medio de este segundo año de guerra, el boletín eclesiástico de Zaragoza informaba sobre la denuncia, proceso y multa del Sr. Gregorio Brigmoni, quien, montado a caballo, rehusó descubrirse mientras pasaba el cura con la cruz alzada al regresar del cementerio, a pesar de haber sido conminado a hacerlo dos veces.⁵³

En 1898, durante los días inmediatos a la declaración de guerra con la que ya amenazaban los Estados Unidos, el obispo de Gerona volvía sobre este mismo tema: la guerra era un castigo que llamaba a la conversión y el regreso a la fe de los mayores: «Justo es el Señor y recto su juicio y Él la juzgará. Nuestra España está bajo su poderosa mano y nos castiga en el presente período histórico con la guerra, que es para las naciones la mayor calamidad y la suma de todos los males, porque nos hemos apartado de sus caminos, su fe y su ley, que nos condujeron a la cumbre de la gloria y de la prosperidad. Volvamos a ser lo que fuimos católicos fervorosos; y Dios que es benigno y misericordioso, nos defenderá de nuestros enemigos y nos devolverá la paz y bienestar que hemos perdido».⁵⁴

El obispo de Zaragoza ensalzaba el 3 de abril, 1898, las glorias de España «cuya historia es tan envidiable como imperecede-

51 *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, Año XXXII jueves 31 de diciembre de 1896, Núm., 25, 390.

52 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXVI 1897.

53 *Boletín Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 1897, 14 - 15. El artículo «Sentencia en causa por escarnio del culto público» dificulta la ubicación del suceso, pues se refiere al lugar, tanto como Vieques y también al Sr. Brigmoni como vecino de Bieques. Todas las referencias investigadas lo colocan en la Isla de Vieques, Puerto Rico.

54 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Gerona*, Año XXVIII, lunes 4 abril, 1898, 82 - 83.

ra y cuyas glorias compiten con los estados más célebres de la tierra...el pueblo español, lejos de abatirse ante la perspectiva del conflicto en que le coloca la amenaza de los Estados Unidos, muestra por el contrario su virilidad y patriotismo, ofreciendo su concurso pecuniario y su sangre para sostener la causa del honor y del derecho.»⁵⁵

Las autoridades españolas caían en la cuenta de lo terrible que le sería a España una guerra con los Estados Unidos, por eso, el 4 de abril, 1898, la Reina exhortaba a los españoles a pedir «especialmente a Dios que conceda su protección a España en las circunstancias difíciles que atraviesa».⁵⁶ Así lo expresaba ese mismo día en su circular No. 5 «Rogativas» el obispo de Vich, «Con tu ayuda arrojaremos al aire y voltearemos a nuestros enemigos.»⁵⁷

En el obispado de Palencia, el 15 abril de 1898 reinaba el optimismo, pues se creía que la guerra había sido aplazada.⁵⁸ Ese mismo día, el Boletín Eclesiástico de Mondoñedo exhortaba: «Que los gobiernos continúen apurando las vías diplomáticas, pero que el pueblo no esté desprevenido». Pedía: «Basta de palabras y dediquémonos a las obras. Mientras impunemente unos apreciables senadores nos apostrofan en plena cámara *yankee*, nosotros leamos con desdén esas imbecilidades parlamentarias y dispongámonos a demostrarles, cuando la ocasión llegue, lo mal que nos han juzgado.» Los españoles irían al combate cantando «los himnos regionales» con «besos a las madres y oraciones a las Vírgenes de sus altares». De ahí pasaba rememorar a Pelayo y su lucha contra «las hordas agarenas», al Cid, por eso antes había afirmado que no le

55 *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, Tomo XXXV, 76 - 79.

56 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Gerona*, Año XXVIII lunes 4 abril, 1898.

57 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 44, lunes 4 de abril de 1898, No. 1217, 170.

58 *Boletín del Obispado de Palencia*, Época IV - Tomo IV, Año XXXIX, viernes 15 de abril de 1898, No. 8, 169.

alarmaba «que nadie en el concierto internacional «le hubiese prestado su apoyo» a España.⁵⁹

En Barcelona, a principios de mayo de 1898, se formaba una liga de oraciones para recabar del cielo la ayudada que necesitaba la patria. El obispo disponía misas, letanías y funciones que debían de celebrarse y la oración delante del Santísimo Cristo de Lepanto.⁶⁰

El martes 26 de abril, 1898, reproduciendo un escrito del B.E. de Sevilla, sobre el «patriotismo de buena ley» el Boletín Eclesiástico del obispado de Huesca denunciaba los que «rompieron nuestra unidad católica» con poco sentido político.⁶¹

Al día siguiente, desde Zamora, su obispo exhortaba: «¡Españoles! A la guerra en nombre de Dios, que va con nosotros. También nos acompañan y alientan las nobles simpatías de todos los pueblos civilizados, los cuales participan de nuestra indignación...» Y pedía: «Resuene sobre los yankees, en las playas de la mar, el estampido de nuestros cañones, como voz de la maldición de Dios que los aterre; y desechas sus viejas y carcomidas moles de combate, húndanse como plomo en el abismo de tumultuosas aguas».⁶²

El Dr. Cayetano Santos, Vicario Capitular de la Diócesis de Sigüenza respondía el 4 de mayo de 1898 a los que decían «que somos pocos en relación al número de nuestros enemigos» y respondía «los españoles, antes que todo, somos católicos, sabemos muy bien, que el triunfo no depende en los combates de la multitud de las tropas, sino del Cielo...».⁶³

El jueves 5 de mayo de 1898, mediante una Circular del Consejo de Ministros y un Real Decreto de la Reina, quedaba abierta

59 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Mondoñedo*, Año XLIII, viernes, 15 abril, 1898, Núm. 8, 114 - 115.

60 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, Año 41, jueves, 5 de mayo 1898, No. 1197, 110-111.

61 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Huesca*, Año XLIX, martes, 26 de abril, 1896, Núm. 8., 292.

62 *Boletín Extraordinario del Obispado de Zamora, Suplemento al Número 1*. «Circular sobre la Guerra», 27 de abril de 1898, 34.

63 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Sigüenza*, Año XXXX, 1898, 116.

una suscripción nacional en apoyo del esfuerzo bélico español. Su artículo No. 5 estipulaba que los arzobispos u obispos de cada diócesis participarían de las Juntas directoras de la suscripción.⁶⁴

Con gusto se harían en Calahorra y La Calzada las preces pedidas en una Cédula de ruego y encargo por la Reina Regente y el ministro de Gracia y Justicia el 9 de mayo de 1898, así lo aseguraba el Vicario Capitular, Santiago Palacios y Cabello, satisfecho de esta muestra de fe de las autoridades en aquellos tiempos de «incredulidad y ateísmo». ⁶⁵

El Obispo de Jaca, José López Mendoza y García (O.S.A., 1891 – 1899), el 12 de mayo de 1898 traía a colación un consejo de San Jerónimo a una ilustre romana «sumergida en la amargura: –Interroga tu conciencia para saber si tu infortunio es la expiación de los pecados, o si el cielo quiere probar con saludables rigores tu virtud». El mismo obispo, respondía al interrogante: había caído sobre España esta «terrible sentencia», por haber «querido entrar en el concierto de las naciones sin Dios», había despreciado las leyes divinas, descuidado el culto, había permitido «la difusión de doctrinas deletéreas que pervierten la inteligencia y el corazón de los españoles. Había «carta de naturaleza» a las lógicas masónicas, a pesar de que la «pobre España» tenía tantas pruebas «de la especial protección de Dios». Todo esto cambiaría si se corrigieran «los escándalos». El obispo los identificaba así: «las capillas protestantes abiertas», «el indecible desprecio con que se profana el Santo nombre del Señor», las banderas de los que están en contra de la religión que ondean en sus marchas de los días festivos, «esa libertad concedida al pensamiento y a su expresión en folletos y libros, y hasta en las cátedras», escándalo eran las «novelas, estampas y fotografías pornográficas». El obispo se preguntaba si las autoridades oirían las voces de los obispos, ahora, que los enemigos de España amenazaban con acabarla. ⁶⁶

64 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Sigüenza...*, Año 41 No. 1197, 100.

65 *Boletín Oficial del Obispado de Calahorra y La Calzada*, Años XXXIX, No. 16, viernes 28 de mayo, 1898, 193-194.

66 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Jaca*, Año XXIII, sábado 14 de mayo, 1898, No. 9, 124, 134-139.

Si muchos obispos reflexionaban sobre la guerra como castigo divino, el obispo de Huesca. Mariano Supervía y Lostalé (1895 – 1916) comunicó una rara reflexión sobre el impacto humano de la guerra: «muertes horrosas en los campos de batalla», hospitales repletos, hombres inutilizados para el trabajo, heridos, enfermos, ancianos abandonados «tristeza y llanto en los hogares». El obispo pasaba a señalar que, aún de las guerras lícitas resultaban males mayores: la violencia era opuesta al espíritu cristiano, «propenso al perdón». De la guerra provenían «el olvido de las prácticas piadosas... peligros de la vida de campamento; el fácil contagio de la incredulidad y de la indiferencia religiosa... la desesperación al tiempo de caer herido; acaso la habitual blasfemia en el momento de expirar». ⁶⁷

Así se expresaron los obispos españoles una vez iniciada la insurrección cubana de 1895. Su interpretación del conflicto cubano tenía dos caras: por un lado, era parte de una campaña mayor, la lucha contra los liberales por el alma y la identidad de España en la que aspiraban al monopolio de toda actividad religiosa; y por otro, la sangrienta insurrección cubana era un justo castigo de Dios que intervenía en la historia para castigar a una España que había hecho demasiadas concesiones al liberalismo, los masones, los protestantes, el indiferentismo y debía de arrepentirse, hacer penitencia y cambiar de rumbo. Así comprendían la insurrección cubana, veamos ahora su juicio sobre los cubanos.

3. ¿Cómo los obispos españoles interpretaban a los cubanos y su lucha por la independencia?

El 5 de abril de 1895, al pedir oraciones «ante el Dios de los ejércitos» el obispo de Vich, Josep Morgades i Gili (1882 – 1899) se refería a «nuestras hermosas y ricas Antillas» en las

67 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Huesca*, Año XLIX, martes 6 de abril, 1898, Núm. 7, 99. [El boletín tiene un error en la numeración de sus páginas]

cuales «la integridad y dignidad de la Patria están amenazadas». ⁶⁸

En una circular del 21 de abril, 1895, el obispo de Zamora, Luis Felipe Ortiz y Guitérrez (1893 - 1914) se refería a la guerra de Cuba como «la calamitosa campaña que nos provoca el rebelde fanatismo de los separatistas cubanos insurreccionados contra la autoridad y la bandera de nuestra madre patria». Cuba era llamada «aquella preciada Antilla, resto de nuestra dominación en las Indias donde luchan contra los rebeldes insurrectos y contra los rigores del clima». ⁶⁹

El 15 de junio de 1895, el Arzobispo de Santiago de Compostela, José María Martín de Herrera y de la Iglesia (1889-1922), quien sería nombrado Cardenal en 1897, calificaba los cubanos rebeldes como «hijos ingratos y desleales»⁷⁰ Mons. Martín de Herrera había sido arzobispo de Santiago de Cuba los años 1875-1889.

Un segundo tema será la violencia. El Vicario Capitular del Obispado de Calahorra y la Calzada, Santiago Palacios y Cabello, a quien ya hemos encontrado en este artículo, asegu- raba el 2 de julio de 1895 que la guerra en Cuba «... reviste caracteres de inaudita crueldad, y de repugnante salvajismo de parte de nuestros enemigos...»⁷¹

Esa crueldad se ve confirmada en el Boletín Eclesiástico del obispado de Sigüenza al denunciar: «Enemigos ingratos de España y, según noticias ciertas, destituidos de todo senti- miento de humanidad, han levantado en la Isla de Cuba el estandarte de la insurrección.»⁷²

68 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Tomo L, 1895, 189

69 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Zamora*, Año XXXIII, viernes 26 de abril de 1895, Núm. 7, 82 - 83.

70 15 de junio de 1895, *Boletín del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo XXXIV.

71 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Calahorra y la Calzada*, Sede Vacante, Año XXXVI, martes 2 de julio, 1895, Número 16, 241-242.

72 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Sigüenza*, Año XXXVII, 15 de julio de 1895, 167.

Una segunda línea de interpretación sobre los cubanos y su insurrección se enfoca en el valor de Cuba. Así lo expresará el miércoles 17 de julio de 1895 el obispo de Barcelona, Jaime Catalá: Cuba era el «rico florón de la Corona de España».⁷³

El tema de la ingratitud reaparece en el discurso del Nuncio de su Santidad, Serafino Cretoni, el 7 de agosto de 1895, al bendecir las tropas españolas que partían para combatir en Cuba. Según el *Boletín Eclesiástico* de la diócesis de Vitoria, fue un momento muy solemne: «subyugada la mente por fuerza superior creía sentir en los más íntimo de su ser algo de la influencia divina que parecía haber llenado la espacio-sísima plaza». El Nuncio arengó a las tropas: «vais a combatir a los que han levantado el estandarte de la ingratitud, de la traición, de la rebelión, el estandarte de los parricidas». Y añadía un segundo tema que se repite en muchas alocuciones de eclesiásticos: los insurrectos intentaban privar a España de «una de las más espléndidas (sic) de sus perlas, la perla de las Antillas». Tal y como ha ocurrido en muchas guerras, Mons. Cretoni esperaba que la guerra durase poco: pronto os diremos «bienvenidos los vencedores de Cuba». El Nuncio al bendecir las tropas españolas, les aseguraba su León XIII mantendría sus brazos en alto como Moisés hasta que alcanzaran la victoria.⁷⁴ El *Boletín Eclesiástico* de Jaca, añade que «Al terminar de pronunciar el señor Nuncio la última palabra de su brillantísimo discurso, la fuera de infantería se arrodilló; todos rindieron armas, llenando el espacio los acordes de la Marcha Real. Monseñor Cretoni dio la bendición apostólica».⁷⁵

73 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, 17 de julio, 1895, Tomo XXXVII, No. 1154, Barcelona, Imprenta y Librería Religiosa y Científica De Pablo Riera y Sans, calle de Robador, Núm., 24 y 26.

74 Vitoria, Año XXXI, sábado 17 de agosto de 1895, Número 15, 271-276. El texto de la bendición sin fecha también se recoge en el *B.E. del Obispado de Jaca*, Año XX, páginas 244 - 246.

75 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Jaca*, Año XX, páginas 244 - 246.

En enero de 1996, los rebeldes cubanos son calificados por el obispo de Vich como «los salvajes insurrectos contra la Nación» y Cuba aquel «suelo inhospitalario». ⁷⁶

Entrado el 1896, el 13 de febrero, Mons. Ramón Fernández Piérola, ex obispo de La Habana en la cual residió los años 1880-1887 y entonces obispo de Vitoria, reúne en un solo pronunciamientos los temas de la ingratitud y el aprecio especial por Cuba: «hijos desagradecidos que habitan la más preciada de nuestras colonias levántanse en fiero motín contra la madre patria y promueven una guerra salvaje (sic)». ⁷⁷

El mismo Mons. Ramón Fernández de Piérola, se hace eco de nuevo del tema de la ingratitud en marzo de 1896. España «se ve envuelta en luchas fratricidas provocadas por quienes tienen la ingratitud de no querer vivir a su amparo...». En portada de ese Boletín extraordinario, el obispo pide a sus párrocos y fieles que apoyen la «oportunísima» idea «de adquirir por medio de suscripción un buque para las necesidades de nuestra Armada Nacional». ⁷⁸

El 31 de marzo de 1896, obispo de Vitoria nombraba «las victorias continuas sin interrupción» y «los laureles inmarcesibles» conquistados por nuestros ejércitos, pero a un precio «triste y desconsolador. La sangre derramándose a torrentes; millares de hombres víctimas del plomo o del hierro enemigo y de las fiebres malignas; por todas partes el luto, el llanto, el dolor, la orfandad... ¡A tan caro precio se compra el laurel de las victorias!» ⁷⁹ Esta fue una de las raras alusiones posibles a las enfermedades tropicales, que como se sabe tenían a los mosquitos como principales vectores.

⁷⁶ *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 42, viernes 31 de enero de 1896, No. 1154, 18.

⁷⁷ *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, 13 de febrero de 1896, Año XXXII, Núm., 3, 26 - 27.

⁷⁸ *Boletín Eclesiástico del Obispado de Vitoria*, Número Extraordinario Correspondiente al 18 de marzo de 1896, página II.

⁷⁹ *Boletín Eclesiástico del Obispado de Vitoria*, Año XXXII, martes 31 de marzo, No. 6, 390.

Ahora en el 1896 reaparecerá la segunda línea de interpretación de la insurrección en Cuba y de los mismos cubanos al señalar la violencia. Aludiendo sin duda a la invasión de Oriente a Occidente bajo el mando de Máximo Gómez ocurrida entre el 22 de octubre de 1895 y el 22 de enero de 1896, el arzobispo de Santiago de Compostela señalaba que la guerra de Cuba se extiende rápidamente y recorre la Isla. El arzobispo denunciaba la violencia. Los contingentes cubanos llevaban «el incendio, la dinamita, el saqueo, el asesinato, la ruina y la desolación.» Y ahora añadía un nuevo aspecto: las tropas españolas combatían contra los enemigos de la Religión y de la patria», hecho que le movía a impetrar la ayuda de Santiago Apóstol.»⁸⁰

El obispo de Vich se consolaba, porque había visto partir hacia Cuba a 38 lanceros de Borbón luego de recibir «la bendición santa y una medalla de la Virgen Santísima». Aquellos hombres «valerosos y decididos como todo soldado español, pero con lágrimas en los ojos y lutos en el corazón, por lo que dejan y por lo que les aguarda» son un motivo para cuestionarse, «¿Y nosotros seguiríamos gozando, y riendo y pecado, como si nada ocurriese en la familia y en la Patria?».⁸¹

En abril, el arzobispo de Santiago de Compostela, José María Martín Herrera de la Iglesia, será más específico al relacionar la guerra de Cuba con la masonería «enemiga de la Religión y de la Patria» y el hecho de que «funcione libremente en los Estados Unidos» porque gozan de la aprobación de las cámaras de ese país. Los enemigos del Altar y del Trono conspiran en Cuba. Se trataba de una «guerra que bien puede llamarse religiosa, como que amenaza a sus católicas creencias...» La contribución del arzobispo al esfuerzo bélico español será financiar un batallón de 1,000 plazas para ir a pelear a Cuba.

80 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo XXXV, Año XXXV, 1896, 19-20.

81 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 42, viernes, 31 de enero de 1896, No. 1154, 22 - 23.

Para el 14 de abril de 1896 el Batallón de Voluntarios de Galicia ya era una realidad.⁸²

Durante el transcurso de una nueva bendición de tropas españolas que partían para combatir en Cuba, el 21 de agosto de 1896, el arzobispo de Santiago de Compostela, Mons. Martín de Herrera y de la Iglesia, además de calificar a la guerra de Cuba una guerra de religión ahora añadía un nuevo aspecto para arengar a los soldados. El arzobispo mencionaba el tema racial: ¿A qué iban a Cuba?

«A combatir contra todos los enemigos de España, lo mismo contra los negros y mulatos, que contra los blancos y criollos, contra los que ingratos a la madre Patria y abusando de la libertad, que ésta les ha concedido, le hacen una guerra cruel con las armas en la mano, contra los que soñando en la autonomía y en la independencia sostienen la insurrección sin reparar en que separados de España, bajarían al nivel de Haití y Santo Domingo, contra los que pretendiendo cortar por siempre los vínculos que unen a Cuba con la Península, favorecen el protestantismo, el masonismo, el librepensamiento y la libertad de cultos».⁸³

Adviértase cómo el arzobispo mete en el mismo saco a los autonomistas e independentistas como era corriente entre los sectores más conservadores de España. Esas mismas fuerzas de la reacción hispana reaccionarán airadas en enero de 1898 cuando España conceda la autonomía a Cuba como medida de último recurso. Las ideas del arzobispo eran la expresión de un catolicismo que aspiraba a poseer el monopolio religioso y de la opinión pública en España. El tema racial expresado por el arzobispo no tendría tanto eco, en cambio, todo lo tocante con la masonería sería un tema recurrente hasta la declaración de guerra en abril de 1898. Así el obispo de Cartagena recordaba a sus fieles el 28 de septiembre de 1896, que la guerra de Cuba era una guerra contra los enemigos del

82 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Tomo XXXV, Año XXXV, 20 abril de 1896, Núm., 1428, 177-178. 200.

83 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXV 10 de agosto de 1896, Núm., 1439, 401-402.

catolicismo, de la Iglesia y de Jesucristo que estaban aliados con el infierno como es el «masonismo».⁸⁴

Tampoco el arzobispo de Santiago de Compostela tenía dudas sobre la naturaleza de la insurrección cubana: había sido «fraguada como la anterior [se refiere a la Guerra de los Diez Años, 1868-1878] en las logias masónicas...» y de igual manera, «...la insurrección filipina preparada también, como todas las revueltas de este siglo, en los antros masónicos...».⁸⁵

Cercana ya la guerra, el 3 de abril de 1898, el Obispado de Astorga considerará a los cubanos tan cercanos a España, que calificará a la guerra contra los cubanos de «fratricida». Y volverá sobre el tema de que la guerra era una prueba para España. La prioridad era «guardar incólume el honor nacional». El boletín recogía una de las pocas menciones de las terribles condiciones en la que pelearon los españoles y cubanos: «...no ignoráis la terrible prueba porque está pasando España, nuestra querida patria. Sangrienta guerra en clima remoto e insano está diezmando traidoramente a sus queridos hijos y arrebatándole la flor de la juventud.»⁸⁶

El mismo día, en Cartagena se escuchaba un análisis sobrio sobre el reto que suponía ir a la guerra contra los Estados Unidos. Era necesario el auxilio divino para superar con éxito las dificultades, pues los gastos de guerra abrumaban a España. El *Boletín Eclesiástico* consideraba necesario hacerle violencia a la clemencia divina.⁸⁷

Ante la inminencia de la guerra, algunos boletines eclesiásticos se arengan a sus fieles con las glorias pasadas, la inocen-

84 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Cartagena*, Año XX 28 de septiembre de 1896, Núm., 29, 271.

85 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXV, 10 de noviembre de 1896, Núm., 1448, 501.

86 *Suplemento al Boletín Eclesiástico del Obispado de Astorga*, Año XLVI, domingo 3 de abril de 1898 Núm., 9, 125-126. Astorga, 1899, Imprenta y Librería de la Viuda é Hijo de López. Se trata de una circular publicada el año anterior que repite siguiendo los «piadosos deseos de la Reina Regente».

87 Obispado Cartagena, Año XXII, 3 de abril de 1898, Núm., 9, 158-159.

cia de España y la maldad norteamericana. Más de un boletín eclesiástico presenta la victoria como cierta y muchos insisten en la defensa del honor español.

El 22 de abril, 1898, en el *Boletín del obispado de Orihuela* se escuchan aires marciales en las palabras de su obispo, Mons. Juan Maura y Gelabert (1886-1910): «España acepta el reto. España no teme ni vacila, porque va a la guerra con armas que ni se improvisan ni se compran. Va a la guerra con el valor heredado de cien generaciones de héroes que, con su proverbial hidalguía, y su serenidad y arrojo legendarios, escribieron las páginas más gloriosas de la Historia. España va a combatir por la justicia y el derecho villanamente escarnecidos y pisoteados; y, vencedora o vencida, probará una vez más que sabe defender su honor, y que no se deje ultrajar impunemente». El Boletín exhorta a los españoles a imitar a los mayores «en su acendrada fe y religiosidad a toda prueba».⁸⁸

Las palabras del obispo de Orihuela, defendiendo la religiosidad de los españoles, cobraban una fuerza especial, dado que dos días antes, el 20 de abril, 1898 el papa León XIII denunciaba cómo «los enemigos del orden común, mostrándose cada día más audaces, se esfuerzan por medio de diarios y vigorosísimos ataques, en matar la fe cristiana y transformar la sociedad entera...».⁸⁹

También el *Boletín Eclesiástico de Ávila*, el 25 de abril, 1898 se refiere a España como «nuestra infortunada nación, víctima inocente de la perversidad y ambición incalificable» mientras destaca «la hidalguía y lealtad del pueblo español... ..España, la España de Numancia y Covadonga, de San Quintín, de Otumba y de Bailén, la España de Viriato y de Pelayo, de Lepanto y de Pavía, de Daoiz y Velarde, se encuentra en la actualidad en guerra provocada por los Estados Unidos...». Para concluir «Somos españoles, en quienes ha sido y es prover-

88 *Boletín Oficial Extraordinario del Obispado de Orihuela*, Año XVI, Año XI, 22 de abril de 1898, Núm., 8, 84.

89 *Carta Apostólica* de León XIII papa, apareció en el *Boletín Eclesiástico del Obispado de Cartagena*, Año XXII, 20 de abril de 1898, No. 10, 161.

bial la bravura y lealtad, y por ser de este modo vencimos en cien batallas; ayudados en esta ocasión de nuestra fe religiosa venceremos a no dudarlo, como lo hicieron nuestros antepasados en circunstancias tanto más difíciles».⁹⁰

El 25 de abril de 1898, mismo día que el Congreso de los Estados Unidos declaraba que entre España y Estados Unidos existía el estado de guerra desde el 21 de abril de 1898, la diócesis de Ávila denunciaba que los insurrectos eran alentados por los Estados Unidos, «el pueblo más rico quizás del mundo».⁹¹

En una circular sobre la guerra, Luis Felipe Ortiz y Gutiérrez (1893 - 1914), obispo de Zamora, calificaba a los cubanos de «rebeldes hermanos, mal nacidos, sostenidos traidoramente por los Estados Unidos, con las miras de inicuas ambiciones y groseras avaricias».⁹²

Con razón y justicia podía entrar España en guerra con los Estados Unidos, pues la guerra era lícita, afirmaba el Cardenal Casañas, obispo de Urgel el 30 de abril de 1898. Hubo herejes que sostuvieron que «la guerra era intrínsecamente mala por ser contraria a la caridad,» pero invocando la Escritura y la tradición, el Cardenal Casañas afirmaba que la guerra contra Estados Unidos era justa, dadas las injurias sufridas por España. Aunque el Cardenal declaraba que no era competente para evaluar las flotas contendientes confiaba en «el entusiasmo y bravura de nuestros soldados de mar y tierra». Pero esa confianza se veía sacudida, pues «España, la única Nación católica, la Nación predilecta de María Inmaculada, se ha contaminado con las abominaciones de los pueblos separados del verdadero Dios». El Cardenal pormenorizaba las abominaciones: la libertad de cultos, la «libertad desenfrenada de la prensa», los «periódicos que ridiculizan los más santo

90 *Boletín Eclesiástico Obispado de Ávila*, 25 abril, 1898, «Por la Patria», circular del Vicario Capitular Isidro Castelo y Serra, 1 -3.

91 *Boletín Oficial Eclesiástico de la Diócesis de Ávila*, Extraordinario, Ávila 25 de abril de 1898, «Por la Patria», 3.

92 *Boletín Extraordinario del Obispado de Zamora*, 27 de abril de 1898.

y sagrado de nuestra augusta religión», la profanación de los días festivos.

Pero si el Cardenal temía los castigos, tenía claro que «de nuestra parte está la causa de la justicia y del derecho» dado que «la causa de nuestros enemigos es la causa de la perfidia y de la iniquidad». Si triunfaba España, sería la victoria «de la idea y del sentimiento católico que viven encarnados en el corazón del pueblo español; cuando el triunfo de los Estados Unidos sería el triunfo del espíritu diabólico, que vive encarnado en aquel pueblo separado de Dios, regido y gobernado por las sectas masónicas y protestantes. Nuestros soldados marcharán al combate cubiertos sus pechos con el escapulario del Sagrado Corazón de Jesús o de la Santísima Virgen; los del pueblo enemigo... por ventura ostentarán el triángulo de masones. Nuestros acorazados y cruceros, guardados y guiados por los Santos Ángeles Custodios, por nuestro San Telmo y nuestra cándida María de Cervellá y, sobre todo, por el Santo Apóstol Patrón de nuestra España... en ellos se invocará el Santo Nombre de Dios...; en los buques norteamericanos se blasfemaré el Santo Nombre de Dios y quien sabe si se hará mofa y escarnio del Dios de los cristianos invocándose y dándole culto supersticioso al mismo Satanás...» El Cardenal estaca las plegarias que acompañan los buques españoles y contrasta: «los buques de los Estados Unidos irán solos y abandonados a merced de las tempestades; oyéndose tal vez alguna imprecación diabólica salida de aquellos centros masónicos que arme contra ellos el brazo de la venganza divina... España, recalca el Cardenal peleará «en nombre del Señor Dios de los ejércitos... nuestros enemigos, hombres descreídos y sin esperanza en Dios, se moverán tan solo por el impulso de su ambición y orgullo instigado por el espíritu del ángel de las tinieblas.» Con todas estas seguridades, España volvería a dar espectáculos asombrosos, como los catalanes al amparo de «la Mare de Dèu», como Pelayo en Covadonga, Ramiro en Clavijo, etc. Más adelante, el Cardenal pasaba a describir cómo serían «los ejércitos que han de vencer a los Estados Unidos»: dignos sucesores los que marcharon bajo «los estandartes y celestiales enseñas de la Virgen de Mont-

serrat, de nuestro Patrón Santiago y del Santo Cristo de Lepanto», soldados de conciencia purificada ante del combate, alimentados «con el pan de los fuertes»; «que no se oiga la blasfemia, ni se cometan pecados en los buques españoles».

El Cardenal volvía sobre el tema de las calamidades padecidas por España se debían al amor de Dios y a su distinción, «porque somos todavía su Nación predilecta», pero, era menester reconocerlo, «España ha prevaricado oficialmente; los hombres que nos han gobernado de muchos años a esta parte... han querido que la Nación de María hiciese coro con las naciones apóstatas, dirigidas por la masonería y el protestantismo». España debía de abjurar de sus errores y no cifrar «su estado de progreso en la implantación de las libertades de perdición» y volvía sobre la lista de asuntos a eliminar: capillas protestantes, enseñanza sin religión, trabas a las personas eclesiásticas y al ejercicio de sus funciones, blasfemias, «grabados que representan escenas nada edificantes». El Cardenal concluía su exhortación pidiéndole a «nuestra excelsa Patrona que dirija nuestras escuadras... como las dirigió en el golfo de Lepanto.»⁹³

Entrado mayo, el *Boletín eclesiástico del obispado de Barcelona* resalta lo desigual de la contienda ya declarada. Se da por seguro el patriotismo de los Españoles, ahora se destaca el poder naval de los americanos, los «infortunios... [y] duras pruebas» que asaltan a España y se enfatiza salvar el honor: «El Estado de nuestra pobre Patria, abrumada por el poder de un coloso de todos los mares, y la necesidad de conservar incólume el honor de nuestra bandera nunca mancillada, imponen a los Prelados españoles, genuinos representantes de la Iglesia católica, el deber de redoblar sus oraciones y de excitar el celo y el patriotismo nunca desmedido de sus súbditos...».

93 «Exhortación pastoral sobre la Guerra entre España y los Estados Unidos», *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Urgel*, Año 43, 30 de abril de 1898, Núm., 22, 311 - 315, 319 - 322, 326.

España vive «infortunios... duras pruebas...». ⁹⁴

El 6 de mayo, 1898, el Vicario Capitular de la Diócesis de Sigüenza exhortaba a defender «el honor nacional» y cómo «en tiempos más felices» España «supo descubrir, santificar [el territorio de Cuba] colocando en él la santa Cruz, y engastarlo después, como la más preciada joya en la Corona de Castilla». ⁹⁵

En Pamplona se temía lastimar los sentimientos «nobles y patrióticos» del clero español con alguna exhortación para venir en ayuda del Estado ante la «urgentísima necesidad» y recordaba cómo «siempre fue la Iglesia delante, particularmente en España, cuando se trató de sacrificios por la Patria...». ⁹⁶

El Boletín Eclesiástico de Zamora recogía el 11 de mayo de 1898 un pronunciamiento de su homólogo de Ciudad Rodrigo con motivo de la guerra:

Es realmente indigno de cristianos y españoles concurrir a los espectáculos y divertir el ánimo con canciones de suripantas o suertes de toreros, mientras centenares de miles de hermanos nuestros dan su sangre y vida por el honor y el derecho de la patria. Es monstruoso, propio de gentiles o de caníbales inhumanos, reír y gozar en teatros, circos o salones de bailes, mientras el valeroso ejército desafía la muerte entre los horrores del campo de batalla. Es criminal apacentar los sentidos con afeminados goces en tanto que la metralla enemiga desgarrar la bandera y el uniforme español...

También en Zamora, durante una «Solemne función de rogativa al Sacratísimo Corazón de Jesús por el triunfo de las Armas Españolas», se recordaba cómo los ilustres marinos Cervera y Villamil «han salido a la pelea en nombre de Dios

⁹⁴ *Boletín Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, jueves 5 de mayo de 1898, Año 41 No. 119, 109.

⁹⁵ *Boletín Eclesiástico del Obispado de Sigüenza*, Año XXXX, 1898, 115. El artículo «Por la Patria» es del 4 de mayo de 1898.

⁹⁶ *El Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Pamplona*, Año XXXV, viernes 6 de mayo de 1898, Núm., 814, 186.

y de su Santísima Madre.» El clero de Zamora, siguiendo el ejemplo de su obispo, donaría «cincuenta duros mensuales para los gastos de la guerra». ⁹⁷

El 23 de mayo, 1898, el obispo de Jaca, José López Mendoza y García (1891 - 1899) recordaba las palabras del Almirante Cervera a los tripulantes de su escuadra en S. Vicente de Cabo Verde: España...» va a la guerra obligada por el orgullo y la codicia yanquee, [va] como siempre fueron los españoles, fuertes en sus derechos y confiados en Dios, que no abandonará causa tan justa y protegerá sus esfuerzos» y añadía el obispo: «no sucumbiré bajo la poderosa escuadra de setenta buques enemigos, porque el Dios de las batallas peleará con ella...». El obispo evocaba la batalla de Ramiro contra las huestes de Abderramán, la aparición de Santiago Apóstol, montado en un caballo blanco, la noche antes de la batalla con todas estas muestras de predilección el obispo concluía, «no deben éstos [los españoles] tener duda alguna de que también ahora ostentará el Señor su poder para proteger a España». El obispo pedía huir de las «diversiones públicas, teatros, de recepciones, bailes...» la pastoral concluía estableciendo las oraciones que se harían mientras durase «la guerra con los Estados Unidos». ⁹⁸

El día de la fiesta de Nuestra Señora del Carmen, 16 de julio de 1898, el Obispo de Zamora recordaba «hoy como ayer, los españoles de buena cepa, es decir, los católicos de verdad, acordándose de sus tradiciones y poniendo al mal tiempo buena cara de la resignación, piensa en lo que pensaron siempre en ocasiones semejantes, esto es, en orar y en dar con el mazo». ⁹⁹

En 1899 luego de la derrota española, cubanos y norteamericanos serán agrupados en una sola categoría en el *Boletín Eclesiástico del obispado de Gerona*, la guerra había sido con-

97 *Boletín Oficial del Obispado de Zamora*, Año XXXVI, miércoles 11 de mayo de 1898, Núm. 3, 80, 82, 115.

98 *El Boletín Eclesiástico del Obispado de Jaca*, Año XXIII, Viernes 27 de Mayo de 1898, Núm.. 10, 141 - 143.

99 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Zamora*, Año XXXVI, sábado 23 de Julio de 1898, Núm. 11, 229.

tra «los masones ciegos adoradores de Satanás y enemigos juramentados de Dios y nuestra desdichada patria». ¹⁰⁰

Examinemos ahora la opinión sobre los Estados Unidos en los boletines eclesiásticos de los obispos investigados.

4. Los Estados Unidos en los Boletines Eclesiásticos de España

Con anterioridad al 1898, los Estados Unidos aparecen en los boletines eclesiásticos españoles de dos maneras: una, como un país donde las sectas masónicas habían sido legalizadas y otra, como alentadores de la insurrección cubana.

Como se sabe, la promulgación de la autonomía en Cuba en enero de 1898 dio pie a disturbios en La Habana, que las autoridades norteamericanas consideraron amenazadores y perjudiciales para las vidas y propiedades norteamericanas. El acorazado Maine entró en el puerto de La Habana el 25 de enero, 1898, oficialmente en visita de cortesía, pero nadie dudaba de su verdadero propósito disuasorio ante los desmanes y violencias en La Habana. A raíz del estallido del Maine el 15 de febrero, 1898 y el creciente fragor de sables que se arrastraban, los boletines eclesiásticos analizarán a los Estados Unidos, su identidad y relaciones con España.

El domingo 3 de abril de 1898, para el obispo de Astorga, Vicente Alonso Salgado Sch. P (1894-1903), la guerra en Cuba era una prueba para España y ahora que podía ampliarse con un conflicto también con los Estados Unidos, el pastor recordaba que todo estaba en manos de Dios. Deseaba que España triunfara «sin los azares y horrores de la guerra» y ponía como ejemplo la actitud orante de Moisés. Cercana la Semana Santa pedía la oración, las letanías de los santos, la estación al Santísimo Sacramento y el Ave María. ¹⁰¹

100 Gerona, Año XXXIX miércoles 1 febrero, 1899, No. 20, 303.

101 *Suplemento al Boletín Eclesiástico del Obispado de Astorga*, Año XLVI,

El *Boletín Eclesiástico del Obispado de Gerona*, el 4 de abril de 1898, luego de recoger una exhortación de la Reina de pedir «especialmente a Dios que conceda su protección a España en las circunstancias difíciles que atraviesa» pasaba a calificar a los Estados Unidos de «nación ingrata», pues había recibido de España «señalados favores... debiéndole en gran parte su propia independencia, ha venido más o menos arteramente alentando, fomentando y protegiendo por largo tiempo la insurrección y rebelión de una de sus colonias [Cuba], que debe a su madre España, después de Dios, su civilización, lo que de bueno tiene y todo lo que vale»¹⁰²

En medio de la expectativa de una guerra inminente, el mismo lunes 4 de abril, 1898 el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago de Compostela*, animaba a sus lectores recordando cómo Napoleón, «el coloso de Europa», había fracasado al invadir a España. No le irá diferente «al coloso de América» que pretendía arrancar un precioso girón a la bandera española». Con anterioridad, el arzobispo había recordado que sus compatriotas obtendrían la paz si estaban resueltos «a ser en adelante verdaderos españoles, es decir, buenos católicos en prácticas y creencias, como lo fueron nuestros padres»¹⁰³

Por su parte, el Obispado de Palencia, siempre el mismo 4 de abril denunciaba que había enemigos solapados en la guerra de Cuba, en una clara alusión al gobierno de los Estados Unidos.¹⁰⁴

También el 4 de abril, 1898, el Obispado de Cartagena se refería a los Estados Unidos como un «pueblo sin tradiciones y sin historia, formado como los diluvios geológicos, por la aglomeración de razas arrastradas por los torrentes de la co-

Domingo 3 de abril de 1898, Núm., 9, 127.

102 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Gerona*, Imprenta de Tomás Carreras, Subida de San Martín, Frente al Seminario, Año XXVIII, lunes 4 abril, 1898, 82.

103 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXVII 4 de abril de 1898 No. 1500, 152.

104 *Boletín Eclesiástico Obispado de Palencia*, Época IV - Tomo IV, Año XXXIX, lunes 4 de abril de 1898, No. 7. 165.

dicia humana...» Los Estados Unidos eran «la república más soberbia del continente americano» que pretendía despojar a España de la «gran Isla antillana».¹⁰⁵

Desde Santiago de Compostela se reportaba que el 9 de abril de 1898, acogiendo una petición de su Santidad León XIII, el jefe del Ejército de Cuba había concedido la «suspensión de hostilidades». El Boletín expresaba el deseo de que quedase «en su debido lugar el prestigio de esta nación católica». En otro comunicado se aludía a «nuestro honor y dignidad nacional», se mencionaba, «un honroso arreglo...» del «honor y la razón de España».

«Los Estados Unidos, nuestros amigos de palabra y nuestros enemigos de hecho» así los presentaba el 15 de abril, 1898, el *Boletín Eclesiástico* del obispado de Mondoñedo. Le criticaba a los americanos, «tanto oro como ostentan» y le iba a mostrar lo que el pueblo español iba a recaudar espontáneamente sin «desplantes de Cámara, ni sin jingoes que jaleen» sabrían «reunir tanto o más, aunque tan pobre somos».¹⁰⁶

Días más tarde, el 22 de abril 1898, el obispado de Orihuela tildaba a los Estados Unidos de ser «una nación de ayer, sin precedentes, sin historia ni abolengo, que quedaba mal parada al lado de la noble y valerosa España, nación que iba a la guerra con el valor heredado, «...vencedora o vencida, probará una vez más que sabe defender su honor». El boletín exhortaba: debíamos de «imitar a nuestros padres en su valor nunca jamás desmentido, debemos imitarles igualmente en su acendrada fe y religiosidad a toda prueba... y pedía a Dios se dignara conceder el triunfo a las armas españolas».¹⁰⁷

Al día siguiente, el Arzobispado de Santiago de Compostela presentaba el conflicto como la guerra de España contra un

105 *Boletín Eclesiástico del Obispado Cartagena*, Año XXII 29 de abril de 1898, Núm., 11, 178-179.

106 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Mondoñedo*, Año XLIII, viernes, 15 abril, 1898, Núm., 8, 117.

107 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Orihuela*, Imprenta de Cornelio Paya, Año XI, 22 de abril, 1898. Núm., 8, 83-84.

pueblo que intentaba atropellar sus más legítimos derechos. Era preferible la guerra que, por otro lado, se pensaba no podía durar mucho tiempo.¹⁰⁸

Declarado el estado de guerra oficialmente, el 25 de abril de 1898, el *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Ávila* recogía una exhortación de su Vicario Capitular, Isidro Castelo Serra, titulada «Por la Patria». Se trataba de una «Circular a los Venerables Hermanos en el Sacerdocio» invitándoles a hacer un donativo en nombre de su patriotismo, en el momento en que la España de Numancia, Covadonga... Viriato y Pelayo iba a la guerra contra insurrectos alentados por los Estados Unidos. España era la «víctima inocente de la perversidad y ambición incalificable de un pueblo o nación proterva que sin causa racional». El Vicario Capitular aseguraba de que vencerían pues eran españoles y Dios «era el Dios de las victorias». Pedía la generosidad, pues se necesitaban hombres y dinero para defender el honor y la integridad de nuestra Patria. Y aseguraba: el sacerdote católico está «dispuesto siempre a defender los fueros de la Religión y de la Patria, aunque para ello tenga que arrostrar el hambre y la miseria». Pedía que los sacerdotes donasen un día de sus haberes cada mes.¹⁰⁹

El *Boletín Eclesiástico del Obispado de Palencia* analizaba el 27 de abril de 1898, cómo la guerra que acababa de ser declarada, la había ido preparando los Estados Unidos «pérfidamente, abusando de los nobilísimos sentimientos del pueblo español». Pero, continuaba el Boletín, el entusiasmo con el cual la guerra fue recibida es ya una victoria. El obispo exhortaba a sus fieles a redoblar sus oraciones por esta necesidad apremiante de la España católica.¹¹⁰

Ese mismo día el obispo de Zamora llama a los americanos «pueblo anónimo de yankees» desplegando una «mal llama-

108 *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, Año XXXVII 23 de abril de 1898, No. 1503, 184, 186.

109 *Boletín Oficial Eclesiástico de la Diócesis de Ávila*, Extraordinario, Ávila 25 de abril de 1898, 1-5.

110 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Palencia*, Año XXXIX, miércoles 27 de abril de 1898, No. 9, 189-190.

da diplomacia... grito de salteadores, que nos exigen resueltamente el abandono de la isla de Cuba o la guerra». Días más tarde se refiere a los Estados Unidos como «pueblo miserable que ha tenido la avilantez de arrojarnos el guante en formas tan groseras, que vergüenza mayor no se registra en los anales de los pueblos civilizados»¹¹¹

Dos días más tarde, el 29 de abril de 1898, el *Boletín Eclesiástico del obispado de Cartagena* aclaraba el sentido de «La Guerra contra los Estado [sic] Unidos» era el derecho de España a defender la integridad de su territorio. De nuevo se repetía el tema del honor y la fe de España que había que salvaguardar, pero ahora, por primera vez se aludía a lo desigual que sería la guerra que España asumía valientemente: «Nada importa que el injusto agresor se llame Los Estados Unidos, ni que el enemigo sea la República más soberbia del continente americano, el pueblo más pujante de vida y el más rico y poderoso de los pueblos; España no midió los peligros, ni se arredró antes los poderosos, ni conoció la cobardía, cuando se trató de mantener enhiesto el honor de su bandera, o de defender los pedazos de suelo conquistados con su valor, consagrados por sus gloriosas tradiciones, y santificados con la fe y la sangre de sus hijos...».¹¹²

Desde Zaragoza, el obispo, Vicente Alda Sancho, se refería a los Estados Unidos como «nación sin abolengo, sin historia y sin otros timbres en su escudo que los del vil metal y la fuerza bruta, pretendiendo ultrajar nuestro honor y escarnecer nuestro derecho ha declarado la guerra a nuestra amada patria con el infame propósito de robarnos la riquísima joya de Cuba».

Salvador Cardenal Casañas, Obispo¹¹³ de Urgel califica así a los Estados Unidos el 30 de abril de 1898: «Una Nación pérvida que hasta ahora se había llamado amiga de España, hace tres

111 *Boletín Extraordinario del Obispado de Zamora, Suplemento al Número 1. «Circular sobre la Guerra», 27 de abril de 1898, 44.*

112 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Cartagena, Año XXII, 29 de abril de 1898, Número 11, 179.*

113 *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza, Año XXXVII, abril 30 de 1898, Núm. 9, 97.*

largos años que con frívolos pretextos y vanas razones, está avivando y fomentando la rebelión en nuestras Antillas... .. La nación de los Estados Unidos ha pretendido mancillar nuestra honra en artículos de inmundos periódicos y por medio de declamaciones de miserables diputados y presentarnos ante la faz del mundo como un pueblo bárbaro... .. estremecida por el poderío del oro... .. pretende ingerirse en asuntos que solo a nosotros nos incumben...»¹¹⁴

Para el 5 de mayo de 1898, era claro que el tono de las descalificaciones de los Estados Unidos se tornaba más intenso. El *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado* de Barcelona, se quejaba: el pendón español había sido manchado por la negra ingratitud de los Estados Unidos, un pueblo aventurero, y añadía: «todavía están envueltos en el salvajismo de abominables leyes y tienen una especial cultura llamada yankee, con fe púnica, indigna de un pueblo cristiano, ensoberbecidos por el poderío de sus riquezas, contra toda justicia y derecho». El boletín recoge el optimismo que algunos todavía mantenían en ese momento al expresar que «...nuestros valientes soldados y nuestros bravos marinos, sin atender al número de barcos que, ejerciendo de piratas con la bandera estrellada, se han esparcido por el Atlántico, ni a las turbas de soldados con que se proponen invadir la tierra española, darán buena cuenta de nuestros enemigos, que lo son del derecho de gentes y de las leyes sobre que descansa la paz de las naciones».¹¹⁵

Al día siguiente, 6 de mayo, 1898, el *Boletín Eclesiástico del obispado de Astorga* presentaba a una España comprometida en «la defensa del honor nacional» luchando contra los Estados Unidos, acusados de «proteger y fomentar la insurrección y discordias». La guerra se debía a la codicia de los Estados Unidos, «un Estado sin nacionalidad, sin historia y sin religión». En su calidad de presidente de la Junta local de la suscripción nacional para costear los gastos de la guerra, el

114 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Urgel*, Año 43, 30 de abril de 1898, Núm., 22, 300 - 301.

115 *Boletín Eclesiástico del obispado de Barcelona*, Tomo XL, jueves 5 de mayo de 1898, Año 41 No. 1197, 101-102

Sr Obispo donó 2,000 pesetas, contribución a la que se unieron el Cabildo Catedralicio, el Seminario y el clero parroquial. El obispo insistía, era necesario orar para «aplacar la Divina justicia... atraer bendiciones del cielo sobre nuestros ejércitos de mar y tierra de que perseverando en el valor heroico español...». Que se recen las letanías lauretanas y se cante la salve después de las misas. A los curas les exhortaba a que los fieles contribuyan a las suscripciones del gobierno en favor de las armas españolas y se rezase el rosario para que la Virgen interceda «a favor de nuestra España»¹¹⁶.

Ese mismo 6 de mayo, desde el obispado de Pamplona se exponían «las necesidades apremiantes de la Patria» con motivo de la guerra contra los «insurrectos de Cuba y Filipinas, y últimamente contra los Estados Unidos de la América del Norte, que, llevados de la ambición, intentan lastimar la integridad del territorio español y deprimir el honor de la Nación.» Era el momento de «sacrificios extraordinarios»¹¹⁷.

El *Boletín Eclesiástico del Obispado de Gerona* del sábado 7 de mayo de 1898 dirigía sus ataques en dos direcciones: por una parte, volvía a descalificar a la potencia americana y por otra, se quejaba del poco apoyo que España encontraba entre las potencias europeas. Condenaba a los Estados Unidos de América como «nación ambiciosa e inicua, para la cual no existe por lo visto derecho de gentes». Fueron los ingratos Estados Unidos quienes fomentaron la rebelión. Respecto de los países de Europa criticaba «la pasividad o inercia de las potencias europeas en cuyas esferas políticas rige al parecer la moderna teoría de la no intervención, que es una negación de la caridad cristiana y la consagración del derecho de la fuerza y de las grandes iniquidades internacionales». Como remedio de esta triste situación de los asuntos españoles repetía un tema común en muchas de las exhortaciones de los obispos hispanos desde el inicio de la guerra: «Volvamos a ser lo que

116 *Boletín Eclesiástico del obispado de Astorga*, Año XLVI, viernes 6 de mayo de 1898, No. 10, 149, 150-152.

117 *El Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Pamplona*, Año XXXV, viernes 6 de mayo de 1898, Núm., 814, 185.

en religión y moral fueron nuestros padres». No había que desesperar, Israel prevaricó y Dios lo perdonó.¹¹⁸

El 18 de mayo, 1898, el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Burgos* aportaba una nueva información: el Papa León XIII había tratado de evitar la guerra y hacía un pormenorizado recorrido de la historia de los Estados Unidos, destacando su violencia al exterminar a los indígenas y su ingratitud hacia España que en el pasado le había concedido tierras y armas. El *Boletín* reconocía que a España le había ido mal, pero exhortaba a no desmayar, a mantener la estabilidad bancaria y apoyar al Estado participando en la suscripción para captar fondos. Los párrocos de la arquidiócesis reportaban la generosidad del pueblo. La victoria pertenecía al Señor, así que era necesario mantener la oración y España era una nación católica. Por primera vez se lee en un *Boletín* la posibilidad que España fuera derrotada y nadie sabía los planes del Señor para España.¹¹⁹

El obispo de Jaca, José López Mendoza y García, presentaba así a los Estados Unidos el 23 de mayo de 1898, eran los dueños de «Una escuadra soberbia, tres veces mayor que la nuestra... ..una nación traidora que, conculcando las leyes de la naturaleza de las naciones, del sentido común, de la razón, de la justicia y de la misma humanidad, antifaz con que ha querido cubrir su codicia insaciable y su manifiesta injusticia, ha atacado ... sin previo aviso, no declaración de guerra, muchos puertos a la vez de nuestras posesiones...».¹²⁰

Los Estados Unidos, el enemigo de España en la guerra desencadenada, era «procaz y desenfrenado», así lo denunciaba el 31 de mayo, 1898, el *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*.¹²¹

118 *El Boletín Eclesiástico del Obispado de Gerona*. Año XXVIII. el sábado 7 de mayo de 1898, 101-102.

119 *Boletín Eclesiástico Arzobispado de Burgos*, Año XLI miércoles 18 de mayo de 1898, No. 10, 137 - 138, 141-146.

120 *El Boletín Eclesiástico del Obispado de Jaca*, Año XXIII, viernes 27 de mayo de 1898, Núm. 10.

121 Año XXXVII, 31 de mayo de 1898 no 1507, 237

A 20 de junio de 1898, el *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela* refería una información proveniente del Cardenal Secretario de Estado, Mariano Rampolla, afirmando que el presidente William McKinley quería resolver pacíficamente el conflicto en Cuba, pero se encontraba «arrollado por las cámaras». Lo que España y sus amigos deseaban era un armisticio para salvar el honor nacional. Lo que «...al honor de España conviene [que] vaya unida a la tregua la retirada de las aguas de las Antillas de la escuadra americana, con objeto de que la República norteamericana demuestre también su propósito de no atentar ni sostener voluntaria ni involuntariamente, la insurrección de Cuba.»¹²²

5. Los boletines eclesiásticos ante la derrota

El 2 de abril de 1898 el cardenal Merry del Val, Embajador de España ante la Santa Sede, se comunicaba con las autoridades españolas a nombre de León XIII para averiguar si la petición papal de un armisticio dejaba a salvo el honor nacional y si esta iniciativa sería grata «a Su Majestad y al Gobierno» de los españoles.

El 3 de abril, 1898, el ministro Grullón respondía que «al honor de España conviene que vaya unida a la tregua la retirada de las aguas de las Antillas de la escuadra americana» así los Estados Unidos estarían mostrando «su propósito de no atentar [sic] ni sostener voluntaria, ni involuntariamente, la insurrección de Cuba».

El 9 de abril, 1898, el ministro Grullón comunica al Cardenal Rampolla que el General en Jefe del ejército español en Cuba tenía la autorización para otorgar «una suspensión de hostilidades por el tiempo que estime prudencial». Aprovechaba para informarle de una visita colectiva de los «Embajadores en Madrid de las seis grandes potencias» en la que se unían a las aspiraciones de su Santidad. El Embajador concluía «con-

122 Año XXXVII 20 de junio de 1898 No. 1509, 269, 270.

fiando siempre en que velará con empeño para que sean satisfechas nuestras justas peticiones de compensación y quede en su debido lugar el prestigio de esta nación católica.»

El 14 abril, 1898, en la espera de la resolución de las Cámaras Americanas, el ministro Grullón, reconocía las gestiones de la Santa Sede «compatible con nuestro honor y dignidad nacional».

El 16 abril, 1898, sabedor de que las gestiones del papa no habían dado resultados, el Cardenal Rampolla a través del Cardenal Merry del Val, quien comunicaba al Embajador de España ante la Santa Sede, que a León XIII no le eran indiferentes «el honor y la razón de España» y recomendaba «que no se precipiten los sucesos y que se guarden la calma y la dignidad que tantas simpatías han granjeado en el mundo civilizado a su buena causa.»

El 25 de mayo, 1898, León XIII manifestaba su agrado por el reconocimiento del gobierno español por todo lo que el papa había intentado hacer para «alejar el peligro de la desgraciada guerra que ahora existe».

El 30 de mayo, 1898, el Senado español enviaba una nota de agradecimiento a León XIII «por sus nobles esfuerzos».¹²³

Al presentar la guerra de guerrillas implementada por los cubanos, a 23 de septiembre de 1898, *el Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Burgos* sostenía que el enemigo todo lo fiaba «a la rapidez de la fuga» y volvía sobre un tema manido a lo largo de toda la contienda: Cuba era una «colonia desconsiderada y desagradecida». Y firmada la paz, esa ingratitud se manifestaba ahora, pues preferían el sistema norteamericano. El *Boletín* reconocía la derrota española por «designio inescrutable» de Dios y enaltecía los méritos de la tropa que se había distinguido en el Caney «a las órdenes de un General tan heroico como ferviente cristia-

123 *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, Año XXXVII, abril 30 de 1898, Núm. 9, 154 - 157 donde aparecen los telegramas publicados.

no». ¹²⁴ Se sabe que 500 soldados españoles a las órdenes del General Vara del Rey mantuvieron a raya, durante doce horas, a los más de 6,000 efectivos comandados por el General Lawton. Los españoles solo se rindieron al acabárseles sus municiones.

Una petición del obispo de Cartagena en fecha 10 de diciembre, 1898 desde Murcia se advierte la resignación y el dolor de la derrota atribuida a la divina providencia. El obispo pedía que suprimiera la oración «Pro Pace», «...habiendo cesado la guerra con que nos ha visitado la Divina Providencia». ¹²⁵ Así lo mandaba también el Cardenal Casañas, obispo de Urgel, el 15 de diciembre, 1898, recomendando el seguir orando para «obtener la Divina Misericordia sobre nuestra desventurada patria». ¹²⁶

Meses más tarde, el 1 febrero, 1899, el *Boletín Eclesiástico del Obispado de Gerona* manifestaba amargamente el resultado de la fatídica guerra: «nuestra nobilísima España ha sido vencida». Había quedado «... triunfante la fuerza contra el derecho, la usurpación contra la posesión cuatro veces secular; la negra ingratitud contra el propio bienhechor; la mala fe contra la lealtad; la rebelión contra la autoridad; la insurrección contra el poder legítimo, la masonería contra el catolicismo...». Y aludía a una de las causas de la derrota: mientras España había sido fiel, Dios la había guardado. Había que seguir luchando contra «los masones, ciegos adoradores de Satanás y enemigos juramentados de Dios y nuestra desdichada patria». Trabajar por una regeneración pública y desagrar a Dios por las ofensas cometidas durante el carnaval. ¹²⁷

124 Año XLI viernes 23 de septiembre de 1898 Núm., 19, 274-277.

125 Circular No. 20, *Boletín Eclesiástico del Obispado de Cartagena*, Año XXII, 511. Al presente, carezco de ulteriores datos.

126 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Urgel*, Año 43, 30 de abril de 1898, Núm., 22, 534.

127 *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Gerona*, Año XXXIX, miércoles 1 febrero 1899, No. 20, 302-303.

6. La compasión hacia las víctimas de la guerra

En diciembre del 1896, el obispo de Vitoria Luzuriaga, ex obispo de La Habana, exhortaba a ejercer la caridad con motivo de las guerras de Cuba y Filipinas. Concretamente, el obispo llamaba a socorrer a los alaveses heridos e inutilizados por la guerra¹²⁸.

Terminada la guerra, el 23 de septiembre de 1898, un reclamo similar aparece en el *Boletín Eclesiástico de Burgos*, en el cual, el arzobispo exhorta a los fieles a no ser indiferentes ante los soldados que regresan, aumentando su pesar por haber perdido su juventud y derramado su sangre inútilmente.

Entre los boletines eclesiásticos examinados, esta interpelación es inusual:

La patria sacó a sus hijos del feliz retiro del hogar, desprendiéndolos de los amantes brazos de madres cariñosas, puso en sus manos un fusil, y entre delirantes manifestaciones de entusiasmo los envió más allá del Océano a apagar el fuego de la rebelión encendido en una colonia desconsiderada y desagradecida. Ni uno solo dejó de llenar los deberes de la disciplina y de cumplir las órdenes de sus superiores, todos expusieron su vida, no pocos la perdieron, muchos dieron la sangre de sus venas sobre el campo de batalla, y al abandonar, no por voluntad propia, sino por llamamiento de la misma patria, aquellos campos de desolación y muerte, habitados por la ingratitud y la perfidia, inmenso cementerio de la juventud española y mudos testigos de sus penalidades y de sus dolores, vuelven los más, consumidos por la anemia, devorados por la fiebre, maltrechos a causa de privaciones de que ni aun podemos darnos idea, y animados solo por el deseo de hallarse entre los suyos y tal vez de entregar su cuerpo a la tierra bendita donde a la sombra de la cruz reposan los restos de sus mayores...

128 *Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, Año XXXII, jueves 31 de diciembre de 1896, Núm., 25.

...No basta que el Estado haga ya cuanto puede por estos infelices hermanos nuestros; es preciso rodearlos de una atmósfera de simpatía y de cariño...¹²⁹

El 7 de noviembre de 1898, el Boletín Oficial del obispado de Zamora recordaba «la desaparición de tantas víctimas sacrificadas por crueles modos distintos en la funestísima guerra. Hijos adorados, hermanos queridísimos, hermanos también nuestros nobles y generosos, honor y prez de España desgraciada... Allá quedan perdidos para siempre en el fondo de las malditas maniguas; allá quedan perdidos para siempre en los abismos inexplorables de la mar; allá quedan, convertidos por horrenda cremación en leves cenizas que se ha llevado el viento. Muchos volvieron con menos infortunios, dicen, porque lograron descansar a su llegada en el humilde cementerio de su ignorada aldea...

El obispo invitaba a compadecerse ante tanto dolor y a una solemne misa en memoria de las víctimas el 23 de noviembre de 1898.¹³⁰

El sermón en esa eucaristía estuvo a cargo del R. P. Zugasti, SJ. El jesuita presentó «un cuadro al vivo del estado inconmensurable de ruina y desolación en que yace la moribunda España...». El Boletín eclesiástico pedía agradecer a los que peleando ofrendaron sus vidas y expresaba dos pensamientos que sirven para resumir dos de los sentimientos que embargaban a los españoles en esos momentos. Uno explicaba la derrota y el segundo la interpretaba y abría el único camino verdadero hacia la restauración.

La victoria no supone «la superioridad de los vencedores sobre los vencidos» y añadía:

...de las playas de Santiago de Cuba y de Cavite, inmenso sepulcro de nuestros bravos marinos, surgirán altivas sombras que, dirigiendo su potente voz hacia donde estuvieron

129 Año XLI, viernes 23 de septiembre de 1898, Núm., 19, 275.

130 Año XXXVI, lunes 7 de noviembre de 1898, Núm. 19, 394 - 395.

las escuadras de esa incalificable nación, engréida con tan fáciles triunfos, le dirán con desdeñoso acento. –Peleando sin peligro no se puede vencer con gloria –. Y el eco de esta terrible acusadora voz, llevada de onda en onda surcará todos los mares hasta dejarse oír en todas las islas y continentes.

El P. Zugasti, citando a Donoso Cortés para interpretar la derrota, «acaso el mayor [desastre] de su historia», les recordaba a los asistentes a aquella misa, que al igual que Israel, España vencía o era derrotaba según que fuese «amiga o enemiga de Dios y precisaba:

...aunque España se encuentre agónica, puede resucitar una vez más gloriosa y recobrar su antiguo esplendor volviendo a sus tradiciones seculares, abrazándose a la cruz y restaurando en Cristo todas sus instituciones....

.... Y Dios quiera que esta nuestras querida España, aleccionada con tan cruel azote, se aparte del camino de perdición por donde corra vertiginosamente en alas de nefandas libertades modernas sancionadas o toleradas al menos, por impías leyes y vuelva atrás sus pasos para enderezarlos por la senda de la Ley de Dios y de su Iglesia Santa.¹³¹

Conclusiones

Dada su finalidad, los boletines examinados son muy elocuentes en decirnos cómo debemos interpretar la guerra y los principales contendientes y muy tímidos en darnos detalles sobre las condiciones en las que pelearon cubanos, españoles y norteamericanos. En los boletines investigados procedentes de veinte diócesis no hay una sola mención de la reconcentración implantada por el general Valeriano Weyler el 16 de febrero de 1896.

131 Estos comentarios aparecen en un artículo titulado «Por los Mártires de la Patria» y forma parte del *Boletín del Obispado de Zamora*, Año XXXVI, diciembre, 1898, 434 - 437. No me es posible dar más precisiones. La circular que cita es del 5 de diciembre de 1898.

La principal interpretación de la guerra de Cuba 1895-1898 que emerge de los Boletines Eclesiásticos muestra que, para los obispos, la guerra era un castigo de Dios contra España por haberse apartado de la posición de exclusividad monoplóica debida a la fe católica en sociedad española tradicional. Dado que durante el siglo XIX España le había abierto la puerta al matrimonio civil, la tolerancia religiosa, las logias masónicas, la enseñanza laica y una cierta libertad de prensa, Dios mostraba su desagrado castigándola con la guerra por motivos religiosos. Todavía con mayor precisión, los obispos señalaban que, si España había triunfado gloriosamente en el pasado, las lamentables derrotas del presente se debían a la quiebra del orden tradicional por el indiferentismo, los ataques del liberalismo y sus aliados masónicos. De entre todos los boletines eclesiásticos, hay una frase de Mons. Enrique Almaraz y Santos, obispo de Palencia, que sintetiza exactamente esta postura: «...Respetado fue su nombre [el de España] y grande fue su gloria, cuando la cifraba únicamente en el servicio de Dios y honra de su Iglesias. Era la España en su totalidad católica y católicos eran los grandes y eminentes varones que en todos los órdenes y estados resplandecieron en aquellas épocas de ventura para nuestra Patria».¹³² Los obispos españoles aspiraban a que el catolicismo ocupase con exclusividad todo el espacio religioso. La verdadera España, la que había sido gloriosa en el pasado estaba al servicio de los intereses de la Iglesia y de Dios. Al rebelarse contra España, los cubanos se habían rebelado contra Dios y su Iglesia.

La derrota de España que se fue fraguando durante la contienda, no era más que una batalla de una guerra más amplia contra las fuerzas de la masonería, los liberales, el mal y el infierno, que habían despojado al papa de Roma y al catolicismo de su preeminente sitial en la sociedad española. Dada su naturaleza y función, los boletines se mantienen casi todo el tiempo a nivel doctrinal. Se discuten principios y se afirman posturas acerca cuál debe ser el papel de la religión y la Iglesia en la sociedad española. Se dan detalles de lo que ocurre

132 *Boletín Eclesiástico del Obispado de Palencia*, Año XXXVII, lunes 24 de febrero, 1896, No. 5.

en España, pero apenas se ofrecen pormenores sobre la contienda en Cuba. Alguna vez se relata la forma que adopta la violencia de los insurrectos, pero no se le da el énfasis debido a las terribles condiciones climáticas en las que se peleó en Cuba, particularmente en la estación de lluvias y no encontré ni una sola mención directa de los mosquitos, los causantes de una parte importante de las bajas en las filas de los más de 200,000 efectivos españoles que lucharon en Cuba. A lo sumo, al final de la guerra, en alguno de los boletines como el del Arzobispado de Burgos, se alude a lo insalubre del clima.¹³³

Toda la insurrección cubana, la pasividad de las potencias europeas y la intervención norteamericana son interpretadas sin salirse del conflicto contra las fuerzas liberales por el alma de España, que recorre todo el siglo XIX. Lo cubano y norteamericano solo tienen entidad como peones en la batalla contra las fuerzas del mal.

Antes de la guerra civil española del 1936-1939, la guerra en Cuba fue el mayor esfuerzo bélico en el que se vio involucrada España. Los principales temas que manejan los boletines eclesiásticos son: la llamada a volver a la fe de los mayores que le adjudicó a España grandes victorias en el pasado; el castigo y azote de la guerra porque España había permitido que el catolicismo tuviera competidores y perdiera el monopolio sobre la orientación de la moral, las costumbres, el matrimonio, los cementerios y la opinión pública. Pareciera que la verdad de la fe católica se jugaba en garantizar un modelo absolutizado y sacralizado de la relación Iglesia-Sociedad, propio de la Edad Media y de la Europa anterior a la revolución francesa. Obsesionada, crispada y aferrada a ese modelo de cristiandad, la jerarquía que se expresó en los boletines eclesiásticos, como si tuviera ojos con visión «túnel», apenas al final de la contienda, con solidaria compasión de compatriotas señaló el sufrimiento humano terrible de los soldados españoles. En general, se ignoró el de los cubanos y norteamericanos. La imagen del conflicto que emerge de los

133 Año XLI, viernes 23 de septiembre, 1898, Número 19, 275-276.

boletines eclesiásticos es la de una comprensión sesgada del proceso más sangriento y trágico en toda la historia de Cuba.

Cuatro años antes de que estallara la guerra de independencia cubana, el 15 de mayo de 1891, su Santidad León XIII en la encíclica *Rerum Novarum* se atrevía a pronunciarse sobre la condición de los obreros creada por la revolución industrial y el capitalismo. En una Europa que tildaba de marxista y socialista a todo aquél que invitase a los obreros a asociarse, León XIII animó a los obreros a formar sus propias asociaciones.¹³⁴ Era una nueva sensibilidad hacia la clase obrera.

La sensibilidad hacia las colonias y sus justos reclamos solo alcanzaría una fuerza contundente después de la Segunda Guerra Mundial, en las décadas de los 1950 y 1960. La jerarquía española, en la década de los 1890, no podía ni siquiera examinar los reclamos de los cubanos, pues eso hubiera sido relativizar su necesidad absoluta de aparecer ante la sociedad española como más patriótica que los liberales y masones, negadores de aquella que los obispos consideraban la única verdadera España. Rompiendo con los esquemas del empresariado católico, León XIII en 1891 pudo considerar legítimos algunos de los reclamos de los obreros. La jerarquía española no podía reconocer validez alguna a los planteamientos de los independentistas cubanos dada su postura asumida ante el liberalismo y la libertad religiosa.

Desde los inicios del siglo XIX hubo cubanos que reclamaron la autonomía política para Cuba, entre ellos el presbítero Félix Varela durante el trienio constitucional (1820-1823). España solo la concedió cuando tenía sintió el filo de la espada americana en el cuello, en enero de 1898. Tan resueltos estaban importantes sectores sociales españoles a no hacerle ninguna concesión a los cubanos que, al enterarse de la autonomía para Cuba, se sintieron traicionados y se lanzaron a las calles habaneras a quemar y romper lo que encontraran a su paso para manifestar su desacuerdo. Estos desórdenes fueron

134 Baste considerar el Número 74 de la *Rerum Novarum*.

la excusa dorada para que el Maine visitara con amenazante cortesía La Habana.

Aceptando que cualquier comunicación que no fuera telegráfica entre Cuba y España era asunto de semanas, es necesario notar algunos silencios elocuentes.

No se mencionan las destrucciones de iglesias, con frecuencia los edificios de estructura más sólidas en las localidades donde se parapetaban los españoles. Tampoco se hace alusión a los pronunciamientos de los obispos de Cuba. Tan solo una vez hemos advertido una posible alusión a una declaración del obispo de La Habana. Se mencionan las bajas españolas, pero se ignora totalmente la labor de las Hermanas de la Caridad que atendieron con entrega heroica a los heridos españoles durante los años de la contienda. Ni una sola vez se alude a la terrible reconcentración implementada por Valeriano Weyler a partir de 1896, durante la cual se estima que pereciera el 20% de la población de Cuba y que sería causa de su remoción a finales de 1897.

En definitiva, dada su naturaleza, propósito y la manera en que concebía su misión la jerarquía de la época, los boletines son útiles para comprender las características más sobresalientes de la mentalidad de la España tradicional católica, su visión de los cubanos y su lucha y también de los Estados Unidos. Aquella España católica se sentía tan amenazada que necesitaba afirmarse a cada paso frente a la amenaza real liberal y la inventadas de los masones. Para conocer cabalmente el precio pagado en vidas, tragedias y dolor humano durante la guerra de independencia cubana es necesario recurrir a otras fuentes.

Antes de concluir esta investigación deseo expresar mi propia opinión acerca de por qué la guerra de Cuba fue interpretada de la manera que acabamos de presentar en los Boletines Eclesiásticos. Esa manera particular de interpretar la guerra se debió en mi opinión a cuatro factores que, con facilidad se encuentran presentes en las sociedades española, cubana del pasado, presente o futuro o en cualquier país siempre que

se repitan circunstancias similares y aportarán consecuencias análogas. En este artículo hemos analizado los Boletines Eclesiásticos como expresión de un cierto catolicismo, pero se pudieran examinar de igual manera el control que ejercen o pudiera ejercer, el marxismo, el capitalismo, el programa de un determinado partido político, la idea de la supremacía racial de los blancos o cualquier otra ideología que llegase a alcanzar el tipo de control sobre una sociedad que tuvo el catolicismo que hemos examinado en estas páginas.

Primero, presumir de poseer absolutamente toda la verdad. La jerarquía católica española durante mucho tiempo gozó de la exclusividad y el monopolio sobre toda la dimensión religiosa en aquella sociedad y seguía aspirando a ella vehementemente. En la práctica, ninguna otra instancia competía con ella, ni tenía la posibilidad, ni los medios de expresar una opinión diferente y si acaso lograra hacerlo, esa expresión sería ilegítima y contraria a la verdadera identidad del pueblo español. Al identificar la verdad divina, única y definitiva con el modelo y características de la Iglesia católica tradicional en la sociedad española, no cabía posibilidad alguna de reconocerle validez a una postura adversa. Desde la posesión de la única verdad la única interacción posible con otra postura es la descalificación maniquea satanizante, la condena inapelable y la represión aniquilante.

Segundo, la imposición de un modelo de relación Iglesia sociedad como el único válido. Dado que la primera vez que se cuestionó y relativizó el poder del catolicismo oficial en tanto que controlador de la fe y la moral en España de manera significativa, fue en 1808 durante la invasión de las tropas napoleónicas, en ese momento, el catolicismo se afianzó más como la expresión de la identidad y de la amenazada nacionalidad española. Hubo españoles «afrancesados» que aspiraban implantar en España las libertades de la revolución francesa, pero fueron minoría. La guerra de independencia contra la Francia invasora estuvo animada por el catolicismo tradicional y a ese momento apelará el catolicismo conservador desde Fernando VII en adelante para justificar imponer

en España y sus colonias la unidad entre el trono y el altar y el monopolio exclusivo del catolicismo sobre importantes aspectos de la vida humana, tan querida por Pío VII, León XII, Pío VIII, Gregorio XVI, Pío IX, León XIII y Pío X.

Tercero, al identificar la fe y la patria con una sola postura se suprime toda posibilidad legítima de disenso. Cuestionar este modelo concreto de dominio católico sobre la sociedad tal y como existía en España, era ser hereje en asuntos de fe y traidor a la patria que, solo podía afirmar su identidad y bienestar dentro de ese modelo que identificaba el catolicismo con la patria, es decir, solo el católico era el verdadero español y para ser español a cabalidad, había que ser católico.

Cuarto, la descalificación de cualquier opción pluralista. Desde esta posición monóticamente incuestionable, en los *Boletines Eclesiásticos* examinados la jerarquía manifestó su interpretación teológica definitiva y apodíctica sobre la guerra como castigo de la providencia divina contra una España, que tímidamente y por disposiciones de una minoría liberal se había abierto al pluralismo.

Dada esas premisas, la lucha del pueblo cubano por alcanzar su independencia que, recorre el siglo XIX, carecía de validez alguna, solo podía ser un intento traidor de hijos ingratos, auspiciado por la masonería, las sectas protestantes, las ambiciones políticas norteamericanas y las insidias de los miembros de una conspiración universal contra la Iglesia, en la que también participaban los malos españoles liberales, alentados por Satanás desde el mismísimo infierno.

Bibliografía

Fueron consultados los *Boletines Eclesiásticos* correspondientes a los años 1895-1898 de las siguientes diócesis o arquidiócesis:

1. Astorga
2. Ávila
3. Barcelona
4. Burgos

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| 5. Cartagena | 13. Pamplona |
| 6. Calahorra de la Calzada | 14. Santiago de Compostela |
| 7. Gerona | 15. Sigüenza |
| 8. Huesca | 16. Urgel |
| 9. Jaca | 17. Vich |
| 10. Mondoñedo | 18. Vitoria |
| 11. Orihuela | 19. Zamora |
| 12. Palencia | 20. Zaragoza |

Cárcel Ortí, Vicente (ed.). *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V, 1808-1975. Madrid: EDICA, 1979.

Cárcel Ortí, Vicente. *Política Eclesial de los Gobiernos Liberales Españoles, 1830-1840*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

Cárcel Ortí, Vicente. *Iglesia y revolución en España, 1868-1874*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

Carr, Raymond. *Spain, 1808-1939*. London: Oxford University Press, 1966.

Cuenca Toribio, José Manuel. *Relaciones Iglesia-Estado en la España Contemporánea, 1833-1985*. Madrid: Editorial Alhambra, 1985.

Díaz de Cerio, sj, Franco. *Registro de la Correspondencia de los Obispos de España en el Siglo XIX con los Nuncios, según el Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano, 1791-1903, Volúmenes 18-20 de Collectanea Archivi Vaticani, Archivo Vaticano, 1984*.

Martina, sj. Giacomo. *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo*, Vols. III & IV. 3rd. ed. Brescia: Morcelliana, 1978.

Maza Miquel, Manuel Pablo. *Entre la Ideología y la Compasión. Guerra y Paz en Cuba, 1895-1903*. Santo Domingo: Instituto Pedro Francisco Bonó, 1997.

Portero, José Antonio. *Púlpito e Ideología en la España del Siglo XIX*. Zaragoza: Libros Pórtico, 1878.

Valverde, Carlos. «En los Orígenes de las Dos Españas,» en *Historia de la Iglesia en España*, Vol. V, *La Iglesia en la España Contemporánea, 1808-1975*. Madrid: EDICA, 1979.

Artículos

Higuerela del Pino, Leandro. «La Iglesia y las Cortes de Cádiz», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24 (2002): 61-80.

Murray, SJ, John Courtney. «Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy», *Theological Studies*, n.º 14 (1953): 1-30.

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 misioneros 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. Byrd 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.

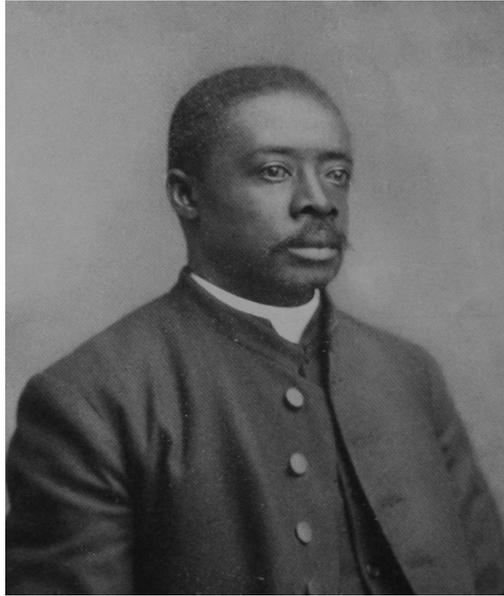


Figura 1. Rev. J. P. James, Pastor of A.M.E. Church at Samaná, Santo Domingo», in Rev. H.B. Parks, *The Twenty-third Quadrennial Report of the Parent Home and Foreign Missionary Department of the African Methodist Episcopal Church, 1904-1908* (New York: A.M.E. Church, 1908) 21.



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 Archive 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. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1982.
- Mann-Hamilton, Ryan. «Forgotten Migrations from the United States to Hispaniola». *Trotter Review* 19, núm. 1 (2010): 124-42.
- . «What Rises from the Ashes: Nation and Race in the African American Enclave of Samaná». En *Migrant Marginality: A Transnational Perspective*, editado por Philip Kretsedemas, Jorge Capetillo-Ponce, y Glenn Jacobs, 222-38. New York: Routledge, 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-Dominican 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-State Relations and Nationality in the Nineteenth-Century Dominican 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.

El camino de la Iglesia de la primera tradición democrática de América

The path of the Church of the first democratic tradition of America

Le chemin de l'Église de la première tradition démocratique d'Amérique

Fausto Rosario Adames*

Resumen

En el siguiente texto se coloca una serie de testimonios de religiosos y religiosas sobre el escaso desarrollo de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEBs) en la Iglesia dominicana que, a pesar de un tener un pasado de compromiso con los pobres, presenta una ambivalencia en la cercanía con los oprimidos. Se presenta un recorrido histórico muy breve sobre la relación entre Iglesia y el Estado dominicano para luego pasar a la experiencia de sacerdotes y religiosas comprometidos con una iglesia cercana a las comunidades empobrecidas del país tanto en los barrios de la ciudad capital como en las zonas rurales.

* Periodista dominicano. Estudió Comunicación Social en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (1985) y se especializó en periodismo radiofónico en Ecuador. Se ha desempeñado como comentaristas en programas de tv, asesor de comunicación de Profamilia y director de diarios digitales. Ha sido galardonado con el premio a la Excelencia Periodística don Rafael Herrera (2002). Docente, escritor y director de la Editora Acento, cuyos medios son el periódico digital Acento.com.do y el canal por sistema de cable Acento TV.

El texto no pretende ser un estudio exhaustivo del compromiso social de la Iglesia católica dominicana ni una historia de la iglesia en el país; sino el acercamiento del autor a una experiencia que ha sido significativa para América Latina, sin embargo, en República Dominicana no tuvo la presencia esperada: las comunidades eclesiales de base. Por último, se ha dejado en el anonimato a los autores de los testimonios para respetar su privacidad.

Palabras claves: Comunidades Eclesiales de Base, Iglesia dominicana, Religiosos, Sacerdotes, Catolicismo.

Resume

In the following text a series of testimonies from men and women religious are placed on the scant development of the so-called Base Ecclesial Communities (CEBs) in the Dominican Church that, despite having a past of commitment to the poor, presents an ambivalence in closeness to the oppressed. A very brief historical journey is presented on the relationship between the Church and the Dominican State, and then we go on to the experience of priests and religious committed to a church close to the impoverished communities of the country, both in the neighborhoods of the capital city and in rural areas.

The text does not pretend to be an exhaustive study of the social commitment of the Dominican Catholic Church or a history of the church in the country; but rather the approach of the author to an experience that has been significant for Latin America, however, in the Dominican Republic it did not have the expected presence: The Base Ecclesial Communities. Finally, the authors of the testimonials have been left anonymous to respect their privacy.

Keywords: Base Ecclesial Communities, Dominican Church, Religious, Priests, Catholicism.

Résumé

Dans le texte suivant, une série de témoignages d'hommes et de femmes religieux est placée sur le

faible développement des communautés ecclésiales de base (CEB) dans l'Église dominicaine qui, malgré un passé d'engagement envers les pauvres, présente une ambivalence dans proximité avec les opprimés. Un très bref tour historique de la relation entre l'Église et l'État dominicain est présenté, puis nous passons à l'expérience de prêtres et de religieux engagés dans une église proche des communautés pauvres du pays, à la fois dans les quartiers de la capitale. ville et dans les zones rurales.

Le texte ne prétend pas être une étude exhaustive de l'engagement social de l'Église catholique dominicaine ou une histoire de l'Église dans le pays; mais plutôt l'approche de l'auteur à une expérience qui a été significative pour l'Amérique latine, cependant, en République dominicaine, elle n'a pas eu la présence attendue: les communautés ecclésiales de base. Enfin, les auteurs des témoignages ont été laissés anonymes pour respecter leur vie privée.

Mots clés: Communautés ecclésiales de base, Église dominicaine, religieux, prêtres, catholicisme.

Introducción

La Iglesia católica continental conserva todavía una gran deuda con los misioneros que se radicaron en la isla de Santo Domingo, y que sentaron las bases para la identificación social con los oprimidos aborígenes a quienes se les negó hasta la posibilidad de que tuvieran almas y de que pudiesen ser evangelizados.

Esa deuda se acrecienta cada día, especialmente de parte de la Iglesia católica dominicana que, pese a los movimientos democráticos en los que se ha insertado, jerárquicamente conserva una postura aún reducida en su aprobación de los movimientos plenamente identificados con los pobres y con la teología de la liberación.

La tierra de los primeros misioneros que llegaron a América y sembraron las raíces de la identificación de la Iglesia con los pobres es precisamente en uno de los lugares en donde ha tenido menos impacto el movimiento eclesial progresista, por vía de las comunidades eclesiales de base.

Sin embargo, los intentos por abrir caminos en una tradición autoritaria, políticamente adherida a los grupos más conservadores del país, no han sido pocos ni han venido en vano. Son muchos los casos de movimientos sociales estimulados por grupos católicos de las bases, y que tienen profundas raíces cristianas, como las luchas por la recuperación de las tierras estatales, la reforma agraria, el movimiento cooperativista, el movimiento juvenil y hasta el movimiento popular, que han crecido y tenido significación por la inspiración progresista cristiana de la que han partido.

La Iglesia en la dictadura de Trujillo

La dictadura de Trujillo (1930-1961) estuvo acompañada, forzosa o voluntariamente, por la jerarquía católica. Eso no evitó que, a la sombra de los movimientos cristianos, incluidos los seminarios de formación de vocaciones, se prohicieran movimientos contrarios a la dictadura, y que al final de sus años el dictador mereciera la repulsa pública de los obispos por la comisión de crímenes horripilantes y repudiables a los ojos hasta de los insensibles.

Trujillo no solo construyó templos católicos por todo el país, sino que firmó el Concordato, 1954, que concedió facilidades y privilegios oficiales, como la propiedad sobre todos los bienes bajo su uso, incluyendo monumentos históricos, al mismo tiempo que estableció el Vicariato Castrense, y otorgó todas las potestades para que la educación pública fuese orientada exclusivamente por la Iglesia. Abrió la entrada a un número significativo de las congregaciones religiosas y en los prime-

ros años de su régimen permitió el regreso de la Compañía de Jesús que había sido expulsada en 1767.

Apoiado en estos privilegios, ya en medio de un conflicto político con una parte de la jerarquía, Trujillo estimuló el pedido del sacerdote Zenón Castillo de Aza, de que se le otorgase el título de «Benefactor de la Iglesia», solicitud que fue rechazada por los cinco obispos con que contaba la Iglesia Católica Dominicana.

La Carta Pastoral del 25 de enero de 1960 separó definitivamente a la Iglesia del trujillismo y la colocó en condición de opositora, desató las iras del dictador y sus acólitos que iniciaron acciones en todo el país contra el clero, incluyendo preferentemente la difamación. El 30 de mayo de 1961 se produjo el desenlace y el dictador fue ajusticiado, para ser sustituido por un Consejo de Estado, encabezado por Joaquín Balaguer hasta el año siguiente. La Iglesia permitió que muchos sacerdotes entraran abiertamente al ruedo político y electoral y asumieran funciones públicas en el Estado.

La Iglesia en el surgimiento democrático

Con el despertar democrático se inició en la República Dominicana un proceso político de amplia base social que permitió la llegada al poder, mediante las primeras elecciones democráticas de diciembre de 1962, del candidato del Partido Revolucionario Dominicano, el profesor Juan Bosch.

Pero muy pronto la jerarquía católica se volvió enemiga del proceso democrático que se iniciaba, y junto a los grupos conservadores, entre ellos muchos oportunistas que se llamaban a sí mismos cristianos, salieron a las calles a conspirar contra ese gobierno, acusándole de comunista.

La reforma de la Constitución de la República, heredada de la dictadura de Trujillo, se convirtió en el elemento de la discordia. Bosch aspiraba a una Constitución democrática y laica,

en que la educación no fuese dominada por ningún grupo económico, político o religioso. Y así se votó en medio de un extraordinario debate nacional. Los principales adversarios del presidente eran religiosos reconocidos y autoridades eclesiásticas que coincidían con los grupos que tras la sombra conspiraban, incluyendo a los remanentes de la dictadura trujillista.

Bosch fue derrocado a los siete meses de haberse instalado democráticamente y, a partir de ese momento, se inició una nueva crisis política, económica y militar que terminó con una revuelta constitucionalista y una intervención militar norteamericana en abril de 1965. Bosch acudió a las elecciones programadas para 1966, luego de pactada la paz con la Organización de Estados Americanos, pero no se atrevió a salir a las calles a realizar campaña electoral.

La ambivalencia del catolicismo

Joaquín Balaguer se juramentó como presidente y permaneció en el poder durante 12 años, que fueron sangrientos por la represión que durante ese período se desató contra los opositores y contra los ex militares constitucionalistas.

Al margen de algunos conatos, durante ese período hubo una identificación de la Iglesia con el Estado y Balaguer reafirmó su práctica de seducir con bienes, construcciones y favores, que cobraba quintuplicados políticamente.

Fueron muchos años de ondulaciones y ambivalencias en que siempre estaba clara la identificación de la jerarquía católica con el poder y, subterráneamente, sobrevivían movimientos progresistas que, sin cuestionar a la jerarquía, se dedicaban a promover valores democráticos y acciones encaminadas a cambiar el estado de cosas.

Por eso el ensayista y crítico José Rafael Lantigua, en su libro *La Conjura del Tiempo* (1994), lo retrató diciendo que

Corre una Iglesia distribuida en una corriente de oración y servicio, y en otra de presencia pública, y atención a las batallas del mundo. Corre una Iglesia jerárquica, siempre cercana al poder político, y una Iglesia militante, llena del polvo de los caminos de la utopía social; corre una Iglesia servidora, obsequiosa, silenciada, y una Iglesia profética, denunciante y virulenta; corre una Iglesia tradicional y una Iglesia renovada; corre una Iglesia de compromiso y días de guardar, y una Iglesia activa, de oración y penitencia; corre una Iglesia de sacerdotes templados en la prudencia y el recato, y una Iglesia de furores aristocráticos, que propende siempre al pecado del escándalo; una Iglesia política y una Iglesia contemplativa; una Iglesia dominical y una Iglesia doctrinal; una Iglesia cursillista y post conciliar y una Iglesia lefebrista.

En esa dualidad, que viene desde la llegada de los primeros misioneros a América, donde primero se asentaron fue en estas tierras, ha vivido y sigue viviendo la Iglesia Dominicana, unas veces con más fuerza y otras con menos, porque ha habido períodos en los cuales la jerarquía y la base han coincidido en un mismo interés, como ocurrió al finalizar la dictadura de Trujillo, o como ocurrió al finalizar el primer período de Gobierno del doctor Joaquín Balaguer en 1978.

Veamos a continuación una revisión breve de la historia de la Iglesia, vista desde dentro, por un grupo de religiosos y religiosas interesados en que haya más claridad sobre el papel de la Iglesia de las Comunidades Eclesiales de Bases, que generalmente aparece relegado y, con absoluta certeza, no forma parte de la historia oficial de la Iglesia, ni siquiera a través de los documentos que emite la Conferencia del Episcopado Dominicano, en muchos de los cuales aborda temas de la problemática social, política o económica, pero nunca observa a lo que se hace desde la base organizada de las comunidades cristianas.

Modernamente, ¿cuándo surgen las primeras comunidades?

Desde principios de los años 60 había un atractivo para la Iglesia dominicana por el trabajo con los pobres. Previo a las conferencias episcopales de Medellín y Puebla ya se sentía la necesidad de la cercanía, pero era algo disperso.

Había algunos sacerdotes que en sus parroquias se lanzaban a trabajar con los pobres. En Sabana Grande de Boyá, una comunidad del noreste, un sacerdote (el Padre Arturo) fue el primero en incentivar las cooperativas entre campesinos. Es una experiencia novedosa que está recogida en un libro que él mismo escribió. El padre Arturo fue asesinado en el año 1965, precisamente por su trabajo pastoral identificado con los pobres.

Otro caso fue el de los sacerdotes jesuitas en el barrio de San Miguel en 1965. Se trató de un grupo de sacerdotes que trabajaba en una parroquia que quedó dentro de la zona constitucionalista en la guerra civil de 1965. Uno de ellos, José Antonio Moreno, escribió un libro que recoge esa experiencia («Pueblos en Armas», publicado originalmente en inglés). Los otros jesuitas fueron Tomás Marrero y Manuel Ortega. Su trabajo al lado de los revolucionarios fue bastante fuerte, especialmente con la juventud que se había integrado a defender la soberanía nacional.

En el marco de la influencia del Concilio Vaticano II, de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín y del surgimiento de la Teología de la Liberación se recuerda que en Santiago, la segunda ciudad en importancia del país, entre 1969 y 1970, se creó una incipiente comunidad de inserción en el barrio El Ejido, con un proyecto pastoral que se fue afianzando. En 1971 ya había ramificaciones en varios barrios importantes de la capital del país, especialmente en la zona Norte, como Simón Bolívar y Capotillo.

Al final de los 60, sostiene el economista y jesuita José Luis Alemán, se definieron dos grandes opciones en la Iglesia Do-

minicana: la catequesis y el campesinado, y en ese orden vale recordar la trascendencia del trabajo catequístico del Instituto San Carlos Borromeo, de los Misioneros del Sagrado Corazón, en San José de las Matas, primero, y posteriormente en La Herradura, Santiago.

En 1969 los Dominicanos iniciaron un gran trabajo en El Seibo con los campesinos de la zona Este del país. El Padre Gratiano Varona fue uno de los primeros en tener dificultades por el trabajo con los campesinos, especialmente por la concientización en cuanto a la necesidad de la Reforma Agraria que entregara la tierra al campesinado. También tuvieron dificultades los Hermanos de La Salle, con el Instituto de Promoción Social, que buscaba precisamente afianzar el trabajo rural con un mayor nivel de conciencia. Dos Hermanos de La Salle fueron expulsados del país, y lo mismo pasó con el sacerdote jesuita Sergio Figueredo, que también debió salir del país para salvar su vida por la fuerte presión que produjo el Gobierno sobre él y sus actividades con comunidades campesinas. Se recuerda también el trabajo del sacerdote Miguel Domínguez, que sirvió para dar otra tónica a la Iglesia a final de los años 60.

El trabajo de base en los barrios de la capital

Es a partir de estos movimientos que se inicia en los años 70 el trabajo de las congregaciones religiosas con las Comunidades Eclesiales de Bases en los barrios Guachupita, Simón Bolívar, Capotillo, Santa Ana-Gualey y en Los Guandules. La reflexión sobre las repercusiones de ese trabajo es una tarea aún pendiente de la Iglesia, pero allí se sembró la primera base consciente del trabajo ya observado por los obispos reunidos en Medellín.

Otro espacio importante fue el trabajo de la Acción Católica, de vocación por el trabajo estudiantil. La Juventud Estudiantil Católica (JEC) llegó de Cuba de la mano de los Hermanos

Lasallistas, mientras que en el país se desarrolló y reconoció el Movimiento Estudiantil de Concientización (MEC), que orientaba el sacerdote jesuita Fernando Arango. Todo esto se realizaba al margen del movimiento estudiantil dominado por los grupos de orientación izquierdistas. El MEC se radicó, como los movimientos revolucionarios, en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, estatal.

La Conferencia Dominicana de Religiosos (CONDOR) estuvo lista para surgir en 1959, pero hubo que retrasarla unos meses para que no saliera primero que la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). La CONDOR jugó un papel muy importante, sobre todo en la vida religiosa femenina, en los barrios con el aporte realizado a congregaciones que requerían de una orientación social y política y no tenían donde acudir y, al mismo tiempo, contribuyó a la incipiente reflexión teológica que ya se sentía como consecuencia de los efectos de la Conferencia de Medellín.

Este trabajo se realizaba en un contexto político muy conflictivo, matizado por la represión gubernamental y por la radicalidad de los grupos de izquierda, que tenían mucha incidencia en los jóvenes con inquietudes sociales. Uno de los déficits mayores del Gobierno de los 12 años del doctor Balaguer (1966-1978) fue el de los derechos humanos.

Alrededor de los años 70 un grupo de religiosos jesuitas (Jorge Cela, José Fernández Olmo, Benjamín González y Tomás Marrero) partieron a Bélgica a estudiar teología, de donde retornaron con la decisión de insertarse al trabajo con las comunidades más pobres de la capital, a convivir con ellas su propio estilo de vida, con sus mismas limitaciones.

Es así como acudieron a Guachupita y fueron haciendo los contactos con las religiosas y con los grupos organizados que existían. Así comenzó el trabajo de evangelización en las comunidades de bases y en grupos pequeños que van creciendo poco a poco y van haciendo fermento dentro del mismo barrio, que era enorme, y alrededor de ellos, casi todas las

hermanas que estaban en los barrios. Ese trabajo sembró sus raíces y aún hoy mantiene una presencia notable y una labor de la que se habla en todo el país, tanto a través del Centro Bonó, como de los centros que ramifican su labor: el Centro de Estudios Sociales padre Juan Montalvo, el Centro de Producción Audiovisual, el Centro Jesuita para Refugiados, la Biblioteca del Bonó. La génesis de todo este trabajo estuvo en la creación y consolidación del Comité Para la Defensa de los Derechos Barriales (COPADEBA), del que surgió luego, estimulada también por CEDAIL una organización de vocación técnica para ayudar a los desalojados de los barrios de la Zona Norte, llamada Ciudad Alternativa.

Ese trabajo abrió las comunidades cristianas a otras perspectivas y razonamientos. La opción por los pobres no era únicamente la visión de los obispos de Medellín o de los teólogos de la liberación, sino también el punto de vista, entroncado con la realidad dominicana, de sociólogos como Roberto Casás, Isis Duarte, Luis Gómez Pérez o Max Puig, que acudían a debatir temas con las comunidades cristianas. Otros temas filosóficos o teológicos eran planteados a partir de posiciones de intelectuales, como Fernando Ferrán, o a partir de documentos educativos, como Granja Latina, producida por el jesuita José Ignacio López Vigil, quien realizaba una intensa labor educativa a través de Radio Santa María, una emisora del obispado de La Vega, que estaba bajo contrato dirigida por la Compañía de Jesús.

Sobre el Concilio Vaticano II y su repercusión en las bases

Un teólogo y estudioso del proceso contemporáneo de la sociedad y la Iglesia dijo que el inicio del movimiento cristiano comprometido se alimentó de los resultados del Concilio Vaticano II y, posteriormente, de la Conferencia de Obispos de Medellín.

«Primero, creo que Medellín y luego el Vaticano II le quitaron la vergüenza de ser cristiano al laicado dominicano. Para mí, que era estudiante en el 1968, era muy vergonzoso ir al liceo secundario siendo cristiano, al lado de todos los grupos marxistas, que nos acusaban de ser reaccionarios, idealistas, oscurantistas y acientíficos. Medellín significó un aval de la Iglesia a ese grupo de cristianos, que veníamos de la Acción Católica y que nos la estábamos jugando en los liceos». A partir de Medellín es cuando teníamos un documento que avalaba que los cristianos podían trabajar con los pobres y con la justicia social y contra el pecado estructural. Eso fue muy importante en esos grupos, según el teólogo.

El Instituto de Promoción Social (IPS) fue una experiencia muy importante, que nació con Miguel Domínguez, lasallista, y que aglutinaba en él la primera experiencia de trabajo social cristiano de ese tipo, luego de la revolución de abril de 1965. El IPS sale a partir de la guerra de abril y el Colegio de La Salle sirvió como refugio a un grupo de familias y en torno a ellas Miguel Domínguez tomó un grupo de jóvenes, con Guillermo de la Rosa a la cabeza, para trabajar con esas familias y de ahí surge el IPS específicamente y, posteriormente, convoca ampliamente a sectores estudiantiles, sobre todo universitarios, a trabajar en los barrios. Algunos se fueron a los campos.

Jerarquía conservadora, pero no tanto

Los años 70 fueron de una lucha política y social intensa. Mientras las comunidades se organizaban, había obispos que lanzaban campañas por objetivos específicos que educaban a las comunidades y generaban movimientos de solidaridad estimulantes. El caso de Monseñor Juan Félix Pepén, obispo de la diócesis de La Altagracia, fue significativo, pues lanzó abiertamente una campaña para que la empresa Gulf and Western detuviera la voracidad contra el movimiento campesino de la región Este. Había obispos intermedios, como

Monseñor Hugo Eduardo Polanco Brito que negociaba, y negociaba para bien muchas veces, con los representantes del Estado y de las empresas privadas. Él fue responsable de sacar a muchos jóvenes de la cárcel, apresados por el J2, un organismo de investigación de las Fuerzas Armadas.

Y otros, como Monseñor Roque Adames Rodríguez, que era un individuo militante y claro, amigo de Don Sergio Méndez, que fue importante en ese contexto de confrontación con el balaguerismo.

Hubo obispos como Juan Antonio Flores, en La Vega, que era muy cercano a los pobres, que más que estar opuesto a Balaguer, estaba con los campesinos y aprobaba sus reivindicaciones, y permitía que su emisora, Radio Santa María, se identificara y organizara al movimiento campesino, como realmente ocurrió durante muchos años.

«Es bueno recuperar esa memoria positiva de la iglesia dominicana, y específicamente de la jerarquía, a lo mejor no porque estuvieran en contra de Balaguer ni porque tuvieran una conciencia clara, pero el caso de Pepén, fue siempre una actitud ejemplar. El caso de Roque Adames, con una lucidez intelectual, llegó a decirse que formaba parte del grupo de avanzada que había entre los obispos de América Latina, que se llamaba el grupo de Riobamba, y que se reunían con Monseñor Leónidas Proaño y que una vez los norteamericanos, al mismo Roque Adames, cuando estaba con los de Riobamba los metieron presos y así salió en el mundo entero», dice uno de los religiosos que habló sobre el tema.

«Yo creo que nunca habíamos tenido en la Iglesia, un conjunto de obispos que estuviera tan cercano a una serie de cosas que veíamos como positivas», sigue diciendo.

Todo eso ayudó a que muchos religiosos y religiosas perdieran el miedo a las estructuras que tenían las instituciones religiosas y les abrió la mente, la puerta, la vida «y nos ayudó a que saliéramos de los conventos y nos fuéramos a vivir con los más pobres, y hasta la fecha estamos ahí, y eso nos ayu-

dó a igualarnos a ellos, a tomar posturas y caminar con ellos. Para mí lo más importante es la toma de conciencia de toda esa gente», comenta.

El trabajo interparroquial y las comunidades religiosas

La organización de las Comunidades Eclesiales de Bases, con su nombre moderno, vino después. Lo que se hacía era lo mismo, pero sin una denominación específica. «Lo que nosotros hacíamos era acercarnos a los pobres, ir y estar con ellos, aprender con ellos, pero no le pusimos nombre, eso vino después».

Fueron 5 parroquias que se iniciaron, Guachupita, Gualay, Espaillat, Herrera y Villa Mella. Los Guandules vino después. Se les llamó los 5: cinco parroquias con 5 sacerdotes, y después se les unieron las religiosas, cada año una, en coordinación. Era reflexión y estudio. No era al azar, era interparroquial. Eran los 5-5: cinco sacerdotes en parroquias con 5 religiosas de cada comunidad que formó lo que se llamó después CO-COINTER: Coordinación Interparroquial.

Se reunían periódicamente y tenían 4 equipos, porque veían que la formación pastoral que se daba a nivel de Iglesia institucional no llenaba las expectativas, las necesidades de los barrios y ahí se formó un equipo de formación, que daba la catequesis, un equipo de signos que era para buscar cantos que fueran más concientizadores y que revelaran más lo que iba ocurriendo dentro de este movimiento. Había un equipo de Encuentro, que era una revista que se estuvo publicando identificada con el movimiento de las CEBs.

La Iglesia y la izquierda dominicana

El movimiento juvenil católico desarrolló relaciones con varios partidos marxistas y muy especialmente con los Comités Revo-

lucionarios Camilo Torres (CORECATO). En la universidad, en el mundo estudiantil y en la ciudad de Santiago esas relaciones se profundizaron. En Santiago con el Centro de Formación Humana e Integral, donde coincidían muchos cristianos católicos con gentes de izquierda y que después fue el grupo que trabajó en La Vega. «Tuvimos experiencia con todos los partidos, hasta con el Movimiento Popular Dominicano (MPD)», que era el más radical de los partidos de izquierda, comenta uno de los religiosos involucrado en ese proceso.

Los jóvenes del barrio Simón Bolívar estaban en la izquierda, con el PCD y el MPD, pero no estaban con los CORECATO, porque ellos eran de ciudad. «Con ellos hubo una relación de amor-odio con el BRUC (Bloque Revolucionario Universitario Cristiano), que era la JRC en secundaria, toda la gente de la JEC estaba en el BRUC y de ahí surge el CORECATO. Hubo amistad con la gente del CORECATO, pero nunca hubo una formalidad con la organización. En ese momento la manera en que ellos manejaban la relación del partido con los cristianos era de un marxismo ortodoxo hacia el odio. Si buscas en el CORECATO el documento sobre religión del Primer Congreso, es una barbaridad, es Lenin aplicado a República Dominicana de ese momento. Los cristianos podríamos participar en el partido político pero para ser educados, porque estábamos equivocados de base», decían.

Eso no nos colocaba en la categoría de enemigos, pero impedía la posibilidad de una presencia más formal. La pugna se dio entonces de los jóvenes cristianos laicos en las izquierdas con ese marxismo ortodoxo y en esa discusión se consumió una parte del tiempo de ese movimiento, cuenta otro de los consultados.

Las prácticas eclesiales al lado de los pobres y otros portadores de fe

En los últimos tiempos muchas de las Comunidades Eclesiales de Bases han sido cooptadas por los movimientos

carismáticos, los catecúmenos, y poco a poco se han ido transformando. En este momento parecen tan estructuradas alrededor de esos movimientos que en algunos casos ya no es posible convocar una reunión si no se cuenta con la autorización del arzobispo, y han perdido toda la libertad con la que se iniciaron. La experiencia que va quedando es que tanto el movimiento catecumenal como el carismático las han invadido mucho.

En cuanto a la perspectiva que tienen las CEBs de resurgir, de constituirse en un movimiento eclesial desde la base, uno de los teólogos consultados dice que habría que estudiar el fenómeno, porque «la gente pobre no rechaza, acoge más bien y respeta las propuestas serias que se les formulan, pero creo que está bien definido actualmente lo que son las Comunidades Eclesiales de Bases, su organización y funcionamiento. Esperábamos que arribasen con más fuerzas que antes, pero la prueba es que se van los párrocos y la agrupación sigue y los pobres siguen participando. Yo creo que se han abierto más, las comunidades participan más a nivel político que antes y están en los otros grupos, reivindican y buscan algo para sobrevivir».

«Yo creo que han pasado muchas cosas en la Iglesia, pero el aporte de la comunidad está ahí, es inevitable, no hay forma de ocultarlo, tú vas a los barrios nuestros e históricamente hay una presencia de las comunidades que ha impactado las culturas populares de esos lugares, que también es real. Lo que pasa es que el perfil ha ido cambiando conjuntamente a los cambios sociales, las de hoy no son las mismas Comunidades Eclesiales de los 70, probablemente antes eran más beligerantes políticamente» comenta una de las fundadoras de las primeras CEBs en la capital.

La Iglesia clerical es muy fuerte frente al laicado y el laico siempre está sometido al sacerdote y a la Iglesia. En esa relación de dominio no se ha crecido mucho en la República Dominicana y, tal vez, por eso la Iglesia no ha crecido más, comenta uno de los teólogos.

Hacia dónde marcha la Iglesia dominicana

En la sociedad se ha impuesto una cultura que camina exactamente en otra dirección al del movimiento progresista dentro y fuera de la Iglesia. El modelo exitoso que se ha construido, neoliberal y globalizado, lo que hace es que predica otros valores y promueve otras identidades.

Eso no significa que todo está perdido. A eso hay que darle respuestas adecuadas, pensadas desde los grupos con mayor claridad ideológica y política, para no decir exclusivamente de los grupos cristianos comprometidos.

Los encuentros que se están produciendo a nivel de América Latina, como el Movimiento Pacifista o el Movimiento Ecológico o el Movimiento de Mujeres, tienen muchas razones en contra de esa lógica globalizadora y neoliberal. «Ahora, para poder armar esa respuesta hay que pasar por una experiencia de Dios que dé cabida a esos valores».

Eso podría implicar un trabajo con las CEBs sobre la base de una nueva espiritualidad, de forma que no sea únicamente algo teórico, sino vivido.

En ese sentido una de las religiosas con las que conversamos nos comenta que la Red Bíblica está organizando en varios barrios la reflexión sobre la palabra de Dios, precisamente con ese propósito, «para ver de qué manera logramos que la espiritualidad sea lo mismo que teníamos, pero mirándola desde hoy, de lo que estamos viviendo hoy. Sí se puede, pero con pequeños grupos de diez y quince personas para que ellas mismas vayan diciendo cómo viven esa experiencia de Dios en la cotidianidad con esa fuerza. Yo creo que sí, que se están haciendo intentos».

Otra de las religiosas nos dice que es necesario mirar a lo que fue la vida de Jesús. «No fue una vida de triunfos, sino por el contrario, una vida dura y con crisis. Fue una pasión lo que vivió él con la oposición de todo el mundo. Pero, dentro de eso tenemos la promesa de Él de estar con nosotros. Y yo creo

que eso es lo que nos mantiene. Continuar con eso y fortalecernos como pequeños grupos, para ir diciéndoles a otros. Es lo único que puede ayudar ahora».

Recientemente en la prensa dominicana apareció la información de que un grupo de muchachos y muchachas hicieron votos de virginidad hasta llegar al matrimonio. Eso da pie a un comentario de uno de los teólogos con los que conversamos.

«Tú puedes estar de acuerdo o no con ese hecho, pero es un indicador importante. Así como hay respuestas a la delincuencia, al desastre, hay un hambre de Dios que es expresada por muchos caminos. Ese es un camino, equivocado o no, que nos está indicando que hay una posibilidad real en la sociedad dominicana, que hay una juventud que vive esa cultura, pero que a su vez hay gente que está buscando una experiencia alternativa, que llega hasta al voto de virginidad hasta el matrimonio. Yo quizás no coincido con el camino, pero el hecho indica que hay un terreno esperando para una acción. Así como hay cierres ideológicos hoy, yo creo también que hay aperturas ideológicas. Yo creo que el tema de los derechos humanos es una apertura ideológica. Yo creo que es una gran carretera el tema de los derechos humanos en el cual cae gente mucho menos radical que lo que era antes. Hay que descubrir carreteras nuevas para llamar a esos compromisos y a esa nueva espiritualidad. ¿Cómo somos capaces de convocar a un cambio social, en una experiencia de Dios vivida, reivindicando el derecho de los seres humanos a la vida, a la cultura, a la participación? Si lo pones de manera radical, aleja sectores eclesiales o no eclesiales. Si lo abres y lo pones «*menos ideológico*» tú puedes convocar a muchos más sectores, la jerarquía incluida».

El papel de la jerarquía en la perspectiva cristiana

Sobre el papel de la jerarquía y los niveles de relación con el clero y sus comunidades, aparece una opinión que postula la existencia de información adecuada. Es el relato de una re-

ligiosa que entiende positivo informar lo que se hace en las comunidades y así sensibilizar a los obispos.

«Nosotros tenemos muchas veces la culpa de cómo es nuestra jerarquía, porque si nosotros no informamos, no buscamos, no le llevamos información, no sensibilizamos, ellos van a tener otros contactos y van a estar influenciados por esos contactos. Yo creo que nosotros también tenemos parte dentro de eso. Viendo, por ejemplo, la conversión de Monseñor Oscar A. Romero (El Salvador), ¿quién fue el canal para la conversión? Fue el padre Rutilio Grande. ¿Y quién sabe cuántas personas nosotros estamos dejando pasar por no acercarnos y contarles, decirles cómo está viviendo la gente? Entonces, yo creo que tenemos cierta responsabilidad en todo eso. Tendría que ser muy dura la persona para cuando uno le plantea lo que Jesús hizo y no verlo dentro de su vivencia».

En perspectiva, el problema tiene solución, porque en el contexto de la Iglesia y en el ámbito mundial han cambiado ya muchas cosas. Especialmente en lo que tiene que ver con los miedos ideológicos.

«Creo que también hay que cambiar el «chip» de la concepción de lo que se entiende por la misma Iglesia. Estamos hablando de una referencia muy concreta, de un contacto de primera instancia y es lógico y normal que, si queremos vivir en esta dimensión eclesial, no podemos vivir de espaldas a la jerarquía. Creer que la espiritualidad o que los toques vengan dados desde arriba, me parece que no es correcto... Hemos estado haciendo eco y tratando de empujar este espíritu que ha animado a todas las comunidades de base. Yo creo que hay experiencias muy fuertes para que ellos se involucren también. La conversión no es solamente de la base, tiene que ser también de la cúspide y esperar siempre ese foco de espiritualidad, como muchos lo estamos esperando».

Sigue comentando que quizás el síntoma de involución sea esa inseguridad que tiene la gente de pensar por sí misma, de querer pensar y asumir riesgos por sí misma. Reflexiona que «se está notando mucho en los proyectos teológicos que

se están dando en las universidades católicas, que adolecen mucho de ser incisivos, comprometedores, de búsqueda inquietante. Entonces, la espiritualidad entendida así es difícil de ver cómo pueda progresar».

Un religioso comprometido refuerza la reflexión diciendo que «no podemos ver las cosas como en oposición a la jerarquía solamente, porque sería muy injusto. Yo creo que el asunto hay que verlo desde la perspectiva de un modelo eclesial que nos incluya a todos, porque quizás algunos y algunas estamos en una situación de involución. Para darte un dato –por ejemplo- la formación del clero, que acentúa toda una serie de situaciones (quizás es peor que un obispo malo, porque hace más daño). Todo se reduce, hay que ver la realidad de este poder eclesial, que ha ido en involución, que golpea, crea un estilo y crea incluso un cierto tipo de espiritualidad».

En República Dominicana las vocaciones sacerdotales han crecido en los últimos años. Hay un aumento del clero. Los seminarios diocesanos están repletos de seminaristas con camisas negras y cuello blanco, con un estilo de ser sacerdotes, con una manera de trabajar en una parroquia. Son formados para administrar parroquias, y eso es bueno...Pero hay una disminución de la vida religiosa, de los hermanos, lo cual es sintomático.

Esto quiere decir que cuanto más conservadora es la Iglesia más vocaciones tiene, que cuanto más conservadora es la congregación más vocaciones le llegan. Y mientras más hábitos tienen puestos más conservadores son. «Habría que ver qué buscan los jóvenes en esas congregaciones».

Ciertamente, esto plantea un avance del conservadurismo en la Iglesia y en la sociedad. Pero también hay una explicación que viene dada por la misma situación del país. «Muchas veces se buscan unos refugios, una huida, una seguridad y muchos encuentran esto en la Iglesia, en el seno de la Iglesia, haciéndose sacerdotes, haciéndose religiosos. Por qué en los países donde no hay estos problemas económicos, de tanta hambre y tanta marginalidad, no hay las vocaciones que hay

aquí. Toda la vida, en los países pobres, eso ha sido un refugio, la vida religiosa, y ahora estamos en una situación económica muy crítica».

Hay mucho que se puede hacer hacia delante, por ejemplo, en la formación del clero diocesano y religioso. «Hay una inquietud en los laicos de consolidar esa fe –dice un religioso dominico-. Y no es por reacción ni en contra de, sino porque van redituándose en el espacio, en la comunidad eclesial. Claro, es un pensamiento muy primario, tipo primera etapa. Pero también hay cosas que no son como debían ser y cosas que podrían ser mejor de lo que son. Entonces empiezan ya a afinar con la lectura, con el estudio y van posicionándose en una Iglesia que posiblemente no se vislumbra dentro de un cambio muy fuerte, pero es un elemento radical que, posiblemente, si se le mima, si se le forma, podría ser un agente de cambio. Hay muchos celos porque se cuida mucho qué es lo que se da, qué es lo que enseña, porque se protege mucho, pero bueno ya hay un inicio de que se accede a un nivel de reflexión y eso es importante».

Bibliografía consultada

Adames, Fausto Rosario y Saturnino Rodríguez. *Santo Domingo encrucijada de la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, Colección Horizonte, 1994.

Documentos de la Conferencia del Episcopado de la República Dominicana (1955-1969). Editado en Santo Domingo, Distrito Nacional, 25 de junio 1969.

Lantigua, José Rafael. *La conjura del tiempo. Memorias del hombre dominicano*. Santo Domingo: Impreso en Amigo del Hogar, 1994.

Rosario, Esteban. *Iglesia Católica y Oligarquía*. Primera edición, Editora Búho, 1991. (Segunda edición. Santo Domingo: Editora Central CxA, 1999).

Sáez, SJ, José Luis. *El quehacer de la Iglesia dominicana (1511-2011). Historia y antología*. Santo Domingo: Dirección General de la Feria del Libro, 2011.

Sáez, SJ, José Luis. *La sumisión bien pagada. La Iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo (1930-1961)*. Tomos I y II. Santo Domingo: Colección Archivo General de la Nación, 2008.

Civilización, barbarie y religión en la conquista de México*Civilization, barbarism and religion in the conquest of Mexico**Civilisation, barbarisme et religion à la conquête du Mexique*

Pedro L. San Miguel*

Resumen

Este ensayo forma parte de una investigación más amplia que rastrea la discursiva acerca de la «civilización y la barbarie» en América Latina. Examina la relación entre civilización y barbarie en la conquista de México. Aunque en muchos sentidos, desde la óptica española, las sociedades mesoamericanas podían considerarse como civilizadas, los conquistadores las conceptuarán como bárbaras debido a sus creencias y prácticas religiosas. Ya que Hernán Cortés desempeñó un papel fundamental en la elaboración de tales percepciones, sus planteamientos se volverán arquetípicos.

Palabras clave: Civilización, barbarie, religión, Conquista, México, Hernán Cortés

* Agradezco a los colegas y amigos que me han ofrecido sugerencias sobre mi proyecto de investigación acerca de «la civilización y la barbarie» en América Latina, del cual este texto forma parte. En particular, mi gratitud a Luis A. González, bibliotecario especialista en América Latina en Indiana University, y a Luis Agrait por su lectura y recomendaciones.

** Catedrático Jubilado, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Abstract

This essay is part of a broader research that traces the discourse about «civilization and barbarism» in Latin American. It surveys the relationship between civilization and barbarism in the conquest of Mexico. Although in several ways, from the Spanish point of view, Mesoamerican societies were regarded as civilized, conquerors deemed them as barbaric because of their religious beliefs and practices. Since Hernán Cortés had a key role in the making of such perceptions, his outlooks became archetypical.

Keywords: Civilization, barbarism, religion, Conquest, Mexico, Hernán Cortés

Sommaire

Cet essai fait partie d'une enquête plus globale qui retrace le discours sur «la civilisation et la barbarie» dans l'Amérique latine. Il examine la relation entre la civilisation et la barbarie dans la conquête du Mexique. Bien qu'*à bien des égards, du point de vue espagnol, les sociétés méso-américaines puissent être considérées comme civilisées, les conquistadors les ont conceptualisées comme barbares en raison de leurs croyances et pratiques religieuses.* Hernán Cortés ayant joué un rôle clé dans l'*élaboration de ces perceptions, ses approches deviendront archétypales.*

Mots-clé: Civilisation, barbarie, religion, Conquête, Mexique, Hernán Cortés

«Reinos (de bárbaros) cultos»

Figurando adánicos indígenas, fieros caníbales y bravías amazonas mientras recorría el entorno caribeño, Cristóbal Colón elaboró el primer esbozo acerca de la «civilización y la barbarie» en América (San Miguel 2020). De igual forma, mientras exploraba Mesoamérica y entraba en contacto —ya hostil, ya diplomático— con sus habitantes, Hernán Cortés

desempeñó un lugar señero en la constitución de la discursiva sobre la Conquista y, con ello, en la formulación sobre la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo (San Miguel En proceso de publicación). Cortés es uno de los fundadores de los metarrelatos acerca de las grandes civilizaciones indígenas de América, de las iniciales interacciones de los españoles con dichas sociedades, y de las acciones bélicas y políticas que conllevaron el dominio de tales reinos. En virtud de sus proezas, a Cortés se le reputa como el conquistador por antonomasia; a ello abona la narración que elaboró acerca de sus gestas, que se volverían arquetípicas. Amén de ello, sus relatos instituirán y nutrirán las concepciones que prevalecerán desde entonces acerca de las grandes civilizaciones nativoamericanas (Pastor 1983: 111-233; Matamoros Ponce 2015: 201-308; Restall 2019).¹

Mas no fue el primero en referirse a dichas sociedades. Antes de iniciar Cortés su incursión en Mesoamérica, en sus *Décadas del Nuevo Mundo* Pedro Mártir de Anglería había ofrecido indicios acerca de su existencia y su avanzada evolución sociocultural.² Así, en un pasaje de la *Década Tercera* —compuesta entre 1514-1516—, relata que «cierto jurisperito» ubicado en el Darién «encontró un indio fugitivo de las grandes tierras occidentales de lo interior» que al ver «al Pretor [alcalde] leyendo», admirado, le inquirió —por medio de un intérprete—: «¿También vosotros tenéis libros? [...] ¿También vosotros usáis de caracteres con los cuales os entendéis estando ausentes?». El asombrado indígena pidió que le mostraran el libro, «pensando que vería en él las letras de su país», si bien «encontró que eran diferentes». Añadió el aborigen «que las ciudades de su tierra están amuralladas, que sus con-

1 Las apreciaciones de Cortés sobre las sociedades mesoamericanas aparecen en sus *Cartas de relación*, escritas entre 1520-1526. Acerca de estos textos cortesianos: Rabasa 1993: 83-124; Alcalá 2015; Martínez, *Hernán* 2019.

2 Redactadas entre 1493 y 1525, ya que nunca estuvo en tierras americanas, para la elaboración de sus *Décadas* Anglería dependió de los testimonios de quienes participaron en la Conquista, así como de documentos que circularon en la Corte española a los que tuvo acceso debido a sus funciones en el Consejo de Indias. En varios pasajes, Anglería alude a tales fuentes de información. Sobre Anglería y su obra, ver: O’Gorman 1979: 11-44; Iglesia 1980: 121-127.

ciudadanos van vestidos y se gobiernan por leyes», detalles que —al decir de Anglería— dejaron a los españoles «pensativos y descuajados». Y no era para menos, ya que tales noticias auguraban la existencia de «reinos cultos» (Anglería 2012: II, 464 y 470-471). Atrás parecían quedar los edénicos y desnudos aborígenes colombinos, con sus modestas chozas, sus simples caseríos, sus primarias actividades económicas, sus escasos y elementales bienes culturales, y su rusticidad.

A poco de haber escrito Anglería esos renglones, explorando lo que vendría a conocerse como Yucatán, toparon los españoles con sociedades que se diferenciaban palmariamente de aquellas que habían conocido previamente. En sus exploraciones, encontraron los españoles —refiere Anglería en su *Década Cuarta*, redactada en 1520— sociedades que «vivían civilmente bajo el imperio de leyes, y que tenían palacios contruidos magníficamente de piedra», amén de contar con «plazas y caminos arreglados con buen orden, donde negocian» (Anglería 2012: III, 9-10).³ Otros aspectos indicaban que se trataba de indígenas harto distintos a los adánicos antillanos o a los fieros caribes. Para empezar, los habitantes de Yucatán iban vestidos, haciéndolo las mujeres recatadamente; además, contaban con «templos» y daban «culto a los ídolos», lo que implicaba que poseían religión —criterio que contrasta con el de Colón durante sus iniciales encuentros con los aborígenes antillanos, cuando alegó que éstos carecían de ella.

Asimismo, esos aborígenes se regían por leyes y negociaban «con suma fidelidad», aunque «sin dinero», lo que entraña que entre ellos existía un orden legal y un código moral. No se trataba de aquellos inocentes antillanos descritos por el Almirante, carentes de nociones acerca de la propiedad y sin sentido del valor de los bienes materiales. Los indicios de que los españoles se encontraban ante sociedades culturalmente superiores a las que habían conocido hasta entonces tendieron a reforzarse ya que vieron unas «cruces». Intrigados, preguntaron por su origen. Les respondieron —o al menos

3 Estas noticias que recoge Anglería se refieren a las expediciones que encabezaron Francisco Hernández de Córdoba (1517) y Juan de Grijalva (1518).

eso entendieron o quisieron entender— que «había pasado por allí un hombre hermosísimo, que les había dejado aquella insignia en memoria suya; otros dijeron que había muerto en semejante obra [...] un hombre más reluciente que el sol» (Anglería 2012: III, 14). Esos indígenas, en pocas palabras, contaban con ciudades, religión, comercio y noción acerca del valor de los bienes materiales, leyes, orden y recato. Los españoles incluso podían aducir que habían recibido influjos del cristianismo, sustentando la noción de que ciertos indígenas de América eran «protocristianos».

En sus merodeos, los españoles siguieron descubriendo indicios de sociedades civilizadas. En la isla de Cozumel, encontraron algo que los sorprendió: «vetustas torres y vestigios de otras derruidas, que indicaban antigüedad; en particular una de dieciocho gradas como las de subir a los templos ilustres» (Anglería 2012: III, 22-23). Eran éstas, pues, gentes linajudas, que poseían una antigüedad de lustre. De hecho, en Yucatán e islas limítrofes los españoles encontraron poblados equiparables con los de la Península Ibérica, tanto por su organización y su estructura como por su economía y su sociedad.

Esas similitudes se manifestaban en un ámbito en el cual las concordancias adquirirían especial relevancia: la religión. Anglería consigna que entre esos indígenas existía una jerarquía religiosa y preceptos afines a los imperantes en la Iglesia católica. «Los sacerdotes —acota— viven célibes e incorruptos». Y las parejas mantenían la castidad hasta casarse. Otro aspecto análogo a las prácticas cristianas radicaba en que los indígenas, como parte de sus creencias, ayunaban durante ciertos momentos del año (Anglería 2012: III, 35-36). Más tarde durante el periodo colonial, las analogías entre las creencias y las prácticas religiosas indígenas y las cristianas suscitarían discrepancias entre los defensores de los aborígenes americanos y sus detractores. Estos últimos alegarían que esas semejanzas se debían al influjo de Satanás, quien, en su afán por equipararse a Dios, había remedado los preceptos y los ritos del cristianismo, instigando esas adulteradas prácticas entre los indígenas (Ricard 2010: 75-108; Bernand y Gruzinski 2018:

67-79). Pero en los momentos iniciales de la Conquista, dichas coincidencias suscitaron la percepción de que se trataba de comunidades complejas, con afinidades asombrosas con las sociedades y las culturas europeas. Y aunque no se articulara de tal forma, ello entrañaba reconocer la existencia de un tipo de vida civilizada.

Pese a todo, Anglería denomina «bárbaros» a tales indígenas (Anglería 2012: III, 25); al así hacerlo, seguía esa añeja tradición, que se remontaba a los antiguos griegos, según la cual los extranjeros, por el mero hecho de serlo y de hablar una lengua distinta, eran conceptuados como tales —si bien entre los griegos de la Antigüedad ese término carecía del sentido peyorativo que llegaría a adquirir con el correr del tiempo (Droit 2009). Para el cronista que narraba la exploración de Yucatán, este calificativo adquirió particulares connotaciones al arribar los españoles a otra isla en la cual se «inmolaban niños y niñas á sus dioses». Además de hacer sacrificios humanos, los habitantes de esa isla practicaban la antropofagia (Anglería 2012: III, 31-33). Este incidente reedita la acusación de canibalismo achacada a los caribes antillanos, que se atribuyó de forma indiscriminada a los grupos aborígenes que fueron encontrando los españoles a lo largo y lo ancho de la cuenca caribeña. De tal manera, como ha señalado Carlos A. Jáuregui, el canibalismo se convirtió en una de las marcas de identidad de América (Jáuregui 2008: 47-131). Fue uno de los signos concluyentes de la (alegada) barbarie de los habitantes originarios del Nuevo Mundo, incluso de aquellos cuyo desarrollo económico, social, político y cultural estaba más cercano al del Viejo Mundo. Ello fue así pese a que era patente que los españoles se enfrentaban ahora a «civilizaciones mucho más desarrolladas que la de las islas del Caribe, lo que hacía más difícil esgrimir ante ellas el argumento de la barbarie», si bien los sacrificios humanos y el canibalismo indujeron «la eventual satanización de estas poblaciones entregadas a tales rituales» (Medin 2009: 137).

Los yucatecos, sin duda, eran Otros; pero eran Otros cuyas formas de vida no resultaban ajenas a las prevalecientes entre

los españoles. Como los moros y los judíos, los yucatecos eran Otros cuyas maneras de existencia tenían tangencias con las peninsulares. No eran, pues, salvajes en el sentido más categórico; tampoco eran bárbaros equivalentes a los indígenas antillanos. Y de alguna forma, esto conllevaba reconocer que los yucatecos eran civilizados. Sus ciudades, en sí, revelaban su nivel cultural ya que, en el mundo occidental, desde la Antigüedad prevaleció la noción de que la civilización era encarnada «en la edificación de grandes ciudades, en el lento perfeccionamiento del urbanismo, en el placer y la utilidad de las grandes metrópolis». Como contraparte, se concebía que «la barbarie se manifestaba de forma privilegiada por la desurbanización, la destrucción de los grandes edificios y el saqueo de los palacios» (Droit 2009: 163). Esta concepción quedó remachada en el naciente mundo europeo durante la época de las grandes invasiones de los siglos IV-VI, cuando se generalizó el menoscabo y hasta la destrucción de los centros urbanos. Mas tal no era, palmariamente, el caso en tierras mesoamericanas. Si algo impresionó a los españoles en esos momentos fue, precisamente, la existencia de numerosas urbes que, además, poseían un orden y una sofisticación que, con frecuencia, parecían superar los de las metrópolis del Occidente cristiano. En Mesoamérica, como señaló Ángel Rama, no fue factible, como sí ocurrió en las Antillas, oponer «la *polis* civilizada a la barbarie de los no urbanizados» (Rama 2002: 14).

El rasero entre la civilización y la barbarie

Pese a su complejidad y sofisticación, las sociedades mesoamericanas estaban lastradas por lo que los españoles juzgaron su intrínseco rasgo «bárbaro»: su religión. Ni fabulosas ciudades, ni imponentes arquitecturas, ni ordenados espacios públicos, ni concurridos mercados, ni poderosos monarcas podían contrarrestar la raigal barbarie de las creencias religiosas de los mesoamericanos, las cuales, palpablemente, constituían el cimiento de su sociedad y su cultura. Tal

apreciación emergió entre los españoles desde sus iniciales contactos con los aborígenes en Yucatán. Ya ahí presencié Cortés sus múltiples «ídolos», que en sus «mezquitas y adoratorios» veneraban «de tanta manera y con tantas ceremonias». En esos santuarios —señala el cronista— se «sacrifican sus mismas personas, cortándose unos las lenguas y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo». La sangre de esas heridas «la ofrecen a aquellos ídolos»; tan aferrados estaban los aborígenes a sus creencias, «que ninguna obra comienzan sin que primero hagan [tales] sacrificios». La estupefacción de los españoles se transmutó en consternación al enterarse de que los indígenas «tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte»:

[...] y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos [...], toman muchas niñas y niños y aun hombre[s] y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones [...] los que los han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto. (Cortés 2015: 26)

Cortés alegó que anualmente, «en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto», se sacrificaban «tres o cuatro mil ánimas». Por ello conminó a los monarcas españoles a «evitar tan gran mal y daño»; así «sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica». De este objetivo derivaba Cortés la conclusión de que era parte del plan divino que se «descubriesen estas partes» de modo tal que fuesen «traídas a la fe estas gentes bárbaras». Aunque se refiere a ellos como bárbaros, resulta destacable que Cortés adujese que los mesoamericanos, «porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se han visto», podrían apartarse «muy brevemente de aquella errónea secta que tienen», viniendo «al verdadero conocimiento», es decir, a la aceptación del cristianismo (Cortés 2015: 26-27). Tal argumento difiere

del expresado por Colón respecto de la potencial aceptación del cristianismo por los aborígenes americanos. Imbuido de su «visión edénica», el Almirante alegó que los nativos de las Antillas serían evangelizados sin esfuerzo ya que eran seres adánicos, virtualmente intocados por la malicia y el pecado, pero también porque carecían de los vicios inculcados por la civilización (Colón 2000; Arrom 1991). Era, pues, su insuficiencia de civilización —carecían incluso de religión, pensó Colón originalmente— lo que haría factible su cristianización; eran los antillanos una *tabula rasa* sobre la cual los españoles podrían imprimir sin restricción su estampa. Cortés difería de tal razonamiento. Para él, era precisamente la alta civilización de los mesoamericanos —su vida «más política», derivada de que eran «gente de razón»—, no su simpleza y sus insuficiencias culturales, lo que posibilitaría su aceptación de la fe cristiana. Este razonamiento de Cortés evidencia que, para él, eran las creencias religiosas de los mesoamericanos lo que hacía de ellos unos bárbaros. En virtud de sus frecuentes comparaciones entre las realidades mesoamericanas y las de España, es dable pensar que, en los demás aspectos, los juzgaba en esencia similares o lindantes con los españoles.

Pero el caso es que la religión de los mesoamericanos los incitaba a cometer actos abominables. Esto, según una concepción muy extendida, se debía a que América era el «imperio del Demonio», por lo que sus habitantes eran inducidos por el «Enemigo» a incurrir en comportamientos que transgredían la ley del Dios cristiano (Rozat 1995). Arraigado en una concepción providencialista, desde los momentos iniciales de su relato alude Cortés a las creencias y las prácticas religiosas de los mesoamericanos. En uno de sus primeros encuentros con nativos de Yucatán, expresó a sus interlocutores, por mediación de un «faraute» (traductor), que no tenía intención de hacerles daño, sino de «les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades» (Cortés 2015: 13). Consignaba así, vinculándolos, el objetivo religioso y el político. Más adelante, en Cozumel, Cortés reprendió a los caciques de la isla, conminándolos a «que no viviesen más en la

secta y gentilidad que tenían», doctrinándolos «lo mejor que él supo en la fe católica». Incluso, «les dejó una cruz de palo [...] y una imagen de nuestra señora la Virgen María». Los nativos, por su parte —afirma Cortés—, «recibían todo de muy buena voluntad», implicando que aceptaban los principios religiosos por él difundidos (Cortés 2015: 16). Por supuesto, éstas fueron ilusiones de los conquistadores, cuando no argucias suyas para impresionar a los monarcas, implicando así que constituían caballeros andantes que, en sus correrías por el Nuevo Mundo, ejercían como paladines de la cristiandad.

Ello no impidió que Cortés expresara admiración por determinadas manifestaciones religiosas de los mesoamericanos. En Tenochtitlán, por ejemplo, destacó la existencia de «muchas mezquitas» —que fue como denominaron los españoles a los templos de los mesoamericanos, en analogía con los de los moros—, en las que —observó Cortés— «hay personas religiosas de su secta, que residen continuamente en ellas» (Cortés 2015: 79). Este hecho probablemente evocó en él los monasterios de la Península Ibérica. Ello es sugerido por lo que sigue a continuación, ya que Cortés señala que esos religiosos vestían de negro y que tenían *costumbres que denotaban un gran rigor*, como llevar largo el cabello, que nunca se cortaban ni peinaban. Vale señalar que Cortés no efectúa ningún comentario denigratorio ni condenatorio al referirse a estas prácticas. Incluso, al señalar que «todos los hijos de las personas principales [...] están en aquellas religiones y hábito desde edad de siete u ocho años hasta que los sacan para los casar» y que «no tienen acceso a mujer ni entra ninguna en las dichas casas de religión», se intuye un dejo admirativo y hasta de respeto. Asimismo, el que dichos religiosos se abstuvieran de ingerir determinados alimentos o que ayunaran en ciertos momentos del año eran indicios adicionales de que la religión de los mesoamericanos tenía semejanzas notables con el catolicismo —aunque tales analogías serían achacadas con frecuencia a la malévolos influencia de Satanás, que habría calcado las prácticas cristianas para incitar mayor confusión entre los humanos (Bernand y Gruzinski 2018). No obstante, consumada la derrota de Tenochtitlán e iniciándose la orga-

nización de los reinos domeñados, alabó Cortés a los religiosos indígenas por ser «tan recogidos, así en honestidad como en castidad». En comparación, los sacerdotes católicos se distinguían por sus «pompas», «vicios y profanidades» (Cortés 2015: 257). Así que es evidente que Cortés llegó a admirar la piedad y la compostura de los religiosos mesoamericanos.

Aun así, mantuvo una posición militante contra la religión indígena. Insistentemente alegó que, amén de servir a los monarcas españoles, sus actos tenían como norte «hacer lo que como cristianos estamos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe» (Cortés 2015: 48). Cortés se inscribía, pues, en esa tendencia que Guy Rozat ha denominado «evangelización guerrera» (Rozat 1995: 96). El celo religioso de los españoles pareció agudizarse en la ciudad de Tenochtitlán. Al visitar el Templo Mayor, su principal centro de adoración, Cortés se sintió escandalizado por los ídolos que había en ese recinto, recubierto con la sangre de los sacrificados. Ante ese escenario —alega—, «derroqué de sus sillas [los ídolos] y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían»; en su lugar, mandó colocar «imágenes de Nuestra Señora y de otros santos». Escandalizados, Moctezuma y los señores nativos habrían reclamado a Cortés por tales actos, que transgredían sus creencias y profanaban sus divinidades. Por ende, podían provocar —le advirtió el monarca azteca— que sus súbditos se sublevaran ya que «tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre». En respuesta, Cortés afirma: «les hice entender [...] cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos». Promulgó asimismo la existencia de un solo Dios, a quien debían adorar; ante tales argumentos —continúa Cortés—, Moctezuma y los principales que con él estaban «estuvieron conmigo hasta quitar los ídolos y limpiar las capillas y poner las imágenes [cristianas], y todo con alegre semblante». Igualmente, conminó Cortés a los señores aztecas a que no «matasen criaturas a los ídolos», por lo que «de ahí en adelante se apartaron de ello, y en todo el tiempo que estuve en

la dicha ciudad, nunca se vio matar ni sacrificar criatura alguna» (Cortés 2015: 80).⁴

Amén de la idolatría, los españoles denostaban los sacrificios humanos, que eran parte intrínseca de la religión de los mesoamericanos. Para los españoles, los sacrificios humanos constituían actos impíos, de índole monstruosa; por ello juzgaban que los mesoamericanos eran réprobos, bestiales. Aunque Cortés los conceptuara como «gente de razón», casi iguales a los españoles debido a que poseían deslumbrantes ciudades, majestuosas edificaciones, campos cultivados, diestros artesanos, orden, gobierno eficiente, urbanidad y hasta religiosos virtuosos, su idolatría y sus sacrificios humanos hacían de ellos unos bárbaros. Pese a todas las maravillas de su sociedad y su cultura, no estaban los mesoamericanos tan alejados de aquellos caribes que habría encontrado Colón en sus recorridos por las Antillas.

Esa distancia entre unos y otros disminuyó —y hasta se desvaneció— al constatar los españoles que los mesoamericanos, además de sacrificar a sus víctimas, las comían. Tal como había ocurrido en el Caribe, la alegada antropofagia de los mesoamericanos fue esgrimida por Cortés para justificar su esclavización —además de usarla como castigo ejemplar (Cortés 2015: 110). Con todo, en su primera carta de relación, redactada en los primeros tiempos de su incursión en tierras mesoamericanas, Cortés alude tanto a los sacrificios humanos como al canibalismo de manera circunstancial. Esos temas aparecen con más frecuencia en la tercera carta de relación, cuyo escenario principal es la guerra por la captura de Tenochtitlán. En tal contexto, refiere en varios pasajes que los tenochcas, al capturar a algún español, procedían a sacrificarlo, a veces —de tenerlo— junto con su caballo (Cortés 2015: 146).

Las más notorias alusiones al canibalismo propiamente ocurren en ese contexto bélico. Paradójicamente, en el texto de

4 Este suceso, al parecer, estuvo lejos de acontecer como lo narra Cortés. Díaz del Castillo, como se muestra más adelante, ofrece una versión hartó distinta.

Cortés, sus principales perpetradores no fueron sus enemigos, sino los aliados de los españoles, sobre todo los belicosos tlaxcaltecas, quienes en varias ocasiones son plasmados por Cortés en actos de canibalismo. En una celada, por ejemplo, afirma que murieron más de quinientos de los adversarios de los españoles. Gracias a ello, «aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer» (Cortés 2015: 194). Estando ya la ciudad al borde del colapso —según sus propias palabras—, «dimos sobre infinita gente; pero como eran de aquellos más miserables y que salían a buscar de comer, los más venían desarmados y eran mujeres y muchachos; e hicimos tanto daño en ellos [...], que presos y muertos pasaron de más de ochocientas personas». Gracias a esa escabechina, «nos volvimos a nuestro real con harta presa y manjar para nuestros amigos» (Cortés 2015: 195-196). Esto lo apunta Cortés sin reproche alguno a la comilona que, según él, habrían disfrutado sus aliados.

Resulta, pues, que, en el contexto bélico, el canibalismo no fue para Cortés cuestión de «ellos» y «nosotros», o de «buenos» y «malos», o de «amigos» y «enemigos». Fue discernido por él, principalmente, como un hábito profundamente arraigado entre los mesoamericanos ante el cual los españoles poco podían hacer debido a las alianzas políticas entabladas con los indígenas rivales de Tenochtitlán, que constituían la inmensa mayoría de las huestes que cercaron a la ciudad. Se puede argumentar que los sacrificios y la antropofagia eran conceptuados por Cortés a la luz de las tradicionales rivalidades entre los diferentes reinos de Mesoamérica. Así, al toparse en una torre con las cabezas de unos españoles y de varios tlaxcaltecas que habían sido «ofrecidas ante sus ídolos», Cortés sugiere que esto se derivaba de la «muy antigua y cruel enemistad» entre tenochcas y tlaxcaltecas (Cortés 2015: 198). A ello achacaba la ferocidad de estos últimos: contra sus adversarios, «usaban de tanta crueldad nuestros amigos que por ninguna vía a ninguno daban la vida». De tal modo actuaban, aunque los españoles los reprendiesen y castigasen por así proceder (Cortés 2015: 199). En las postrimerías de la

contienda por Tenochtitlán, cuando la resistencia de la ciudad había colapsado, el ensañamiento de los tlaxcaltecas pareció inflamarse más. A juicio de Cortés, tal «crueldad nunca en generación tan recia se vio, ni tan fuera de toda orden de naturaleza como en los naturales de estas partes». Por ende, los indígenas aliados a los españoles eran capaces de una inhumanidad inaudita. Sus desmanes y crueldades no pudieron ser impedidos —continúa Cortés— debido a que los españoles eran apenas unos novecientos, mientras que sus aliados eran «más de ciento y cincuenta mil hombres» (Cortés 2015: 202). Ésta, por supuesto, es una fórmula conveniente que permite justificar las matanzas y los destrozos inducidos o ejecutados por los españoles.

Si bien condenó las atrocidades de sus aliados indígenas, así como los sacrificios humanos y la antropofagia, Cortés estuvo lejos de suscribir enfáticamente la idea de que el canibalismo era instigación del Demonio. Esta noción sería sustentada principalmente por los religiosos y resultará nodal en la época colonial, sobre todo en los siglos XVI y XVII, articulando y justificando las estrategias de cristianización de los misioneros y los evangelizadores (Rozat 1995). Por supuesto, en el desarrollo del imaginario europeo acerca del Nuevo Mundo, las *Cartas de relación* de Cortés ocuparán un papel categórico. Ello se debió a que, como ha referido Matthew Restall, la noción del «horror satánico en las Américas» se reforzó con «el descubrimiento de un mundo religioso plenamente desarrollado en México». De ese mundo religioso se resaltaron tres elementos que lucían —a los ojos europeos— como particularmente abominables: los sacrificios humanos, el canibalismo y «la adoración de «ídolos» monstruosos y satánicos» (Restall 2019: 123).⁵ A estos factores se sumaría el hecho de que, amén de idólatras, de hacer sacrificios humanos y de ser antropófagos, se generalizó la noción de que los mesoamericanos «todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado» (Cortés 2015: 27). Con ello se constituía la concepción de lo execrable, de la inhumanidad, de la barbarie.

5 Acerca de los imaginarios occidentales sobre los aztecas: Keen 1984.

En cuanto habría contribuido a erradicar —a sangre y a fuego— la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo, así como a asediar perversiones como la sodomía, desde la óptica cristiana, Cortés será concebido como un civilizador. Sus quehaceres en tal sentido se habrían iniciado desde sus primeros momentos en Mesoamérica. De tal actitud dejó constancia Bernal Díaz del Castillo, quien fue hasta más detallista que Cortés al referir sus esfuerzos por disuadir a los aborígenes de que renegasen de sus creencias y sus idolátricas prácticas (Díaz del Castillo 1972: 87). Los sucesos narrados por Díaz del Castillo son reveladores por varias razones. Está el hecho, ante todo, de que su obra contiene una serie de detalles y matices totalmente ausentes en las *Cartas de relación* de Cortés. En comparación con la obra del primero, los textos de Cortés adolecen de un esquematismo tal que dan la impresión de que fueron confeccionados no para informar o iluminar, sino para encubrir o tergiversar. Así, aunque en varios lugares Cortés alude a su empeño por «derrocar» los ídolos indígenas, sustituyéndolos por figuras cristianas, suele ser parco en los detalles, eludiendo referir las reacciones de los aborígenes ante su intención. Es especialmente sobrio o falaz cuando su propósito tropieza con una enérgica oposición indígena, o cuando sus designios se ven frustrados.

Para ilustrarlo, basta contrastar las narraciones de Cortés y de Díaz del Castillo en torno a la visita de los españoles a ese que vino a conocerse como Templo Mayor, principal centro de adoración en la ciudad de Tenochtitlán. Como ya se vio, en su relato, Cortés alega que, habiendo expresado a Moctezuma su intención de derrocar los ídolos, éste le advirtió que dicho acto podía desatar una rebelión de la gente del común. Cortés —según su propio relato— habría convencido a Moctezuma y a los señores tenochcas de la falsedad de sus creencias, aleccionándolos en los principios del cristianismo. Habiendo quedado persuadidos por dichos razonamientos, tanto el gobernante como los nobles aztecas habrían procedido, junto con los españoles, a «quitar los ídolos y limpiar las capillas [de sangre] y poner las imágenes [cristianas], y todo con alegre semblante» (Cortés 2015: 80). Así que Cortés es uno de

los primeros exponentes del tropo de la «aceptación jubilosa del cristianismo», nodal en la justificación del colonialismo español en América (Rozat 1995: 123).

Rozat ha resaltado que la destrucción de «los objetos sacros, los «ídolos» y los lugares de culto autóctonos» poseía una potente carga simbólica ya que servía «para demostrar [...] que no pasaba nada, porque esos dioses no eran tales, sino sólo embustes demoniacos» (Rozat 1995: 137). De modo que para Cortés resultaba esencial, debido a su objetivo de engrandecerse ante el monarca español, demostrar su éxito en lograr que los aborígenes aceptaran el cristianismo, así como en derrocar sus ídolos y centros de adoración, donde se escenificaban los sacrificios y que propiciaban la antropofagia. No obstante, acerca de lo que sucedió en el «gran *cu*» —que así llamaban a los templos— de Tenochtitlán, Díaz del Castillo ofrece una versión harto distinta a la de Cortés. Para empezar, en el relato de Bernal, Moctezuma decidió acompañar a los españoles al «gran *cu*» temiendo que fuesen los fuereños a «hacer algún deshonor en sus ídolos». Ya en el templo, tuvo oportunidad Bernal de observar las «grandes piedras, adonde ponían los tristes indios para sacrificar», así como «un gran bulto [...] como dragón, y otras malas figuras, y mucha sangre derramada de aquel día». En el tope del *cu* había un adoratorio donde «estaban sus malditos ídolos». A insistencias de Cortés, fueron conducidos ante «dos bultos, como de gigante». Uno de ellos era «Uichilobos, su dios de la guerra»; el otro era «Tezcatepuca [...] dios de los infiernos». Un tercer ídolo, «medio hombre y medio lagarto», era «dios de las sementeras y frutas». Las paredes y el suelo donde ubicaban esas figuras estaban cubiertos de «costras de sangre» (Díaz del Castillo 1972: 171-177).

Los ídolos —«bultos» los llama con frecuencia Bernal—, los recintos donde estaban localizados, los sahumeros hechos en su honor, los sacrificios a ellos ofrecidos, la sangre derramada por doquier, la parafernalia empleada para efectuar sus ritos, y hasta un gran «atambor» cuyo triste sonido hacía de él un «estrumento [*sic*] de los infiernos», fueron conceptuados por

Díaz del Castillo como «cosas muy diabólicas». Cortés, ciertamente, trazó las líneas maestras de las concepciones occidentales acerca de las «grandes religiones americanas» —si bien, para él, la idolatría y los elaborados rituales mesoamericanos eran indicios de sociedades complejas y ricas (Bernand y Gruzinski 2018: 13 y 15). Con todo, en la obra de Díaz del Castillo resulta más enfática la percepción de sus dioses y ritos desde el arquetipo de lo monstruoso. De tal modo, los ídolos son descritos como dragones, de «malas figuras», espantables, con rasgos de animales atroces, o cuya hibridez entrañaba una condición quimérica y horrorosa. Tal condición se derivaba de que eran «embustes demoniacos». Así que, tanto en las *Cartas de relación* como en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* el empeño de Cortés por destruir los ídolos es proyectado como un acto civilizador; a esto coadyuvaba que los «bultos» indígenas, luego de ser «derrocados», fuesen suplantados por imágenes cristianas.

No obstante, la gesta civilizadora de Cortés —que en sus *Cartas* luce transparente y palmaria—, ya que no negada, resulta problematizada en la obra de Bernal. En el «gran *cu*» de Tenochtitlán, al proponer Cortés el derrocamiento de los ídolos alegando que no eran dioses, «sino cosas malas, que se llaman diablos», Moctezuma le «respondió medio enojado» y dos sacerdotes indígenas «mostraron malas señales». Incluso —según Bernal—, Moctezuma recriminó enérgicamente a Cortés (Díaz del Castillo 1972: 174-175). No hay, pues, en su versión, ni adhesión de los señores tenochcas a las nociones cristianas ni jubilosa colaboración con los españoles en el derrocamiento de los ídolos. Lo que Cortés presenta como un laurel de su gesta civilizadora, en el relato de Díaz del Castillo aparece como un revés de su campaña religiosa.

En la obra de Díaz del Castillo, el momento más sublime de la obra civilizadora de Cortés en el ámbito religioso ocurre cuando arriban a México los primeros frailes franciscanos —doce, como los Apóstoles— con la misión de iniciar la conversión de los nativos. A su llegada, Cortés dio órdenes de que los frailes fueran objeto de diversas reverencias. Él mis-

mo, al arribar los frailes a la ciudad de México, fue el primero en arrodillarse ante tan santos varones, besando el hábito de fray Martín de Valentín, superior de los predicadores. Los indígenas «espantáronse en gran manera» al ver que Cortés, a quien «tenían por ídolo o cosa como sus dioses», se postraba ante aquellos «frailes descalzos y flacos», de «hábitos rotos», y que viajaban a pie, no a caballo (Díaz del Castillo 1972: 449-451). De tal forma, Cortés habría actuado como un laudable caballero cristiano, como agente de la difusión de la fe verdadera en la Nueva España.

Con la llegada de esos doce franciscanos se habría iniciado la evangelización. Su gestión misionera fue posible, según Francisco López de Gómara —panegirista del conquistador—, gracias a Cortés ya que: «Nunca hubo, a lo que parece, gente más, ni aun tan idólatra como ésta; tan matahombres, tan comehombres; no les faltaba para llegar a la cumbre de la crueldad sino beber sangre humana» (López de Gómara 2003: 483). Gracias a los misioneros, se inició la erradicación de la idolatría, si bien tuvieron «dificultad grandísima en quitar del todo los ídolos, [...] habiéndolos tenido por dioses tanto tiempo». Argumentaban los renuentes «que también podían tener ellos muchos ídolos, como los cristianos [tenían] muchas imágenes». No fue la profusión de deidades la única creencia indígena que tuvieron que combatir los misioneros cristianos. Afirma López de Gómara: «Dejar las muchas mujeres fue lo que más sintieron». Ante el reclamo de que adoptaran la monogamia, los indígenas replicaban que los españoles «les mandaban lo que ellos no hacían, pues cada cristiano tenía cuantas [mujeres] quería». Acerca de la sodomía, apunta el cronista que desistieron de ella, «aunque fue con grandes amenazas de castigo». Finalmente, en lo que a «comer hombres» respecta, acota López de Gómara que algunos, «aunque pudiendo no lo dejan», si bien debido a que «anda sobre ellos la justicia con mucho rigor y cuidado, no cometen ya tales pecados» (López de Gómara 2003: 484). Irónicamente, la adopción de ciertas prácticas católicas por los indígenas estuvo cimentada en sus rituales tradicionales. Tal fue el caso de «la disciplina y penitencia de azotes», que «la tomaron pronto y

mucho» debido a su anterior «costumbre que tenían de sangrarse» (López de Gómara 2003: 486). Con todo, a partir de 1524, con la llegada de los evangelizadores, se habría iniciado un cambio fundamental en las creencias religiosas de los mesoamericanos. Pese a impedimentos y resistencias, la prédica de los misioneros fue capaz —arguye López de Gómara— de ahuyentar al Demonio (López de Gómara 2003: 487-488).

Reflexiones finales: Herencias y supervivencias de la «Conquista espiritual»

En sus disquisiciones sobre las sociedades aborígenes del Nuevo Mundo, los españoles recurrieron a lo que se ha denominado una «hermenéutica cristiana» (Millones Figueroa 2001). En ella quedaron enmarcados desde los sencillos habitantes de las Antillas —concebidos originalmente como seres edénicos— hasta las complejas y sofisticadas sociedades de Mesoamérica y el mundo andino. Sobre todo en los siglos XVI y XVII, esa hermenéutica operó como rasero cultural. Desde tan peculiar criterio «antropológico» se juzgaron las sociedades del Nuevo Mundo, de modo que, aunque en diversos aspectos igualaran o superaran a las de Europa, hasta las grandes civilizaciones americanas terminaron conceptuadas como bárbaras. Quedaba así ensombrecida o menoscabada la existencia de un impresionante mundo urbano, de reinos y sistemas políticos complejos, de sociedades estructuradas y jerarquizadas, o de regímenes de producción, intercambio y distribución que causaron asombro entre los mismos conquistadores. Quedó definido así un modelo conceptual que, al establecer un exclusivo criterio clasificatorio, contribuyó a estereotipar a las múltiples sociedades aborígenes de las Américas.

Desde esa hermenéutica, los originarios habitantes del Nuevo Mundo fueron concebidos, todos, como engendros del Demonio. Y los conquistadores, por ende, se autopercebieron como adalides cristianos de una cruzada contra ese Enemigo,

alentador de las religiones nativas. Se configuró así una conceptualización que, a lo largo de la historia, ha desempeñado un papel crucial en definir la civilización y la barbarie en el Nuevo Mundo. No son pocos, pues, quienes, en América, hoy, sin ser conscientes de ello, resultan ser sucesores ideológicos y conceptuales de Hernán Cortés, dedicados los primeros, como él, a perpetrar una «conquista espiritual» que conlleva, también, «derrocar ídolos», destruir «mezquitas» y «cus», y «erradicar idolatrías». En su alucinado y fanático empeño por «salvar las almas», pueden, incluso, llegar a torturar los cuerpos.

Bibliografía

- Alcalá, Manuel. 2015 «Nota preliminar». En: Cortés, *Cartas*, VII-XXIII.
- Anglería, Pedro Mártir de. 2012 *Décadas del Nuevo Mundo*. En: Torres Asencio, *Fuentes*.
- Arrom, José Juan. 1991 *Imaginación del Nuevo Mundo: Diez estudios sobre los inicios de la narrativa hispanoamericana*. México: Siglo XXI.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. 2018 *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Trad. de Diana Sánchez F. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Colón, Cristóbal. 2000 *Diario de a bordo*. Ed. de Luis Arranz Márquez. Madrid: Dastin, S. L. (Crónicas de América).
- Cortés, Hernán. 2015 *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá. 25ª ed. México: Editorial Porrúa.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1972 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. 9ª ed. México: Editorial Porrúa.
- Droit, Roger-Pol. 2009 *Genealogía de los bárbaros: Historia de la inhumanidad*. Trad. de Núria Petit Fontseré. Barcelona: Paidós.

- Iglesia, Ramón. 1980 [1942] *Cronistas e historiadores de la conquista de México*. México: SepSetentas/ Diana.
- Jáuregui, Carlos A. 2008 *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropología cultural y consumo en América Latina*. Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert.
- Keen, Benjamin. 1984 *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. Trad. de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco. 2003 *La conquista de México*. Ed. de José Luis de Rojas. Madrid: Dastin, S.L. (Crónicas de América).
- Martínez, José Luis. 2019 *Hernán Cortés*. 7ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matamoros Ponce, Fernando. 2015 *El pensamiento colonial: Descubrimiento, conquista y «guerra de los dioses» en México*. Puebla/ Xalapa: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Veracruzana.
- Medin, Tzvi. 2009 *Mito, pragmatismo e imperialismo: La conciencia social en la conquista del imperio azteca*. Madrid/ Frankfurt am Main/ México: Iberoamericana/ Vervuert/ Bonilla Artigas Editores.
- Millones Figueroa, Luis. 2001 *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias: La entrada de los incas en la Historia Universal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Institut Français d'Études Andines.
- O'Gorman, Edmundo. 1979 *Cuatro historiadores de Indias: Siglo XVI*. México: SepSetentas/ Diana.
- Pastor, Beatriz. 1983 *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rabasa, José. 1993 *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman/ London: University of Oklahoma Press.
- Rama, Ángel. 2002 *La ciudad letrada*. 2ª ed. Hanover, NH: Ediciones del Norte.

- Restall, Matthew. 2019 *Cuando Moctezuma conoció a Cortés: La verdad del encuentro que cambió la historia*. Trad. de José Eduardo Lapatí Zapata. Ciudad de México: Taurus.
- Ricard, Robert. 2010 [1947] *La conquista espiritual de México*. Trad. de Ángel María Garibay K. 2ª ed. 10ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozat, Guy. 1995 *América, imperio del demonio: Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- San Miguel, Pedro L. En proceso de publicación «¿Un héroe civilizador? Hernán Cortés y la discursiva sobre la civilización y la barbarie». *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos* (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México).
-
- _____, 2020 «De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema «civilización o barbarie» en América». *Clío: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia* (República Dominicana), 89, 199: 91-176.
- Torres Asencio, Joaquín. 2012 *Fuentes históricas sobre Colón y América* [1892]. 4 tomos. Valladolid: Editorial Maxtor.

Notas para una historia decolonial de la Iglesia católica dominicana**Notes for a decolonial history of the Dominican Catholic Church**Notes pour une histoire décoloniale de l'Église catholique dominicaine*

Pablo Mella, SJ**

*A la memoria de Alanna Lockward***Resumen**

En un trabajo anterior, el autor había planteado que la historiografía de la Iglesia católica dominicana se ha desarrollado bajo cuatro tipos ideales fundamentales: tradicional-tridentino, eclesial-moderno, crítico-moderno y posmoderno¹. Para complementar aquella indagación historiográfica, este trabajo bosqueja un modelo alternativo de historia de la iglesia en diálogo con el giro decolonial del pensamiento latinoamericano. Partiendo del concepto heurístico de *interseccionalidad*, esboza las líneas epistemológicas fundamentales del modelo que

* Texto revisado de la ponencia presentada en la Conferencia Bianual de la Dominican Studies Association, celebrada los días 15-17 de noviembre de 2018, en los salones del Hostos Community College, Bronx, NY, Estados Unidos. El panel fue coorganizado por el autor con Alanna Lockward, quien falleció inesperadamente a las pocas semanas, el 7 de enero de 2019, después de un viaje de trabajo a Haití.

1 Pablo Mella, «Poder e influencia de la Iglesia en la historia dominicana. Notas para una escritura “presentista estratégica”», *Ecos. Órgano del Instituto de Historia de la UASD* 22, n.º 13 (2016), 35-58.

busca: el cuestionamiento de las prácticas hegemónicas de la Iglesia católica como vehículo del hispanismo racializado por parte de la Ciudad Letrada dominicana, la interculturalidad crítica, el reconocimiento ecuménico de la pluralidad de iglesias cristianas y la crítica al *hiperseccularismo* implícito en las referencias al cristianismo latinoamericano en el campo de los estudios decoloniales.

Palabras clave: Iglesia católica dominicana, Historia de la Iglesia, Giro decolonial, CEHILA, Enrique Dussel

Abstract

In a previous work, the author had stated that the historiography of the Dominican Catholic Church has developed under four fundamental ideal types: traditional-tridentine, ecclesial-modern, critical-modern and postmodern. To complement that historiographical inquiry, this work sketches an alternative model of church history in dialogue with the decolonial turn of Latin American thought. Starting from the heuristic concept of intersectionality, outlining the fundamental epistemological lines of the model he seeks: the questioning of the hegemonic practices of the Catholic Church as a vehicle for racialized Hispanicism by the Dominican Lettered City, critical interculturality, ecumenical recognition of plurality of Christian churches and the criticism of the hypersecularism implicit in the references to Latin American Christianity in the field of decolonial studies.

Keywords: Dominican Catholic Church, Church history, Decolonial turn, CEHILA, Enrique Dussel

Résumé

Dans un ouvrage précédent, l'auteur avait déclaré que l'historiographie de l'Église catholique dominicaine s'est développée sous quatre types d'idéaux fondamentaux: traditionnel-tridentin, ecclésial-moderne, critique-

moderne et postmoderne. Pour compléter cette enquête historiographique, cet ouvrage esquisse un modèle alternatif de l'histoire de l'Église en dialogue avec le tournant décolonial de la pensée latino-américaine. Partant du concept heuristique de l'intersectionnalité, il ébauche les lignes épistémologiques fondamentales du modèle qu'il recherche: la remise en cause des pratiques hégémoniques de l'Église catholique comme véhicule de l'hispanisme racialisé par la Cité Lettrée dominicaine, l'interculturalité critique, la reconnaissance œcuménique de la pluralité des églises chrétiennes et la critique de l'hypersécularisme implicite dans les références au christianisme latino-américain dans le domaine des études décoloniales.

Mots-clés: Église catholique dominicaine, histoire de l'Église, virage décolonial, CEHILA, Enrique Dussel

Reflexiones introductorias

La historia de la Iglesia tiene una doble cara. Se la puede entender como disciplina teológica o como disciplina científica moderna de propósito netamente ilustrado. Esta tensión es conocida por los grandes historiadores contemporáneos de la Iglesia católica, que en su trabajo se ven halados por estos dos caballos que galopan en dirección contraria².

La historia de la Iglesia como disciplina teológica tiene como objetivo acompañar y favorecer el crecimiento y la unidad de la Iglesia de Cristo a través del tiempo. En este sentido, la metodología de investigación queda comprometida con un esquema de selección de temas de estudio y con unas presuposiciones espirituales que se distancian del ideal científico social moderno. Según este ideal científico, el estudio historiográfico no debe encorsetar los hechos del pasado en rígidas categorías teológicas que lleven a idealizar el pasado eclesial.

2 Ver Leo Cheffczyk, «La Eclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 25-42.

La historia de la Iglesia como disciplina científica no teológica tenderá, por el contrario, a desnudar la Iglesia de Cristo y mostrar sus aspectos meramente mundanales. Pero, ¿se hace justicia al objeto de estudio (que son las personas creyentes y sus prácticas) cuando los participantes en las diversas iglesias no se sienten adecuadamente interpretados en una narrativa totalmente desmitificadora de sus prácticas de fe?

A este problema de la desmitologización, típica del saber ilustrado científico, se debe de sumar el maremágnum que crea la diversidad de grupos que entienden representar la verdadera Iglesia de Cristo. En este sentido, resta por hacer en suelo dominicano un trabajo de historia de la Iglesia auténticamente ecuménico que integre cómo las distintas corrientes cristianas reflejan aspectos de sus orígenes proféticos que bien podrían complementarse.

Por el lado de la historia de la Iglesia científica, queda abierta la tarea de construir un discurso auténticamente laico que vea con ojos de respeto lo que sus mismos presupuestos epistémicos no pueden admitir. Sus afanes desmitologizadores pueden comprometer una justa comprensión de lo que acontece en las iglesias.

Conscientes de estas tensiones, proponemos en esta comunicación una apropiación crítica del giro decolonial latinoamericano para la escritura de las iglesias cristianas en República Dominicana. Como la mirada deberá ser metódicamente delimitada, aquí se propondrá cómo la historia de la Iglesia católica dominicana puede reescribirse tomando en cuenta, sin absolutizarlo, el giro decolonial del pensamiento latinoamericano.

La propuesta se desarrolla en tres pasos. Primero, se precisa en qué sentido conviene que los estudios decoloniales recuperen la noción de interseccionalidad propuesta sistemáticamente por la feminista afroamericana Kimberle Crenshaw. Segundo, teniendo como trasfondo estas consideraciones, se explican algunos de los aspectos fundamentales de la metodología de la historia de la Iglesia propuesta por Enrique Dussel para estudiar el caso latinoamericano desde la teología de la li-

beración, mostrando el déficit potencial de interseccionalidad de la propuesta. En tercer lugar, se esbozan las características fundamentales de una historia de la Iglesia dominicana que venga a complementar críticamente las cuatro formas fundamentales en que se ha estudiado históricamente la Iglesia católica en República Dominicana, siguiendo la tipología propuesta por el autor de estas líneas hace un par de años³.

El giro decolonial y la interseccionalidad

Bajo la inspiración de la historiografía poscolonial y subalterna, el giro decolonial del pensamiento latinoamericano ha colocado en el centro de su investigación la noción de *colonialidad* como principio heurístico⁴.

Como es bien sabido, este término, acuñado por el pensador peruano Aníbal Quijano, se refiere a un haz de estrategias de sumisión de las poblaciones colonizadas, a partir del llamado descubrimiento de América, con vistas a la acumulación del capital a través de la explotación minera, la economía de plantación y el mercantilismo. Estos dinanismos de sumisión pervivieron en las sociedades latinoamericanas después de las independencias. El primero de todos, y el más notable, es la *racialización*. Pero a este se unieron también el androcentrismo, los «epistemicidios» y la descalificación de las espiritualidades autóctonas y africanas, consideradas como mera superstición, herejía o brujería⁵.

Una década después de haber comenzado a experimentar este giro, van apareciendo en el pensamiento latinoamericano críticas ponderadas sobre las exageraciones epistemológicas de la literatura decolonial. Hay una tendencia en esta literatura,

3 El referido en la nota 1.

4 Para una primera visión de conjunto del giro decolonial, ver: Grupo de Estudios sobre Colonialidad, «Estudios decoloniales: un panorama general», *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, n.º 6 (2012): 8-21.

5 Sobre estos términos, productos de la academia que se autocomprende como descolonizadora, puede verse Ramón Grosfoguel, «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI», *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 31-58.

por ejemplo, a simplificar enormemente lo que se considera Occidente, así como las prácticas del conocimiento científico occidental. Sin embargo, algo que debe quedar en los esfuerzos por escribir una historia de la Iglesia católica en clave decolonial es la *interseccionalidad*, subrayada tanto por Quijano como por el feminismo decolonial (entre cuyas representantes cabe destacar a la argentina María Lugones y a la dominicana Yuderkys Espinosa). En pocas palabras, Quijano entiende que existe un patrón mundial de poder estructurado por relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos». Ahora bien, conviene explicitar cómo puede operar concretamente la interseccionalidad en una historia de la Iglesia que, si bien debe atender a la problemática del poder, no se puede restringir a ella por el mismo objeto de su estudio. Este objeto de estudio que incluye una dimensión trascendente no explicitada en la definición del pensamiento decolonial.

Aunque parece haber sido utilizado, en primer lugar, por la filósofa feminista blanca norteamericana Elizabeth Spelman, existe un amplio consenso para atribuir a la feminista afro-norteamericana Kimberle Crenshaw el uso sistemático del término interseccionalidad; pero como en toda creación intelectual, el paso del tiempo va transformando la intuición fundamental de este concepto heurístico. La preocupación de Crenshaw apuntaba en sus orígenes a equilibrar políticamente las denominadas luchas identitarias, aquellas que sustituyeron las luchas de clases en los tiempos posmodernos⁶. De las ideas de Crenshaw, cabe señalar una muy importante para el tema que nos ocupa. En el esfuerzo por que las luchas identitarias no pierdan su dimensión política, Crenshaw observa que la interseccionalidad debe servir sobre todo para enfrentar dinanismos de opresión *dentro* de grupos de pertenencia y no *entre* los grupos de pertenencia. La oposición de una identidad singular contra las demás identidades singulares no producirá otra cosa que una enorme fragmentación. (En

6 Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 43, n.º 6 (1991): 1241-1299.

términos decoloniales, habría que decir que se pierde la interculturalidad crítica). Como resultado secundario, se espera que la interseccionalidad constituya un puente de colaboración entre las diversas resistencias que los diversos sectores subalternizados padecen en sus respectivos grupos.

La *interseccionalidad como método* puede erigirse en un camino de empoderamiento, como ha señalado pertinentemente Catharine Mackinnon⁷. Una potencialidad que ofrece el concepto es el abandono de lecturas excesivamente lineales de las interacciones humanas en general y de los conflictos en particular. Se trata de ver múltiples dinámicas de desigualdad que interactúan de múltiples maneras, de tal modo que podamos forjarnos una idea más certera sobre la complejidad de la realidad y acompañarla en su capacidad de gestar nuevos escenarios. El método es el modo ordenado de trabajar, paso a paso. Por eso, entendida como método, la interseccionalidad siempre parte de un punto concreto; no arranca al mismo tiempo de diversos puntos de vista, como si tuviese el don de ubicuidad. A través del punto de partida, la interseccionalidad como método remonta hacia las diversas maneras en que se producen las marginaciones sociales. Crenshaw, como es bien sabido, partió de las experiencias de opresión de las mujeres negras y desde allí ha podido dialogar complejamente con las diversas dinámicas sociales. ¿Cuál podría ser el punto de partida de una historia de la Iglesia que adopte la interseccionalidad como método?

Puede haber muchas respuestas a esta pregunta. Comparto dos ejemplos, que no pretenden ser únicos. Un buen punto de partida podría ser el estudio de la religiosidad popular dominicana⁸, de fuerte simbología afro, y el modo en que ha transformado los símbolos católicos, reforzando los lazos locales e integrando componentes que superan los estrechos marcos nacionalistas, es decir, la ilusión de una nación dominicana perfectamente unificada también en sus creencias, como la

7 Catharine A. MacKinnon, «Intersectionality as Method: A Note», *Signs* 38, n.º 4 (2013) Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory: 1019-1030.

8 Orlando Espín, «Religiosidad popular: un aporte para su definición y hermenéutica», *Estudios Sociales* 17, n.º 58 (1984): 41-56, acceso el 2 de marzo de 2021, <http://estudiossociales.bono.edu.do/index.php/es/article/view/670>

pintaron las plumas de la dictadura, en especial Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer. Otro punto de partida, ya adoptado por algunos historiadores dominicanos, sería la historia de la esclavitud y la formación de cofradías como espacios públicos alternativos⁹. Se verán que muchas prácticas de fe de los descendientes de esclavos comulgan en espiritualidades de resiliencia que hoy son sencillamente minimizadas por una mirada hispanófila.

El proyecto de la historia latinoamericana de la Iglesia

El principal proyecto de historia de la Iglesia en América Latina se organizó en torno a la Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA). Se define a sí misma en su página web (www.cehila.org) como «una red interdisciplinaria e internacional, formada por investigadores que rescatan críticamente la dimensión histórica del cristianismo latinoamericano y caribeño, en toda su diversidad.» Tiene como horizonte partir de la reflexión histórica de la experiencia cristiana latinoamericana y caribeña para crear un espacio de diálogo académico y ecuménico, comprometido en el fortalecimiento de la solidaridad y la defensa de la dignidad humana proporcionando elementos críticos que coadyuven a la transformación de la realidad a las y los diversos sujetos históricos.

Estos propósitos nacen de la evolución de los presupuestos fundadores esbozados por Enrique Dussel, que debieron contar con una crítica interna que nunca llegó. La historiadora de la Iglesia argentina Celina Lértora lo explica de manera convincente¹⁰. En realidad, la CEHILA fue una creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Pero en el desarrollo de sus investigaciones comenzó a cultivar presu-

9 José Luis Sáez, «La iglesia frente al esclavo en Santo Domingo (1501-1683)», *Estudios Sociales* 23, n.º 79/80 (1990): 3-16.

10 Celina Lértora Mendoza, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina», *Anuario de la historia de la Iglesia* 8 (1999), 397-407.

puestos epistemológicos de la teología de la liberación que pusieron en alerta a los obispos encargados del proyecto de escribir una nueva historia de la Iglesia latinoamericana. El proyecto de CEHILA comenzó con la labor de intelectuales jóvenes y formados en novedosas corrientes metodológicas de la escritura de la historia. Estos jóvenes intelectuales traían consigo un aparato crítico metodológico explícito que partía de una crítica sistemática a otros abordajes de la historia de la Iglesia. A diferencia de otros trabajos históricos, defendían una epistemología claramente explicitada y razonablemente fundamentada. Quienes desde el CELAM se oponían a su proyecto, no ofrecían contraargumentos de la misma altura epistemológica. En palabras de Lértora,

Por parte de sus opositores, no hubo una respuesta equivalente. Formados en la línea de la «historia científica», que asumían acriticamente, a la hora de las discusiones les faltaba instrumental epistemológico y metodológico. Leyendo los documentos críticos producidos en estas instancias, se echa de menos precisamente lo que era más necesario: un cuestionamiento interno a las posturas de Dussel. Por otra parte, tampoco se elaboró un programa alternativo, es decir, un modelo historiográfico que pudiera competir con el del CEHILA¹¹.

El cuestionamiento interno de la propuesta de Dussel tiene que ver con una tendencia a homogenizar los sujetos oprimidos en categorías prestadas y reinterpretadas del filósofo francés Emmanuel Levinas. El pobre era definido abstractamente como la «exterioridad del sistema» y se le daba un estatuto hermenéutico y soteriológico. La historia de la Iglesia verdadera era la historia de los pobres resistiendo a la totalidad del sistema. En el fondo, se trataba de una relectura de la historiografía marxista pasada por la teoría de la dependencia y expresada con el léxico levinasiano, con pretensiones de teología dogmática.

Los estudios culturales, comenzados en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, con la fundación del Centre for Contemporary Cultural Studies, dieron un giro a la manera de comprender las clases subalternas. Entre otras cosas, abrieron el

11 Lértora, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia?», 404.

paso para comprender que los pobres no son exteriores a la totalidad del sistema, como ha subrayado Santiago Castro Gómez¹², y que sus luchas son plurales y a veces contradictorias, o para decirlo con el lenguaje del mismo Castro Gómez, que sus modos de accionar colectivamente son «heterárquicos», gozando de cierta autonomía en sus esferas de acción¹³.

La interseccionalidad debe de permitir ver al mismo tiempo las dinámicas de opresión que afectan a todos los grupos, y la diversidad y riqueza de significados que implican las pertenencias grupales. De no mantenerse esa tensión, se caería en dos polos que negarían la espiritualidad cristiana: por un lado, un universalismo abstracto, negador de la encarnación de la acción como medio salvífico; por otro lado, un particularismo grupal, negador del espíritu universal del mensaje de Jesús de Nazaret y de los desarrollos de la teología paulina.

Notas para un proyecto de la historia de la Iglesia dominicana en clave decolonizadora

Como ya fue anunciado en el resumen introductorio, en un trabajo anterior he intentado clasificar en cuatro formas básicas la manera en que se ha escrito la historia de la Iglesia dominicana. Las denominé: tradicional-tridentino, eclesial-moderno, crítico-moderno y posmoderno. Las dos primeras se destacan por su carácter apologético; las dos segundas, por su acento crítico, e incluso deconstructivo, como sería la última. Entiendo que todas estas perspectivas aportan elementos recuperables; pero cometen un error común: tienden a reducir las Iglesias cristianas a la Iglesia católica; y esta la reducen a la jerarquía, invisibilizando las prácticas populares. Para complementar este trabajo historiográfico, conviene pensar un modelo alternativo de historia de la iglesia inspirado en el giro decolonial.

12 Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011), 38-39.

13 Ver Pablo Mella, «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica* 48, n.º 3 (2016): 439-461.

El proyecto de reescribir la historia de la Iglesia católica dominicana en clave decolonial puede colaborar en el proceso de democratización de la vida política dominicana. Paradójicamente, esto lo hará si continúa manteniendo la tensión que ha habitado a la historia de la Iglesia en todo el siglo XX y en lo que va del siglo XXI. A saber, la historia de la Iglesia tiene un peculiar estatuto epistemológico que la sitúa entre la teología y las ciencias sociales. Dussel subraya esto en el tomo 1 de la *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Y esto significa que su principal objetivo es hacer más reflexivos a los creyentes de las Iglesias, algo fundamental en la política contemporánea, como lo demostró la elección del Jaír (El Mesías) Bolsonaro como presidente de Brasil.

El porcentaje de católicos en República Dominicana ha disminuido estrepitosamente en términos porcentuales; de un 90% en los años 80, ha bajado a alrededor de un 50% en el presente. Ahora bien, si a esto sumamos el 22% de cristianismos protestantes, se concluye que $\frac{3}{4}$ partes de la población dominicana es cristiana. La producción de una historia de la Iglesia católica crítica puede colaborar a plantear preguntas a estos grupos.

Entre otras preguntas, deberá cuestionar el discurso predominante que asocia catolicismo e hispanismo, y que se utiliza desde fines del siglo XIX por la ciudad letrada dominicana como elemento esencial del antihaitianismo. Podríamos llamar a esto el catolicismo como parte del bloque hegemónico, que racializa la identidad dominicana de manera paradójica. Uno de los ejemplos más claros de este discurso lo encontramos irónicamente resumido en esta cita de *Cartas a Evelina* de Francisco Moscoso Puello:

Como usted no ignorará, los habitantes de la República Dominicana somos en su mayoría mulatos, mulatos tropicales, que es un tipo singular de la especie humana. Es un producto especial de estas latitudes, que se ha originado por la concurrencia de un sin número de factores que analizaremos en otra parte. Como los frutos del trópico, el aguacate, el zapote, el plátano y la piña, se produce en gran abundancia y para conocerlo bien hay que venir a verlo aquí.

Pero debo advertirle, señora, que los dominicanos somos constitucionalmente blancos, porque ha sido a título de tales que hemos establecido esta República, que usted no debe confundir con la de Haití, donde los hombres comen gente, hablan francés *patois* y abundan los *papaluases*. ¡Es bueno que los extranjeros, en particular los yanquis tengan en cuenta estos pormenores!¹⁴

No basta el cuestionamiento. Una segunda tarea debe de ser propositiva. Con el giro decolonial se debe proponer una interculturalidad crítica. El giro decolonial ha puesto de manifiesto que existe una interculturalidad no crítica, que sirve a los dinamismos del neoliberalismo. Se trataría de integrar en los grandes proyectos económicos un multiculturalismo folclórico, apto para el consumo transnacional. De convertirse el acto de fe en mera curiosidad turística se acabará por destruir la misma fe en lo que tiene de valioso, como parte del camino de la humanidad.

Un camino importante para velar por la interculturalidad es exponer y promover el reconocimiento ecuménico de la pluralidad de iglesias cristianas. El ecumenismo cristiano es una tarea pendiente en República Dominicana. Hasta este momento, solo se han visto manifestaciones importantes de ecumenismo en torno a la lucha contra la despenalización del aborto. Sería muy conveniente que se promovieran otros espacios de encuentro de construcción social. Lo intentamos (y creo que logramos mucho) cuando desde el Centro Bonó participamos activamente en la lucha para la asignación del 4% del PBI para la educación preuniversitaria en el presupuesto nacional. La interseccionalidad, como hemos explicado más arriba, invita a descubrir los dinamismos de opresión que afectan a todos los grupos por igual, más que poner sobre el tapete las diferencias que los dividen.

Una última tarea que puede ofrecer la historia de la Iglesia que asume el giro decolonial es la crítica al *hipersecularismo* implícito en las referencias al cristianismo latinoamericano en el campo de los estudios decoloniales, como muestra Alanna

14 Francisco Moscoso Puella, *Cartas a Evelina* (Santo Domingo: Cole, 2000), 14.

Lockward en su tesis doctoral¹⁵. Es contradictorio que un pensamiento que se dice inspirar bastante en la teología de la liberación haya reforzado las tendencias desacralizadoras de una parte de la intelectualidad del Norte global.

Una academia que se dice democrática no puede ser fatora de «epistemicidios» que ella misma critica. El terreno para una convivencia constructiva con los aportes epistémicos de la espiritualidad y la teología católica puede desbrozarse con una historia de la Iglesia coherentemente descolonizadora¹⁶.

Referencias bibliográficas

Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Cheffczyk, Leo. «La Eclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), 25-42.

Crenshaw, Kimberle. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43, n.º 6 (1991): 1241-1299.

Espín, Orlando. «Religiosidad popular: un aporte para su definición y hermenéutica». *Estudios Sociales* 17, n.º 58 (1984): 41-56, acceso el 2 de marzo de 2021, <http://estudiossociales.bono.edu.do/index.php/es/article/view/670>

Espinosa, Yuderlys. «De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad». *Solar* 12, n.º 1 (2016): 141-171. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0109

Grosfoguel, Ramón. «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI», *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 31-58.

15 Alanna Lockward, «The Black Church in the War Zone: A Decolonial Reading of Richard Allen's «Other» Black Atlantic», (tesis doctoral, Humboldt Universität de Berlín, 2018), 7.

16 Ver la pista abierta por Andrea Meza Torres, «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de «conocimientos desde lo Divino»», *Interdisciplina* 6, n.º 16 (2018): 61-82.

- Grupo de Estudios sobre Colonialidad. «Estudios decoloniales: un panorama general». *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, n.º 6 (2012): 8-21.
- Lértora Mendoza, Celina. «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia. Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina». *Anuario de la historia de la Iglesia* 8 (1999): 397-407.
- Lockward, Alanna. «The Black Church in the War Zone: A Decolonial Reading of Richard Allen's «Other» Black Atlantic». Tesis doctoral. Humboldt Universität de Berlín, 2018.
- Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008): 73-101.
- MacKinnon, Catharine A. «Intersectionality as Method: A Note», *Signs* 38, n.º 4 (2013) Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory: 1019-1030.
- Mella, Pablo. «Poder e influencia de la Iglesia en la historia dominicana. Notas para una escritura “presentista estratégica”». *Ecos. Órgano del Instituto de Historia de la UASD* 22, n.º 13 (2016): 35-58;
- Mella, Pablo. «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica* 48 n.º 3 (2016): 439-461.
- Meza Torres, Andrea. «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”». *Interdisciplina* 6, n.º 16 (2018): 61-82.
- Moscoco Puello, Francisco. *Cartas a Evelina*. Santo Domingo: Cole, 2000.
- Sáez, José Luis. «La iglesia frente al esclavo en Santo Domingo (1501-1683)». *Estudios Sociales* 23, n.º 79/80 (1990): 3-16.
- Smooth, Wendy. «Intersectionality from Theoretical Framework to Policy Intervention». En
- Situating Intersectionality Politics, Policy, and Power*, editado por Angelia Wilson, 11-40. New York: Palgrave / Macmillan, 2013.

ENSAYOS CORTOS Y ESCRITURA CREATIVA**Cinco miradas reflexivas sobre *Cocote* (2017), la película de Nelson Carlo de los Santos Arias****Contexto de los cinco textos por Mónica Volonteri**

La carrera de **Cine de Chavón, la Escuela de Diseño**, ofrece dentro de su pénsum dos talleres de Semiótica durante su primer año, impartidos por quien suscribe esta introducción. Como resultado del primer taller los estudiantes escriben un texto reflexivo sobre la película *Cocote* del creador dominicano Nelson Carlo de los Santos. Este trabajo fue seleccionado para representar nuestro país en certámenes como los Oscar & Goya 2019. Ganadora, además, en diferentes categorías en festivales internacionales como el Festival Internacional de Cine de Mar del Plata, Argentina; el Festival Internacional Pachamama Cine Frontera, Brasil; el Festival Internacional de Cine de Lisboa Sitra, Portugal y el Festival 70 de Locarno, Suiza, entre otros.

He aquí su ficha técnica:

DIRECTOR y GUIONISTA:	Nelson Carlo de los Santos Arias
FOTOGRAFÍA:	Roman Kasseroller
MÚSICA y MONTAJE:	Nelson Carlo De Los Santos Arias

SONIDO:	Nelson Carlo De Los Santos Arias, Nahuel Palenque
DIRECTORA ARTÍSTICA:	Natalia Aponte
PRODUCTOR EJECUTIVO:	Fernando Santos Díaz, Lukas Rinner, Christoph Friedel
DURACIÓN:	80 minutos
REPARTO:	Vicente Santos , Yudith Rodríguez, Yuberbi De La Rosa, Pedro Sierra, Isabel Spencer, Jose Miguel Cruz

PREMIOS:

Estreno en el festival de Locarno

PRODUCTOR /
COPRODUCTORES: GUASABARA CINE, NABIS
FILMGROUP (Argentina)

GÉNERO: Ficción.Etnográfico. Experimental.

SINOPSIS: Alberto, evangélico que trabaja como jardinero en una casa adinerada de Santo Domingo, interrumpe su trabajo para ir al velatorio de su padre. Allí se entera que su padre en realidad ha sido asesinado y su familia espera que él se haga cargo de su matador. Entre rituales y crisis existenciales se inscribe un nuevo artículo en la ley de Talión «diente por diente...», ahora Cocote por Cocote.

Los cinco textos aquí presentes son trabajos reflexivos realizados dentro de los temas del primer taller. Estos temas abordan el lenguaje audiovisual del cine como conjunto de signos que se articulan para construir una narrativa. En este primer taller se introducen los conceptos de teoría básica de la comunicación a partir del esquema y las funciones de Roman Jakobson, la propuesta de Barthes a partir de su *Análisis estructural de los relatos*, los de Eugenio Barba y su antropología teatral y otros de semiótica de la imagen, así como de hermenéutica. Se hace un ejercicio de decodificación, comprensión e interpretación.

Uno de los objetivos fundamentales de estos talleres es romper con la mirada ingenua y conjugar los aspectos técnicos de

la carrera con la producción de pensamiento propio. Pensamiento que le aportará a los futuros creadores rigor, profundidad, autoconocimiento; en suma, les permitirá saber dónde están parados, de dónde vienen y quiénes son. Un ejercicio de sinceridad fundamental para cualquier creador.

En estos talleres no hay resultados homogéneos, se respetan todas las voces porque se incluyen a todos los sujetos. Sin embargo, en el arduo camino que implica pensar y pensarse, y no simplemente opinar, guiarse con los presupuestos teóricos ya enumerados es un requisito fundamental.

Ateniéndome a lo antes mencionado he seleccionado cinco trabajos que despliegan miradas diferentes de un mismo fenómeno: *Cocote*.

Camila Cruz Jacobo en su trabajo «Cocote y el privilegio» realiza un análisis semiótico conjugando los colores de las intervenciones dialógicas del protagonista, las simbologías bíblicas y sus manifestaciones en la religiosidad popular para entender la inacción inicial del protagonista dentro del sistema de privilegios del entorno social de la ficción que no es otra cosa que una mimesis de nuestra realidad social. Sistema que roba el privilegio inicial de ser sujeto.

Marlyng Capellán reconstruye el filme a partir de un recorrido existencial donde sitúa al protagonista Alberto en concordancia con circunstancias audiovisuales. Evidentemente, en el cine, las circunstancias de los personajes están ahí, en lo que vemos y oímos. A partir de conceptos técnicos del lenguaje audiovisual vamos comprendiendo a «Alberto y sus circunstancias audiovisuales».

Inés Asmal se atreve, en su texto «Alberto el Orisha Oshosi», a realizar un trabajo hermenéutico donde resignifica el personaje principal de la película a partir de una divinidad del panteón yoruba. Inés, a partir de una investigación sobre esta deidad, reinterpreta escenas específicas donde nos muestra su hallazgo.

James Widdicombe a partir del concepto falocentrismo de Jacques Derrida, que le da a la mirada masculina un privilegio de interpretación, nos demuestra cómo la masculinidad de Alberto queda subordinada. A partir de la narrativa planteada en el lenguaje audiovisual, el personaje principal intenta ser inscripto en el discurso vernáculo machista para satisfacer los deseos femeninos, que finalmente abonan ese mismo discurso.

Finalmente, **Samuel Caraballo**, con una propuesta de análisis mucho más sintética, se fundamenta en la teoría de la Antropología teatral de Eugenio Barba para describir la construcción del personaje de Alberto y su desarrollo en este marco de narrativo signado por los opuestos.

Estos trabajos dan cuenta de cinco perspectivas diferentes (la sociológica, la existencial, la religiosa, la hermenéutica y la antropológica) para interpretar un hecho artístico. Hecho evidentemente polisémico ya que no solo tiene vocación de comunicación, sino de penetrar en el universo simbólico de la creación, que tiene el inmenso don de transformar a todo receptor en sujeto. Sin embargo, para que ocurra esta maravilla es menester dotar a los receptores de instrumentos y mucho diálogo para que estén equipados en su largo camino hacia la «subjektivización». Esta intenta ser mi tarea en los talleres de Semiótica.

Cocote y el privilegio **Camila Cruz Jacobo**

Privilegio. ¿Qué es el privilegio?

La película *Cocote* de Nelson Carlo nos lo muestra a través de una piscina en un jardín, de una familia con derecho a matar y salir impune, y una estación de policía que sólo defiende a quien pueda pagar por la defensa. Pero también nos muestra el privilegio a través de su ausencia. Lo vemos a través de un muerto sin justicia, un hombre que vive para complacer a los de-

más e, incluso, un policía que no puede protegerse a sí mismo. En este análisis nos enfocaremos en aquel hombre que vive para complacer a los demás y su incomodidad ante la realidad por la ausencia de privilegios que le quita libertad. Este personaje tiene un nombre y se llama Alberto.

De mirada sumisa, espalda encorvada y brazos siempre pegados al cuerpo. Alberto, de tono de voz bajo, pocas palabras y *Anima-Animus* frío como personaje. Alberto es el jardinero al que su familia ha engatusado para que vuelva al campo bajo el pretexto de enterrar a su padre, cuando lo que en realidad pretenden es que haga «justicia» por sus propias manos, lo que implicaría ser injusto consigo mismo.

Dudo mucho que la elección del oficio de Alberto deba ser tomado a la ligera. Es jardinero, un empleado que se mantiene camuflado entre la vegetación, donde no molesta, no llama la atención, no opina. Sólo trabaja arduamente bajo el tetero del sol para lograr que el paisaje que contemplará otra persona se vea ameno y perfecto, paisaje del cual él no podrá disfrutar una vez termine el trabajo. Viste de uniforme, que, si bien ya es un símbolo por sí mismo de adoctrinamiento y de obediencia, cobra un sentido aún mayor al fijarnos en que utiliza tonalidades oscuras. Este uniforme busca camuflar a Alberto con su oficio, dejando de lado quien es como persona y limitándose a colocarle una etiqueta, como ejecutor de acciones sin voz ni voto, una analogía del resto de la película, a mi parecer. Sin embargo, tiene una gorra roja en la cabeza. El rojo, símbolo de la pasión, la sangre y la furia, no sólo logra que el espectador le distinga y deposite su atención en él, si no que le advierte de que algo apasionado está por suceder.

Y quizás nada de lo que digo sea cierto, pero, del modo que sea, ¿cómo saberlo? Tal y como establece Juan Magariños de Morentin en su análisis «La(s) semiótica(s) de la imagen visual», existen distintas semióticas, por lo que cada persona tendrá su forma particular de observar, decodificar e interpretar los signos que nos ofrece el emisor en el canal. En este caso, analizaremos mi semiótica.

Continuemos.

El personaje de Alberto se encuentra en un viaje constante hacia la «oscuridad» en su interior, concepto representado en cada toma del protagonista sentado en su motor, viajando por una carretera, todo en blanco y negro. Se disputa constantemente con la situación que le atraviesa, alguien ha asesinado a su padre a sangre fría, alguien con poder, y su propia familia le exige acabar con la vida del asesino al depositar en él la responsabilidad de cobrar justicia por ellos. Alberto no quiere, desde luego, con el ícono de la Biblia cristiana bajo el brazo como recordatorio. Queda en claro que él desea aferrarse a la religión cristiana que establece, como uno de sus diez mandamientos, «no matarás». Queda claro que Alberto todo lo que ansía es evitar el conflicto, siempre permitiéndole a los demás tratarle de manera agresiva, siempre respondiendo con un simple «tranquila/o», «déjame tranquilo», que a lo largo de la película es pronunciado con más y más frecuencia y un tono de voz más fuerte. Alberto quiere decir basta, pero nadie le escucha. Es que al parecer Alberto no tiene voz. No, lo que no tiene Alberto es el privilegio de ser tomado en cuenta.

Agota todos sus recursos. Acude a la Iglesia en búsqueda de respuestas, pero no consigue respuestas a la tragedia, mucho menos a su pregunta de «¿Qué hago si no siento a Dios?». Acude a la policía y se encuentra de frente con la realidad de que sólo los más poderosos tienen el privilegio de la protección. Acude a la conversación calmada con sus hermanas e incluso con el asesino de su padre, recibiendo a cambio violencia constante, insultos constantes, amenazas constantes. Como digo, agota todos sus recursos, pero ni la Biblia bajo el brazo, ni la camisa blanca con pantalones negros que lleva a todas partes, (incluso al río llevaría estas prendas, ícono de su necesidad de negarse a caer en las prácticas de su lugar de procedencia), logran evitar lo inevitable para él: ceder ante la presión, ceder ante la ausencia de privilegio, ceder a dejar de ser él mismo para poder sobrevivir.

Lo primero que abandona es la religión a la que acudió en búsqueda de salida de su pasado y se deja llevar por la religión que evitaba a toda costa, la religión que, precisamente, representa a su pasado. Si bien esto por sí sólo no implica nada relevante, quizás un mero cambio de percepción o de creencia, si se analiza con detalle descubriremos que esto podría simbolizar la pérdida de la fe, de la esperanza. El primer paso para Alberto olvidarse de sus ideales, seguido por el paso de dar largos tragos a la botella de licor blanco, frente a la fogata, por noches seguidas desde que comprendió que por más que buscara ayuda, nadie iba a sacarle de la encrucijada en la que se veía atrapado. Se torna más impaciente, responde con más fuerza a cada persona que amenaza con perturbar aún más su estado mental, la tranquilidad se va esfumando. Un momento climático se acerca en esta transformación que sufre el personaje y es la fiesta final, el momento en que se entrelaza la religión que rechazaba y el consumo desmedido de alcohol. Alberto baila sonriente, alocado, primitivamente y, en vez de ser uno más, pareciera ser el rey de la celebración. En este momento el *Anima-Animus* de Alberto ha cambiado a cálido, por primera vez una gran sonrisa adorna su rostro y deja de ser aquel hombre cabizbajo y encorvado; ahora se trata de un hombre erguido, que se pega a las mujeres para bailar con descaro. Este Alberto y el que conocimos hasta el momento parecerían dos personas distintas y es que, en realidad, lo son.

Descubrimos a duras penas algo que nos asombra: dos cuerpos en la penumbra están teniendo sexo. En un primer momento no conocemos muy bien de quiénes se trata y, de hecho, la cámara se mueve dejándoles atrás, dando a entender que este acontecimiento no es el acontecimiento más impactante que podría ocurrir en el relato. Sin embargo, nos impacta porque justo cuando estos cuerpos se disponen a marcharse, notamos que las prendas que se colocan son las de Alberto y su hermana adoptiva (o quizás media hermana), algo que nos sacude de inmediato. En este momento ya no queda más espacio para la duda, Alberto ha tomado su decisión. Alberto

se ha distanciado completamente de su moral, porque para afrontar lo que viene hace falta hacerlo.

Cuando Alberto acude, machete en mano, dispuesto a tomar la vida del asesino de su padre para al fin tener un poco de paz, duda. Se congela, es un momento en el que se queda mudo, inmóvil en la entrada del colmado y sin respuesta a las preguntas del criminal que les habla a los gritos. El criminal le da la oportunidad de marcharse y dejar el tema por concluido, el cineasta le da la oportunidad de marcharse y regresar a ser quien quiere ser. Entonces... ¿Lo hace? ¿Alberto acaba con la vida de este hombre?

Un apagón en el colmado nos hace saber la respuesta. Se hace la oscuridad ahí dentro, no hay ni un solo asomo de luz ahí, ni en Alberto. Y nos queda claro que sí, por supuesto que hace lo que le han exigido por tanto tiempo hacer, porque Alberto no tiene el privilegio de ser quien él quiere ser.

Alberto y sus circunstancias audiovisuales

Marlyng Capellán

Mi punto de vista está puesto en el desarrollo de la línea de uno de los personajes y su relación con el entorno, cómo el entorno habla y cómo lo interpreto a juzgar por los elementos que lo forman.

La primera manifestación de este personaje es en el sonido a través de unas tijeras, cortando hierva, en un plano general que abarca una gran piscina con palmas y árboles detrás (de día). La segunda manifestación se establece cuando, en el mismo encuadre y con diferente cronología del tiempo (tarde), aparece un personaje femenino que impone cierta autoridad ya que hace un llamado chasqueando los dedos, como si se llamara a un cachorro. Aparece Alberto. En definitiva, se puede notar la diferencia de clases sociales de ambos personajes; dueña de casa y empleado jardinero. En un tercer plano de su manifestación se proyecta un primer plano de este

sujeto, donde su semblante se traduce sereno y agotado. Alberto se descifra sentimental y emocionalmente a través de un primerísimo primer plano contrapicado a blanco y negro, este da continuidad de un rostro sereno y casi inmutable, una mirada fija en un solo punto, conduciendo una moto la cual está siendo cada vez más acelerada lo que podría traducirse como cierta incertidumbre y desesperación, ante una situación que lo embarga. La cuestión es por qué el director ha decidido presentarnos al mismo personaje con distinto color en dos planos donde se le prioriza. Pienso y analizo que puede relacionarse con la diferencia entre los distintos espacios en que se encuentra ya que en el de color se contempla un ambiente de ciudad y ruidos que embargan al personaje, por lo que a través del sonido podría deducir que se le pone atención también al ambiente, además del personaje. Mientras que en la diegética sonora del plano a blanco y negro él causa su propio ruido, ya no es la ciudad, por lo que en la segunda puede ser un espacio donde el personaje pueda interactuar más consigo mismo evitando las posibles distracciones que le causaba la ambientación sonora de la ciudad, justificando también el por qué en este plano su rostro está más de cerca, pues muestra al espectador una información más explícita de este.

Plano general de casa de campo a color con niños jugando; este también tiene la presencia de Alberto que a diferencia de otros planos que le han enfocado, la cámara no se centra solo en él, sino en las características del espacio que le rodea, donde a continuación de este plano el personaje se introducirá en el espacio con una serie de conflictos. Una vez más el juego de planos y colores se apodera de la atmósfera del personaje con el plano entero de Alberto dentro de una casa; proyectado desde un pequeño comedor hacia una habitación, sus gestos de tomar un sorbo de agua, sentarse con paciencia en la cama, quitarse los zapatos y recostarse muestran una vez más su bajo estado de ánimo. En la marcha se entiende que Alberto salió de su trabajo por unos días por motivos de la muerte de su padre por lo que visitó a su familia para despedirse del cuerpo, lo que generó la primera controversia con él

y sus hermanas, porque ya el cuerpo estaba enterrado y esto le crea cierto disgusto, lo que podría identificarse como un posible conflicto. Analizando otro primer plano contrapicado de Alberto donde conduce su moto en la carretera puedo deducir que, aunque se parezca al otro plano donde también va en la moto, este tiene otras características, pues en este plano la música es extradiegética por lo que no da paso al ruido provocado por el personaje, sino que esta melodía dice con respecto al personaje que el conflicto interno ahora se agudiza ya que experimenta una sensación más intensa porque ha sido alterada con relación a otros personajes, incluso su rostro se proyecta más oscuro y la melodía tiene un tono más intrigante.

Plano a color mientras dialoga con otro personaje, donde se puede ver que hay más luz, a juzgar por el diálogo con el otro personaje he notado que está recibiendo información por lo que podría asociar la presentación de los colores de la imagen con la aclaración de dudas de Alberto ya que en los planos a blanco y negro el sujeto podría encontrarse en un posible abismo de dudas. Otro elemento que podría dar validez a este punto de vista es que en este mismo plano la cámara hace un movimiento en paneo que saca y vuelve entrar a los personajes en el encuadre y en la entrada del personaje, Alberto, esta hace un primerísimo primer plano donde queda centralizada en el encuadre la oreja de este.

Primer plano de Alberto acostado en tonos cálidos, su semblante luce más relajado a pesar de que se ve que está hundido en sus pensamientos, se escucha su voz, pero se ve que no habla y después se proyecta que tiene una conversación con su hermanastra ambos recostados en la cama, este diálogo nos da paso saber de otro conflicto del personaje, en este caso, el que su familia no apoye el camino de fe de él, en cuanto a los elementos de la imagen; esto se nota en la Biblia que tiene en una de sus manos apoyada sobre su torso, se refleja el rechazo ante las palabras de su hermanastra con los gestos

de dirigir la mirada hacia otro sitio, con expresión de disgusto y pena, pero se reincorpora para confrontarla.

Analizando la escena de Alberto y el joven de la camioneta que le visita de noche me pregunto: ¿Cómo veo la postura de Alberto ante el conflicto y cómo lo relaciono con los elementos que componen la escena? En esta escena tenemos que Alberto enfrenta otro conflicto donde hay una relación crítica con unas personas que amenazan, con un alto grado de salvajismo, a la familia. Producto de las consecuencias de los actos de su padre en vida se ve intimidado, a pesar de la insistencia y ataque obsceno del otro sujeto este mantiene su postura de buen hombre, aunque con cierto nerviosismo. En cuanto a los elementos que componen la imagen puedo relacionar el conflicto con la camioneta que proyecta una fuerte luz en todo su cuerpo, viendo a la camioneta como la amenaza y a la luz de esta como el ataque hacia él, en como toda la luz abriga todo su cuerpo, haciéndolo indefenso ante las circunstancias. Otro detalle que pude notar es cómo la iluminación de la camioneta sobre su cuerpo no alumbraba lo suficiente en la parte de su cabeza, esto podría interpretarse como este conflicto hace que se ponga en juego su vida ya que a su padre le mocharon el cocote.

Por tercera vez se proyecta un primer plano a blanco y negro de Alberto conduciendo la moto, esta vez es aún más oscuro y la melodía que acompaña la imagen puede traducir el estado de este el que es cada vez más crítico, pesado e incontrolable, está más afectado por el conflicto su rostro en este plano habla por sí solo diciéndonos también que nuestro personaje lleva una furia y pesadez que está saliendo de su control.

Un plano subjetivo de Alberto nos transmite la bruma e incomodidad, donde la cinestesia de la cámara tiene un ritmo desesperante en la carretera y la ambientación sonora acentúa la fuerte sensación, con este efecto el director quiere que el espectador se ponga en los pies del personaje para que sienta su situación y lo logra en la combinación de estos elementos visuales y sonoros.

Alberto tiene un enfrentamiento con su hermana, Patria, a orillas del río, esta se altera en un alto grado de descontrol subiendo alta y desesperadamente su tono de voz, pero Alberto permanece tranquilo e inalterable a pesar de los ataques verbales desenfrenados de su hermana. Con relación a los elementos que componen la imagen, ¿cómo lo asociaría con el conflicto de la escena? Pues, los dos personajes están dentro de un plano general donde se proyecta un gran río con muchas piedras y árboles a su alrededor, a juzgar por el sonido propio de la naturaleza este transmite calma que es interrumpida por la voz de la mujer que, al destacarse, puede señalarse como el problema.

Usualmente en los planos de Alberto a blanco y negro está solo, pero en uno de estos planos está en compañía, podría decirse que hay una especie de ruptura, este plano se manifiesta donde Alberto es participe de los ritos religiosos que hace su familia de los que está en contra, a su vez ese plano revela que uno de sus conflictos internos se revela al exterior cubriendo por el color todo aquello que realmente le afecta y con lo que le cuesta lidiar.

Vuelve a repetición el plano a blanco y negro donde está solo Alberto; se proyecta un primer plano donde se le ve orando y la ambientación sonora es la música del rito religioso, se puede deducir que ora en busca de la solución de ese conflicto que tiene en su familia, una de las partes de su cuerpo se proyecta más oscura, otro plano en continuidad lo proyecta de rodillas, al lado se ve una pequeña lámpara que representa la chispa de la esperanza.

En la escena en que Alberto habla con el policía se proyecta una sala oscura donde dialoga acerca del conflicto de la muerte de su padre, pero luego ambos personajes salen hacia afuera, hacia la claridad donde el diálogo cambia y es, a su vez, donde Alberto entiende mejor la situación en la que está involucrado.

En un plano general, Alberto de espalda en el centro de la imagen que proyecta hacia la playa, se puede deducir que el

personaje al no estar presentado en blanco y negro (como solía presentarse cuando estaba solo), esta vez, se puede notar que está mejorando su lucha interna para lidiar con el conflicto porque ya tiene todo más claro, claro en entender el suelo donde está parado el estatus social al que pertenece, lo pequeño que es ante el corrupto sistema.

En la escena de la fogata Alberto está sereno, con la mirada puesta en el fuego a la escucha de la discusión de otros dos personajes, Alberto esta vez no permanece inalterable ya que se desespera ante la impudencia de las otras dos mujeres al discutir, esto ha sido una muestra de que este personaje está más enfocado y fortalecido con la situación.

Alberto disfruta junto a su familia de la música siendo esta la primera escena en toda la película donde no hay controversia entre los personajes. Alberto decide enfrentar a las personas que asesinaron a su padre; con un machete en las manos, por la noche, entra a una caverna y les asesina en la oscuridad; esto se puede afirmar gracias al efecto acusmático donde se escucharon disparos, gritos y otros objetos. En un plano entero de Alberto corriendo por la carretera con la camiseta ensangrentada se puede notar la revelación de su persona, la emoción que le embarga, las luces de un camión le persiguen en la calle lo que simbólicamente representa que no ha escapado del problema por más que intentara, se le escucha en la oscuridad el llanto de su arrepentimiento.

La película termina en una de las escenas en la que empezó, con un sonido intrigante de fondo donde Alberto vuelve a su rutina desdichada de jardinero, en la misma posición en la que empezó.

Alberto, el Orisha Oshosi

Inés Asmal

Ver la película *Cocote* llevando la trama desde la lucha personal del Alberto cristiano que iba a enterrar al padre y su fami-

lia le exige que venga su muerte es una cosa, pero verla bajo la luz de que Alberto en realidad encarna desde el principio de la película a la divinidad Oshosi (dios guerrero y justiciero en la religión yoruba) son dos lecturas diferentes de la misma película. La última, impresionantemente interesante, ya que enriquece al personaje principal y a la película a medida que se reconoce al *Orisha* a través de los símbolos que va arrojando el filme en torno al personaje principal.

Alberto en el Santoral: San Alberto Magno, sincretiza en la religión yoruba con la deidad Oshosi.

Cualidades de Oshosi: dios de la caza, guerrero, dueño del arco y la flecha protege a los que tienen problemas con la justicia, dios de la cárcel, ágil, valiente y astuto.

Símbolos que representan Oshosi: los caracoles y el coco, a través de ellos habla, el color azul, peces. Sus instrumentos de guerra son el cuchillo, el machete y el arco y la flecha, conoce todas las aves y es un excelente pescador.

Oshosi vive en un caldero de hierro y tiene una hermana gemela llamada Otin, con sus mismas características. Oshosi y Otin además de hermanos gemelos son esposos (en la religión yoruba es costumbre que hermanos gemelos se casen).

El personaje de Karina representa a Otin (hermana gemela, guerrera y mujer de Oshosi en la religión yoruba).

Escenas claves donde se representa a Alberto como la deidad Oshosi:

1. Escena de la piscina (minuto 06:15): se escuchan tijeras podando y cantos de aves que provienen de un jardín, sin embargo, aparece Alberto vestido de negro con un machete en la mano en vez de tijeras. Símbolos de Oshosi en la escena: machete y canto de aves.
2. Escena en blanco y negro (minuto 11:12 a 12:10): Alberto está en la sala de la casa paterna, Biblia en mano, se toma un vaso de agua y al entrar a la habitación hace sonar una

cortina de caracoles. La composición del plano deja la cortina de caracoles hacia la cabeza y la Biblia hacia los pies cuando él se acuesta en la cama. Símbolos de Oshosi en la escena: cortina de caracoles.

3. Escena donde están Alberto y las hermanas (minuto 12:15): Se presenta un caldero de hierro al fuego. Símbolo de Oshosi: caldero de hierro.
4. Escena en que presentan a Alberto donde se corta un pollo y pasan aves de corral (gallo y gallina), se le hace un acercamiento al oído de Alberto y al cuchillo en la mesa de cortar mientras la mujer le pide a Alberto que le haga justicia a la muerte del padre. Símbolos de Oshosi: aves, gallo cantando (Oshosi el vigilante), cuchillo y el acto de escuchar. Oshosi es conocido por escuchar atentamente las peticiones de intervención para hacer justicia. No le gusta que se acuse falsamente a alguien. (Minuto 15:09 a 17:15).
5. Escena donde la pastora ora y Alberto deja la oración (minuto 38:38 a 39:19). En esta escena es claro que Alberto ya se aleja de su fe cristiana.
6. Escena de toma circular en la habitación de paredes azules (minuto 41:35 a 43:09): Se presenta a Alberto acostado en la cama y la cámara hace un recorrido por Alberto, el altar de santería al lado de la cama, el cuchillo en la pared y una cortina de caracoles cerca de la cama entra el hijo de Karina corriendo y Karina con una chanqueta. Símbolos de Oshosi: caracoles, santos, cuchillo y el color azul.
7. Escena de Alberto entrando a un ritual (minuto 55:33 y 1:10:07). Luego del ritual se ve a Alberto cambiado y tomando Alcohol. Se presenta a un Alberto con un Liderazgo que no tenía.
8. Escena de peces secos mientras cantan salves (1:14:57). Símbolos de Oshosi: Peces, Oshosi es excelente pescador.

9. Escena donde Alberto y su hermana Karina tienen relaciones sexuales (1:32:34 a 1:33:45): Karina es la representación de la orisha Otin, hermana gemela de Oshosi y su mujer en la religión yoruba. Se hace un guiño a esto en el minuto 20:05 cuando Karina le dice a Alberto que ellos dos vienen de lo mismo, en una escena que da un contexto espiritual.
10. Escena donde Alberto va donde el prestamista y mata a todos los que están allí cortando la luz primero (1:27:24). Símbolos de Oshosi: Oshosi es conocido por hacer polvo las rejas de la cárcel y por su astucia. Al cortar la luz y matar a todos no hay testigos.

Masculinidad subordinada en *Cocote* **James Widdicombe**

Cocote (2017) de Nelson Carlo de los Santos Arias es una película notable por su construcción de lo dominicano, ya que despliega signos visuales y auditivos eclécticos que reflejan a fondo una manera dominicana de comunicarse. Entre muchas otras líneas temáticas de desarrollo, la película deconstruye el falogocentrismo vernáculo dominicano a través del desarrollo de su protagonista, Alberto. Sostengo que la construcción formal y estilística de la película presenta a Alberto como una masculinidad subordinada, cuya función social está radicalmente reñida con sus condiciones reales como agente. Este desarrollo temático se basa en el uso que hace la película de la actuación, el vestuario y el movimiento de la cámara.

Antes de examinar los signos cinematográficos desplegados por la película, consideraré brevemente el discurso falogocéntrico vernáculo que anima el desarrollo del personaje de Alberto. En retrospectiva, la trama de la película se pone en marcha por el hecho de que Alberto es el hombre de su familia, cuyo papel le permite y obliga a tomar venganza por la muerte de su padre. Las mujeres de la película, incluidas su hermana Karina y su madre, son unánimes en su intención

de vengarse de su familiar asesinado. Sin embargo, dada su función social restringida, las mujeres de la película necesitan que Alberto haga realidad su intención. De hecho, en una escena, el secuaz del Sr. Martínez se enfrenta a Alberto como el responsable del comportamiento de las mujeres.

En otra escena, cuando Alberto se encuentra por primera vez con el Sr. Martínez, los hombres silencian a Karina y la responsabilidad de encontrar una solución recae completamente en Alberto. Las relaciones de poder invocadas en estas escenas, así como el diálogo a lo largo de la película, presentan un discurso que valora a los hombres como legítimos portadores de la «última palabra», como solucionadores de problemas y portadores de responsabilidad. Esta configuración particular de falogocentrismo es vernácula en la medida en que tiene sus raíces en las prácticas y comunidades locales y populares mediada por la religiosidad popular. Esta forma de pensar está profundamente arraigada tanto en la conciencia de las mujeres como en la del Sr. Martínez.

Dentro de este horizonte discursivo, Alberto se destaca como una figura ambivalente

cuyo rol social lo empuja a circunstancias contrarias a sus rasgos de carácter. Desde el comienzo de la película, Alberto se presenta como un cuerpo colonizado y subordinado. La actuación de Vicente Santos, arraigada en la antropología teatral, encarna la tipología de un hombre evangélico obediente. La primera acción de Alberto en la película es una reacción provocada por su empleadora llamándolo por su nombre y chasqueando los dedos dos veces. Alberto responde instantáneamente a su comando, reflejando las relaciones de poder involucradas. En ese momento, Alberto sostiene un machete, un símbolo importante que apunta a su transformación (al principio es símbolo de servilismo, al final de violencia desenfrenada).

A lo largo de la película, el cuerpo de Alberto evoca tanto la mansedumbre cristiana como la subordinación. Su cuerpo está adornado con un atuendo sencillo y formal. Viste una ca-

misa blanca abotonada y una corbata. Lleva consigo una bolsa negra y una Biblia, un icono que resalta su fe evangélica ya que incluso la lleva consigo a la cama. Su postura es firme y sus manos suelen estar en el bolsillo, detrás de la espalda o en las caderas. Por lo general, está inmóvil o camina lentamente. Esto interactúa con el uso del movimiento de la cámara, ya que se mueve 360 grados, y cada vez que su campo de visión regresa a Alberto, lo sitúa en otra porción del espacio. El equilibrio entre *anima* y *animus* se inclina constantemente hacia *anima* durante la mayor parte de la película.

Al principio de la película, cuando llega a su casa, hay algunas partituras en las que entra a su habitación, coloca con cuidado su bolso en el piso, coloca su Biblia en su cama y se quita los zapatos de manera ordenada antes de acostarse. Este es su bios escénico, y transmite tanto en parte porque así es como Alberto actúa en un espacio privado. Su manse-dumbre no es únicamente producto de estar subordinado por su empleadora, por una confrontación violenta con los miembros de su familia y el secuaz del Sr. Martínez, sino que se basa en hábitos profundamente arraigados.

Las rupturas en su bios escénico evocan también su pasividad. Siempre que hay un momento de conflicto con otro personaje, su respuesta es apartar la mirada, apartarse o hacer preguntas retóricas. Lo que no hace es tan importante como lo que hace. En un momento, cuando lucha por embolsar el cadáver de un animal con su amiga de la familia, su energía no se vuelve hacia el animus, no se frustra.

El ideolecto de Alberto consiste en una cadencia medida y un tono suave que transmite frases moralistas. Se abstiene de usar groserías, esto se transmite al espectador tanto de manera indirecta como directa (cuando le dice a Karina que no use esas palabras). A pesar de su religiosidad, solo despliega un tono predicador cuando se le provoca. Esto es particularmente importante dados sus intentos de usar el habla para resolver conflictos en lugar de violencia.

Cuando el hijo de Karina está molesto, le aconseja a Karina que no use la violencia, sino que le habla al niño sobre el respeto.

Las escenas de Alberto con personajes femeninos son el lugar principal de los cambios en el desarrollo de su personaje, ya que producen momentos de ruptura en su personaje y revelan una discrepancia entre su función social y su personalidad. El primer punto de inflexión importante en su carácter ocurre cuando visita una iglesia evangélica y habla con la pastora. Al principio, la pastora lo subordina cuando ella pone sus manos sobre él y ora, mientras él permanece inmóvil. Cuando salen, hay un momento de sats cuando ella lo empuja a arrodillarse y orar. La consistente estrategia estilística de mover la cámara 360 grados da frutos temáticos ya que revela el primer acto de resistencia de Alberto, que abandonó la oración mientras se alejaba y se apoyaba en el árbol.

A medida que el personaje de Alberto comienza a desarrollarse, su atuendo cambia. Progresivamente se quita la corbata, afloja la Biblia y abre la camisa. A medida que avanza la película, Alberto comienza a usar solo una camiseta sin mangas.

Los cambios en el personaje de Alberto se reflejan mejor comparando las dos escenas de fogata en la película. En el primero, cerca del inicio de la película, se filma a Alberto en plano general de espaldas a la cámara. Apenas es visible y está lejos del fuego. Está vestido formalmente. Cuando su ideolecto reservado se ve interrumpido por un conflicto, se vuelve asertivo, pero permanece tranquilo. En la segunda escena de la fogata, cerca del final de la película, se muestra a Alberto en un plano medio muy cerca del fuego. Su camisa está abierta, sus mangas están arremangadas. Bebe alcohol y permanece en silencio mientras Karina y una mujer discuten. Con esta escena, Alberto se ha desprendido de la templanza, el pudor, la mansedumbre y la paciencia. En un momento de sats, después de escuchar a las dos mujeres discutir durante mucho tiempo, levanta los brazos y grita «¡Cállense la boca, carajo!» Esta es la primera grosería que usa en la película. Luego les dice a ambos individualmente que se callen.

Esto marca un cambio en el equilibrio del *anima* al *animus*. A pesar del cambio de energía del *anima* al *animus*, Alberto permanece afectivamente inexpresivo. Cuando comienza a participar en los rezos, se nota que hace la señal de la cruz y abraza a una de las dolientes. Sin embargo, él mismo no llora ni parece estar de luto. De hecho, una doliente lo confronta por ser despiadado y no sentir.

El estado afectivo de Alberto, finalmente, se cambia en el clímax de la película. Cuando participa en el toque de palo, Alberto baila, bebe alcohol, canta y da palmadas. Algunas de los planos son en mano y transmiten esta energía cinética. Después de la fiesta, hay un plano general en el que la cámara gira 360 grados dos veces, primero revelando a Alberto teniendo sexo con Karina desde la distancia, luego él alejándose. Luego hay una toma de mano mediana de Alberto caminando con un machete, apenas visible. En el clímax de la película, el rostro de Alberto no se ve. Él sostiene el machete y tiene la camisa abierta. Está completamente silencioso e inmóvil mientras el Sr. Martínez le grita. Después de un minuto se va. Regresa y mata al Sr. Martínez. Al final de la escena, vemos su ropa blanca ensangrentada.

Si bien está claro que Alberto sufre una transformación de personaje a lo largo de la película, no está claro si su situación realmente ha cambiado o no. *Cocote* es una obra abierta.

Para un lector, el acto de Alberto de matar a un miembro de la sociedad bien conectado puede interpretarse como una subversión de las estructuras de poder que sustentan su sociedad, tal como se presentan al principio y al final de la película. Sin embargo, para otro lector, puede ser igualmente plausible que la asimilación de Alberto a la lógica de la venganza y la «resolución» diligente del conflicto al que lo llamaron las mujeres de su comunidad sea simplemente un acto más de subordinación. En esta lectura, es significativo que su única expresión de afecto consista en llorar después de matar a un hombre y cumplir con su función social. Puede que haya cometido un acto de violencia, pero no de agencia. El falogo-

centrismo vernáculo ha conservado su poder simbólico, pero las mujeres son el verdadero vehículo del cambio y la figura masculina es un subordinado.

Cocote: construcción y desarrollo del personaje Samuel Caraballo

Cocote es un filme de contraste, nos presenta la dicotomía en varios aspectos: estética visual (película y digital, color y blanco y negro), clases sociales (clase alta y baja), etnia (cultura blanca y cultura negra) y religión (evangélico y sincretismo popular).

Con todos estos elementos, a lo largo del trayecto, nos sugiere lo que nos está contando. El guion, la dirección, el montaje, el sonido experimentan con la forma para que de alguna manera el espectador pueda armar la película que está viendo. Así mismo, de manera sutil, este filme nos muestra el arco de transformación de Alberto, que lucha contra este contraste.

Para la construcción y desarrollo de este personaje hay que tener en cuenta la Antropología Teatral. Un estudio sobre el actor, del comportamiento escénico preexpresivo que se encuentra en base de los diferentes géneros, estilos y papeles y de las tradiciones personales o colectivas. La presencia física total que se utiliza para trabajar en escena es el compromiso entre cuerpo y mente llevado al máximo. Hacervisible lo invisible, que el actor sea capaz de sostener el movimiento en su imaginario, su pensamiento y llevarlo al exterior.

Sabiendo esto, es evidente que el personaje de Alberto está muy definido por su presencia, energía, tono corporal. Influenciado por su religión, sus gestos corporales mayormente expresan de alguna manera la sensación de orden, es pasivo y un poco torpe. No sería capaz de vengar la muerte de su padre que tanto desean sus hermanas y buscará la manera más justa y afín a su convicción. A lo largo del argumento, Alberto entrará en conflicto de clase, la justicia está a favor de los in-

dividuos con poder, políticos, empresarios, militares; pondrá en duda su fe, confiesa que no siente la presencia de su dios y su familia cuestiona sus creencias.

Estos conflictos lo llevarán a transformarse gradualmente, comenzará a asistir y participar de los rezos, dejar ciertas costumbres evangélicas, beber alcohol y a aceptar que la justicia no tomará cartas en el asunto. Su cuerpo manifiesta ser más expresivo, agresivo e impulsivo, literalmente se vuelve un bailarín, es el Alberto que llamaba a gritos su realidad, a la que realmente pertenece, el Alberto que tomará la justicia en sus manos.

COMENTARIOS Y RESEÑAS DE LIBROS**Bernardo Vega. *La Cuestión Racial y el Proyecto Dominicano de Anexión a Estados Unidos en 1870*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2019**

Por Roque Santos *

Bernardo Vega (Santo Domingo, 1938) es un economista e historiador que ha aportado una decena de libros importantes para comprender la sociedad dominicana en su pasado y en su presente. Columnista asiduo en la prensa nacional y comentarista en programas de televisión ha publicado en 2019 un libro que, alejado de los temas frecuentes en la historiografía dominicana, debe ser tomado en cuenta como referente para futuras investigaciones de la relación entre Estados Unidos y República Dominicana y los imaginarios raciales de los primeros sobre los segundos. Nos referimos al texto *La Cuestión Racial y el Proyecto Dominicano de Anexión a Estados Unidos en 1870*; lo publica la Academia Dominicana de la Historia bajo el volumen CLIII, editado en Santo Domingo e impreso en la Editora Búho.

Este texto, como señala la presentación que realizara el también historiador Frank Moya Pons, es un libro de tesis que se escribe para «demostrar que detrás del interés del presidente de los Estados Unidos Ulysses Grant por convertir la Repú-

* Profesor e investigador en el área de Filosofía y Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, UASD.

blica Dominicana en un estado de la Unión Norteamericana había dos fuertes motivaciones íntimamente conectadas: una de ellas la racial y la otra geopolítica» (Vega 2019, p. 13).

La obra está organizada en 12 capítulos, con prólogo del autor y unas conclusiones que completan las 283 páginas dedicadas a la investigación. En el prólogo el autor nos presenta una serie de interrogantes que serán respondidas en el cuerpo de la obra. Se le añade a la investigación un anexo de imágenes de los principales políticos y familiares mencionados en la obra. También posee ilustraciones de la época relativas a la problemática racial y a la visión que tenía el imaginario estadounidense de la población dominicana: como un conjunto de negros iletrados que debían ser doblegados por el «Tío Sam». Lamentablemente no se nos dicen las fuentes de donde se obtienen cada una de las imágenes colocadas. El libro tiene sus notas al final, dividida por capítulos, una abundante bibliografía sobre el tema y un índice onomástico.

En sentido general es una obra bien cuidada y de un contenido que merece resaltarse y tomarse en cuenta no solo por la novedad e importancia del tema, también por la manera amena y crítica con que se juzgan los hechos, la postura entreguista de Báez y las oposiciones de los patriotas dominicanos a convertir el país en un Estado más de la Unión.

Aunque se ha destacado la importancia del libro para aquellos estudiosos de las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y República Dominicana, no hay que olvidar que el libro aborda de manera frontal la cuestión racial desde la perspectiva norteamericana, por tanto, resulta fundamental para aquellos interesados en la cuestión racial y la percepción de los otros sobre el país. Así que no se trata solo de una obra básica para cuestiones de diplomacia, sino para el estudio de los imaginarios raciales durante el siglo XIX y la política antinegra imperial de los Estados Unidos.

Como sabemos, las motivaciones del presidente Grant para pretender la anexión de la parte oriental de La Hispaniola son explicitadas posteriormente al rechazo del Senado estadou-

nidense del tratado firmado en 1869 por intermediación de Manuel María Gautier. Estas motivaciones giraron predominantemente en la percepción de que el país era predominantemente de gente de color, mulatos y negros, lo que lo hacía ideal para trasplantar aquellas personas esclavizadas que habían obtenido su libertad y que, a juicio del gobierno norteamericano, constituían un problema para su nación.

El texto de Bernardo Vega es claro en la importancia de la cuestión racial en el esfuerzo anexionista y de compra de la bahía de Samaná, de parte de los norteamericanos, pero no reduce a la cuestión racial las motivaciones y los inconvenientes encontrados para la ratificación del tratado Báez-Grant de 1869 de parte del Senado norteamericano. Es loable el esfuerzo del autor por brindar una explicación de conjunto y contextualizada de las motivaciones para rechazar el tratado de anexión, como se rechazaron otros tratados en la política norteamericana.

Por último, queremos enfatizar nuevamente que los estudiosos de los imaginarios raciales y la política antinegra desde los Estados Unidos hacia el Caribe encuentran en este libro de Bernardo Vega un buen motivo de investigación.

Estudios Sociales

Año 52, Vol. XLIII-Número 162

Julio-diciembre 2020

DOCUMENTOS

La religión ante los complejos desafíos del siglo XXI*

Aurelio Alonso**

Compañeras y compañeros, hermanas y hermanos:

Por primera vez tenemos que celebrar nuestro encuentro internacional sin la participación de Francois Houtart, maestro de quien esta iniciativa recibió un apoyo sistemático y decisivo. En nuestra Isla, Houtart contribuyó al conocimiento social con numerosos aportes y merece ser recordado con gratitud. En él me he inspirado para redactar las líneas que leeré a continuación, desde el podio que él ocupó durante tantos años con una incomparable brillantez.

Se me ha propuesto hacerlo tomando el título que convoca al Encuentro como tema. Por ello diré también, para evitar decepciones, que a medida que avanzaba en la redacción, más incapacitado me sentía para esbozar un cuadro sociorreligioso ante los desafíos del siglo cuyo comienzo nos ha tocado vivir. Por tal motivo, termino pensando las dos décadas de siglo transcurridas, y declino a favor del tupido programa del Encuentro la misión de pensar nuestras realidades como toca

* Conferencia inaugural al IX Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, 10 de julio de 2019, La Habana.

** Sociólogo y filósofo cubano. Profesor en la Universidad de la Habana y subdirector de la Revista Casa de las Américas.

hacerlo a la religión, desde la espiritualidad y desde las instituciones. Siento que la impresionante madurez del programa que ustedes han logrado confeccionar, no solo lo permite sino que lo aconseja.

Hechas estas prevenciones introductorias, trato de cumplir el encargo que he recibido, honroso y difícil a la vez.

I

La fidelidad del número para medir el tiempo histórico quedó cuestionada por el historiador británico Eric Hobsbawn al revelar que el poder de determinación de los acontecimientos sociales obligaba a ponderar un corto siglo XX, con un inicio fijado por la Primera Guerra Mundial, y con la desintegración del sistema soviético como final, igualmente trágico. Fue un siglo marcado por el ordenamiento bipolar Este-Oeste del sistema Mundo, que encontró su clímax después de la Segunda Guerra y transcurrió bajo la permanente amenaza de devastación de una posible Tercera. Hoy constatamos con dolor que, aunque no se haya repetido un choque de esa magnitud, la contabilidad de las muertes en los conflictos bélicos locales desde entonces, denota el giro a un insostenible estado de guerra permanente en el planeta.

Si nos identificamos con el historiador, el siglo que seguirá a la superación de aquel esquema tendríamos que avizorarlo una década antes de que sonaran las campanadas de medianoche del 31 de diciembre de 1999.

Occidente imperial cerró su bitácora secular con el beneficio de dos grandes victorias: la primera, para el mundo en su totalidad, la demolición en 1945, del más peligroso y despiadado competidor de entonces en el escenario de la explotación mundial, el nazismo. Victoria que Occidente le quedó debiendo, paradójicamente, a su contrincante como sistema, al polo que había emergido con la promesa de vindicar a la humanidad de la dominación, la desigualdad y la pobreza. La

voluntad de resistir y vencer que Moscú llegó entonces a generar rebasa cualquier cálculo posible.

La segunda presea que obtuvo Occidente, esta vez en detrimento del bien común de la humanidad, fue el derrumbe del socialismo como geografía mundial, centrado en la Unión Soviética, sin que quedara en pie modelo alternativo visible al cual asirse. Extrañamente, la generación que sucedió a los gloriosos vencedores del 1945 optó por entregar la potencia rusa, la economía proclamada antes de tiempo como socialista, la complicada Unión que se había esforzado en crear con sus antiguas colonias, y el experimento ficticio de integración del bloque europeo oriental, a la lógica implacable de la acumulación capitalista. Francis Fukuyama ganó predicamento en los noventa magnificando un «fin de la historia» que pretendía uniformidad e inmovilismo sistémico en el porvenir del mapamundi como resultante de la retro-transición emprendida desde el Kremlin.

Pienso que estos dos momentos son claves para explicarnos el extraordinario empoderamiento imperial con el que los Estados Unidos entran a nuestro siglo.

La predicción de Fukuyama haría aguas enseguida, pero el saldo de la relación costo/beneficio, para los Estados Unidos, de los conflictos bélicos fuera de su territorio, consagró el *warfare state* como variable discrecional de su política exterior.

Aquella supuesta batalla final de la modernidad liberal sobre el comunismo no allanaba el camino de la democracia como pretendían los doctores del atlantismo (trastocando el sentido del concepto de transición), ni el de la fe cristiana, como creyó Juan Pablo II que sucedería, para ser decepcionado muy pronto por el ostensible descreimiento que pudo constatar en las visitas que realizó en los noventa a su patria polaca. El mundo no desembocaba en el diseño multipolar que prospectaron algunos teóricos anclados en un espejismo que quería dar protagonismo de nuevo a Europa. Los conflictos en Ucrania, Serbia, Kosovo y en general en la segregación del

Este europeo en la segunda mitad de esa década mostraron a las potencias de Europa en un inútil forcejeo con su viejo aliado del Plan Marshal, para no ser tratados ahora en el plano de meros satélites. La polarización del poder respondía a un centro que no admitía ya compartirlo. Como dijo un político norteamericano «Estados Unidos no tiene aliados sino intereses»: el sentido de la reciprocidad cedía espacio al de la subordinación hasta en las relaciones internacionales entre las potencias imperiales. Los europeos podrían ser manejados como lo hacían con las «repúblicas bananeras» centroamericanas, cada vez que conviniera a la Casa Blanca.

El forcejeo por retener una identidad europea que se resquebraja, como ideal y como realidad, es uno de los signos a atender en la evolución que desde la década presente nos muestran los tiempos. Europa ha comenzado a desmembrarse, víctima indefensa de un oxidado patrón de desigualdad. El choque ante la incontenible saga migratoria del XXI y la reacción, cargada de egoísmo y una xenofobia mal disimulada de los gobiernos y las clases sociales que representan, no registran una crisis pasajera. Indican, como pocas hoy, las grietas del ordenamiento mundial, problemas de estructura no superables cual si fueran casuísticos.

El papa Bergoglio, empeñado en rescatar el sentido humanista abierto del Concilio Vaticano II después treinta y cinco años de retroceso, ha puesto, como nadie, el tema de los migrantes en el centro de su discurso social, desde su llegada a la silla de san Pedro en 2013.

La unipolaridad en el orden mundial se confirmó vertiginosamente en este nuevo siglo, de cuyos desafíos me han pedido que hable aquí con la esperanza de contribuir en alguna medida a dibujar el escenario que nos plantea, sobre el entramado político-económico en que discurren el pensamiento y las emociones, las decisiones relevantes, las circunstancias que los sostienen, la espiritualidad que los identifica, y la institucionalidad que los ordena. Cuáles caminos y dónde se abren y cuáles y dónde se cierran; o pueden cerrar nuestra miopía

y nuestros errores. Como todos saben aquí, la Religión es la única armazón de relaciones sociales que compite en complejidad con la Política y la Economía. Vale decir que eso la conecta en triángulo con una diversidad de relaciones reales y potenciales que se resiste al maniqueísmo de los esquemas con los que suele ser abordada.

Esta nueva unipolaridad imperial –comparable solo con la quimera hitleriana– se erige sobre otra partición bipolar, la más antigua en la historia. La de países ricos y pobres, desarrollados y subdesarrollados, dominantes y dominados, invasores e invadidos, centros y periferia capitalista, bautizada en términos genéricos como Norte/Sur, con la introducción del concepto Tercer Mundo, por la izquierda que vivió la difícil y desigual descolonización en la segunda postguerra. La resultante de un ordenamiento basado en reglas de explotación, dominación, desigualdad y despojo, que los últimos papas caracterizaron como capitalismo «salvaje» para disimular que se trataba en esencia del reino de la plusvalía, donde quiera que existiera. El capitalismo es salvaje en su esencia. La dominación vertical estadounidense ha simplificado el diseño mundial de poder – de manera circunstancial, aunque se empeñe en hacerla definitiva.

La idea de infalibilidad de la Nación escogida, que el fundamentalismo puritano legó a los «padres fundadores» –no exenta de paréntesis memorables, excepciones en el rumbo, como se puede observar en Abraham Lincoln– siguió un deterioro ético progresivo, especialmente desde la ocupación de Cuba, Puerto Rico y Las Filipinas, en el cual no voy a detenerme. Solo me interesa ahora recordar cómo el asesinato de John F. Kennedy en 1973 fue, además de un magnicidio flagrante, un escándalo moral que sacudió la vergüenza de la población estadounidense, aunque no impidió que menos de cuatro años después otra bala –movida por los mismos hilos– eliminara a su hermano Robert. Creo que esta muerte no tuvo ya el mismo impacto en la conciencia social de los norteamericanos. Un poder real oculto a la luz pública, impedía que se repitiera aquella tradición de dinastía familiar que comenza-

ron los Adams, padre e hijo y que, en la más reciente vuelta de siglo, escenificarían también los Bush, como caricatura.

No hay que perder de vista que un escándalo político sacó a Nixon de la Casa Blanca en los setenta, y otro de carácter sexual hizo a Gary Hart renunciar a la candidatura presidencial en los ochenta (no se concebía un presidente adúltero). Sin embargo, ni las injustificables transacciones del coronel Olivier North por encomienda de Gobierno, en la misma época, ni el *show* protagonizado por Clinton una década después en la oficina oval (para ejemplificar con dos escándalos notorios), generaron condenas efectivas ni descrédito. Creo que la mayor concentración de periodistas estadounidenses que ha conocido La Habana fue la que acudió a cubrir la visita del papa Wojtyła en 1998, y la mayoría partió precipitadamente de regreso porque, sin duda, era más noticia, según sus códigos, la del sexo en la oficina oval que la de las homilías del pontífice polaco en este rincón de la cristiandad. Único en América que no había iluminado con su visita.

No hubo *impeachment* para el presidente al cabo del turbio proceso que se desató, y Bill pudo finalizar su mandato con un 76% de opinión favorable, aunque dejara un oscuro precedente de impunidad o un certificado de indiferencia moral en la opinión del electorado (o tal vez ambas cosas). Había dejado en situación favorable la economía doméstica, y eso es decisivo. No sería extraño que Donald Trump, durante su segundo mandato (que por desgracia se percibe probable) deje preparada a su hija Ivanka para intentar la sucesión presidencial, si tomamos en cuenta que, a pesar de lo inusitado de la elección del padre, de su retórica grotesca y de sus desatinos políticos y sociales, su imagen electoral ha crecido. Gracias también mejorías en los índices económicos en el país. Si George W. pudo llevar el timón de la nave, a pesar de su incompetencia proverbial ¿por qué no Ivanka?

Ese acto de elección presidencial, doméstico en rigor formal –acto del mercado *in extremis* de la política, en el cual el dinero invertido en campañas suele decidir– tiene un excepcional

significado a escala global. Pregunto: ¿Cómo puede traducirse en un verdadero reto para norteamericanos sanear la podredumbre de sus dispositivos democráticos, y para el resto de los habitantes de la Tierra contrarrestar la onda de sus efectos? ¿De qué manera puede el sentimiento religioso, íntimamente ligado a ideales de justicia y equidad, obrar a favor del bien común, del país y de la humanidad?

II

Es probable que al historiar este siglo, cuya segunda década está próxima a finalizar, muchos prefieran tomar el 11 de septiembre del 2001 como punto de partida. El terrible atentado a las torres gemelas de Nueva York –cuya explicación completa nunca tendremos– se tradujo en satanización inflamada del Islam, el detonante de una guerra de fe para justificar la nueva cruzada. Con aquella herida sin cicatrizar se montó la farsa de la existencia de «armas de destrucción masiva», nunca encontradas, con la que Bush hijo (y Richard Cheney, su vicepresidente, quien se sabe que intervino en todas sus grandes decisiones, de manera poco habitual para este cargo), justificaron la brutal invasión a Irak de 2003. En realidad, buscaban apoderarse de su riqueza petrolera además de impedir que se usara en interés nacional, en circuitos que no fueran regulados desde Washington.

Las mentiras, los propósitos y los resultados quedaron expuestos a la luz pública de manera convincente. No recuerdo reacción de vergüenza que tocara al sistema político por el genocidio allí perpetrado.

Era simplemente la primera escala de la cruzada. Comenzaba contra Irak, a pesar de que Saddat Hussein creía suficientemente sintonizada su política con Washington –lo traicionó la ilusión de las alianzas imposibles. Con Bagdad se abrió una ofensiva compleja, escalonada, sobre el Oriente Medio. No con el contorno de guerra mundial, sino mediante episodios

conexos. Hacia el final de la década, una fermentada «primavera árabe» en el Mahgreb, detonada en Túnez, se hizo escandalosa en la grotesca invasión a Libia en octubre de 2011. El régimen de Gadafi, era repudiado en Occidente porque se decía que aplicaba la pena de muerte por la falsificación de medicamentos y otros castigos corporales a delitos que atentarán contra el bienestar de la población, lo cual puede ser cierto. Pero el problema real era que disponía de su petróleo con independencia. En beneficio de su pueblo.

La Jamajirya árabe de Libia había logrado estabilizar un PIB per cápita de más de \$14,000, un régimen salarial equitativo, políticas de subsidios generosas socialmente, exenciones de impuesto, bonificaciones por natalidad, gratuidad en la enseñanza y la salud, etc. Había logrado convertir áreas desérticas en tierras agrícolas para satisfacer las necesidades de alimentación de su pueblo. Pero el líder era tildado de tirano y de maniático, aunque algunos de los jefes de gobierno que participaron en la masacre invasora habían mantenido relaciones amistosas recientes con él. El país fue arrasado por injustificables bombardeos de los «aliados» occidentales, que abrieron el camino a una penetración mercenaria, la cual culminó asesinando a Gadafi y algunos de sus colaboradores cercanos. Ocho años después el país permanece en el caos, y Trípoli, la capital, convertida en el puerto más importante del Mediterráneo para el tráfico ilegal de personas, en el cual resalta la impunidad el comercio sexual de menores.

Similar estrategia fue puesta en marcha en Siria, simultáneamente, en 2011. Pero allí la resistencia de las armas sirias, respaldadas por la población, llevaron al estancamiento de la ocupación mercenaria masiva encabezada por Daesh, agrupación terrorista que el vicepresidente Cheney había prohijado desde Irak en 2007 y que llegó a ocupar unos cuarenta mil kilómetros cuadrados (25 % del territorio norte de Siria, desde Alepo a Al Boukharnal, y 40 % de Irak, desde Mosul hasta Faluya. El liderazgo de Bassar al Assad no lograron fracturarlo. Ni siquiera podían ser presentar el conflicto en términos de guerra civil, pues lo que menos había en la ocupación

armada eran sirios. El apoyo aéreo regular ruso, desde el 15 de septiembre de 2015, concertado con las fuerzas armadas sirias, fue decisivo para frustrar el propósito de los invasores.

Hoy me atrevería a afirmar que los Estados Unidos sufrieron en Siria la derrota militar más importante desde Vietnam. A pesar de que en muchos rincones del extenso país los choques armados no hayan cesado, ya que en el fondo subsiste la matriz, sin precedente, de una película de organizaciones (Al Qaeda, Daesh, Al Nusra, Boko Haram...), forma de integración diabólica de entidades terroristas mantenidas con amparo imperial, no siempre disimulado, de las potencias occidentales. Los hombres y mujeres bombas dejaron de ser casos de excepción para convertirse en un utensilio manejable.

La prioridad de la estrategia norteamericana en la región, después del fracaso –mal digerido– en Siria, se ha movido hacia Irán, asediado con una escalada de hostigamiento y una explícita amenaza militar. La consistencia del sistema político de los ayatolas, con una sólida base religiosa chiita, hace de Irán el enclave decisivo frente a las políticas invasivas del imperio en el Medio Oriente. El chiismo ha mostrado ser un factor efectivo de resistencia y sostenibilidad estrechamente vinculado con el bien común en la región.

Pero para descifrar de conjunto la correlación de las fuerzas que definen allí los vasos comunicantes de la geopolítica, habría que comenzar registrando los vínculos del imperio con sus dos agentes sustantivos. Israel, al que han permitido contar con el arma nuclear (los únicos en la región), crecer a su antojo a costa del despojo de territorios palestinos, agredir a vecinos incómodos como Siria y El Líbano, y respaldar la usurpación de la ciudad de Jerusalén como capital; todo ello a espaldas de lo dispuesto en las resoluciones de la ONU. Calificado justamente de «Estado gendarme» al servicio de los Estados Unidos, corren con buena parte de su trabajo sucio en el área. Serán potencia bélica, pero no son invencibles, como demostró en 2006 la resistencia de Hezbollah ante el intento de invasión al Líbano a través de su frontera Sur.

El otro servidor notorio de los intereses imperiales en la región es la monarquía wahabita de Arabia Saudí –un linaje que data del siglo XVIII–, su principal suministrador de crudos, donde nunca les ha interesado mirar violaciones de derechos humanos y represión. Un enorme país donde se acoge a millones de musulmanes en su obligada visita a la tumba del Profeta en La Meca y el soberano se identifica como «el custodio de las dos sagradas mezquitas», fijando una intimidad indeleble entre la fe musulmana y la tiranía que conduce. Una férrea tradición monárquica, con una marcada práctica fundamentalista, que da sostén a la familia real. Cognados y agnados concentran el poder político y la economía. Su importancia para Washington no sólo radica en el petróleo sino también en su poderío militar, al cual Trump contribuyó con una inflada suma en créditos para armamento tan pronto se instaló en la Casa Blanca.

Se trata del socio musulmán con el cual el imperio alterna dentro de aquel contencioso perímetro donde influye a la vez el sionismo (con el apoyo del poderoso lobby judío estadounidense). Es evidente que aunque desde criterios religiosos parezcan incompatibles, entrañan coincidencias que lo explican con claridad.

Otro aspecto de la complejidad que no puede pasar inadvertido es la diversidad religiosa musulmana y su peso en las definiciones políticas en la región: islam sunnita, con varias identidades: sufista, salafita, wahabita, hashemita, conectadas casi siempre a dinastías de poder, de una parte, y de otra el islam chiita con una perspectiva político-religiosa coherente. También podemos observar interpretaciones, caracterizadas de laicas, del Islam en Egipto y en Turquía. Y el judaísmo, con extremos fundamentalistas. Posturas latentes siempre, siempre ostensibles. Creencias que confluyen en la escena más explosiva de los desafíos del siglo XXI, aunque no estemos habituados a verlo de cerca. Lo que se alcance a cocinar allí podría hacerse sentir en todos los rincones de la Tierra, si el ritmo de destrucción de la naturaleza no borra antes a la especie humana.

De todos modos, a estas alturas ni siquiera una perspectiva optimista de solución feliz en la región nos puede dar garantías de paz frente a la onda expansiva desatada por el espectro del terror. Yo diría que es el primer desafío del siglo, a escala global, el de la Paz, por condicionar cualquier acción común, desde las religiones, en tanto se conducen por el amor al prójimo, y más allá de ellas, en una ética que tendría que ser compartida, una ética mundial, como pretendía el teólogo suizo Hans Küng. El otro gran desafío es el de la subsistencia de la humanidad y del entorno natural que la sostiene y que ha tenido que sufrir su actuación devastadora. Mis preguntas: ¿Puede la Religión contribuir a que ambos propósitos –el de la Paz y el de la Subsistencia– se alcancen?

III

Si levantamos la mirada a la escala de los grandes centros político-económicos, podemos constatar que las crisis connotadas de manera local (del Medio Oriente, de la que hablé, o de nuestra América, a la cual me referiré, no pueden valorarse al margen de las relaciones entre las principales economías que definen el curso del sistema-mundo. El reposicionamiento de China como potencia, con afinidad de intereses con Rusia y en cuerda geoeconómica competitiva frente a los Estados Unidos, pugna por dar forma a un nuevo escenario de confrontación mundial, claramente visible.

Se hace evidente que China, a pesar de su crecimiento explosivo –o precisamente debido a él– quedaría marginada de la nueva Alianza Transpacífica (TTP) desde la cual Norteamérica aspira a señorear el 40% del comercio mundial, de volverse protagonista de los nuevos lazos entre las dos riberas oceánicas. El efecto de compensación frente a esta consolidación plutocrática solo podrá darse con el reforzamiento efectivo del papel de China en un eje competidor inédito. Creo que es precisamente la iniciativa de restablecimiento, en clave contemporánea, de la memorable «ruta de la seda». Tomemos en

cuenta la consistente masa monetaria en inversiones, subsidios y créditos movida por China hacia los países subsaharianos, a partir de la cual África, estaría llamada a conectarse estrechamente a la economía china, como consumidor y como productor asociado. Es una iniciativa con la cuál Occidente no contaba y difícilmente pueda competir. El éxito del proyecto chino puede repercutir en el papel de la OMC, que sería, en el futuro, más difícil manipular desde Washington.

Desde octubre de 2016 el FMI reconoció el yuan chino como divisa de curso libre, junto al dólar estadounidense, el euro, la libra de esterlina, y el yen japonés. Otras monedas importantes, como el dólar canadiense y el rublo ruso no son divisas de curso libre. Al parecer, para el FMI era algo que ya no podía demorar, y para China, una opción irrenunciable.

La alianza ruso-china cobra forma dadas las coincidencias y la complementariedad de intereses. Lo que no se produjo durante la guerra fría, cuando tanto Pekín como Moscú pugnan por el liderazgo del socialismo mundial –invocando en su apoyo, desde ambas tribunas, el legado marxista-leninista– se revela posible y necesario ahora, cuando se demuestra que las claves del diferendo con occidente tuvieron y tienen muy poco de doctrinales. ¡Cómo liderar el poder a escala mundial!, es el dilema verdadero. El problema siempre fue dejar establecido quien manda, y no una contienda doctrinal entre capitalismo y socialismo como creímos..., y tal vez aún creemos. Juntos, Beijing y Moscú pueden representar un liderazgo positivo –fuera de pronunciamientos excluyentes o contentiosos inútiles– en el segundo escalón asociativo del poder global, el que encabezan en los llamados BRICS, ese grupo de países cuyo destino es el de aumentar el ritmo de las pulsaciones del Tercer Mundo frente a la dominación imperial, a pesar del infeliz retroceso político-social seguido por Brasil desde 2016.

En trabajos anteriores he estimado indispensable la consolidación de los BRICS para bloquear el efecto dominó que se vislumbra a través de los pactos diferenciados de los grandes

centros occidentales con las subpotencias, o líderes económicos regionales. Una asociación fuerte entre los BRICS –la cual el Brasil actual, plegado al interés imperial, podría obstaculizar– deberá dar forma a una contraparte tricontinental del mundo dependiente frente a un Norte dominante que se mueve con dinámicas propias de restauración. Sobre todo cuando un sistema de Naciones Unidas que Washington ignora groseramente cuando no logra prevalecer, sistema que ha mostrado su incapacidad de responder a los objetivos para los cuales fue creado (el reciente informe sobre Venezuela de la comisionada de Naciones Unidas para los derechos humanos es expresión de este servilismo intermitente de la Organización).

No es el lugar para extendernos sobre consideraciones en esa escala global, que podrían ser muchas, pero quise asomarme a ella para consignar, ante todo, que no hubo «fin de la historia»; que la humanidad no está fatalmente condenada a la tragedia del coloniaje, el racismo y la exclusión, que ha permitido al 1% de la población mundial a apropiarse de la quinta parte de los ingresos totales, mientras más de mil millones padecen hambre. Pregunto entonces: ¿No ha de ser también un desafío mayor para la Religión, sin distinción de creencias, rebelarse contra la injusticia social y la desigualdad, contra el desamparo y la miseria que el orden mundial impone a la humanidad? ¿Es que se piensa que no se tiene que producir una acción efectiva para la cual no basta la oración, la lealtad al dogma de fe, o la prédica misionera?

Los centros del capital atravesaron ya la primera crisis financiera del siglo, comparable a la de 1929, la cual comenzó con la quiebra del gigante *Lehmann Bros* en 2007 y se expandió durante los dos años siguientes con la «burbuja inmobiliaria». En esta ocasión, el presidente Obama, recién llegado al cargo, pudo afrontar la crisis con gruesas inyecciones de fondo al sistema monetario. Pero el efecto de la crisis se contuvo ahora a costa de la deuda pública de la nación.

IV

A diferencia de nuestra América, los Estados Unidos se formaron bajo el pleno influjo del denominacionalismo protestante. El catolicismo creció después con las migraciones irlandesa, polaca e italiana, y la usurpación de la mitad de México en el XIX, y continuó con las recibidas en el siglo posterior, hasta el desbordamiento presente causado por la carencia insoportable de condiciones de vida en el sur del territorio imperial. Al principio las migraciones aportaban a la demografía católica, pero ésta fue cediendo espacio progresivamente a efectos de conversión protestante. Las dinámicas de la conversión evangélica iniciadas en los Estados Unidos tuvieron eco rápidamente en todo el Tercer Mundo, pero en la América Latina de la segunda mitad del siglo XX han conocido su mayor onda expansiva.

La conquista del Oeste norteamericano facilitó el espacio a nuevas denominaciones y sectas, evangélicas las más, netamente nativas o venidas de Europa, casi siempre literalistas, incluso fundamentalistas varias de ellas. De la fidelidad bíblica, algunas transitaban a la sacralización de sus propios libros fundadores. Entre las pioneras en constituirse se destaca la saga de los seguidores de Joseph Smith y Bryan Young, que predicaron el *Libro de Mormón* desde 1823 (año que el presidente James Monroe nos hace recordar por su reclamo de «América para los americanos»), efectuaron un intrépido éxodo hacia el Oeste al cabo del cual se asentaron en la ribera del Lago Salado, y fundaron y dominan el actual estado de Utah. Con posterioridad a esta etapa la sociedad norteamericana produjo numerosos movimientos de conversión, iniciativas que se arraigaban en unos casos, y en los más se desvanecían sin dejar rastro, sobre todo cuando el guía espiritual fallecía o se desacreditaba por su falta de autenticidad.

Lo que me interesa destacar aquí es que no se puede dejar de reconocer autoctonía a estas formaciones que se configuran en el marco del sistema socioeconómico que crecía en América del Norte, nacidas con posterioridad a la independencia.

Transmitidas desde allí en ingentes movimientos misioneros, prevalecen hoy también en la América Latina. Sus patrones de organización y su institucionalidad articulan de otras maneras, aun si también existe diversidad y hasta exclusión entre ellos.

Dentro de esta heterogeneidad devocional ocupa un lugar de excepción el pentecostalismo, que cobró forma a principios del pasado siglo, segregándose de movimientos de santidad wesleyanos (metodistas) signados por una devoción centrada en el Espíritu Santo. Inspirado en los *Hechos de los apóstoles*, el pentecostal orienta su fe por el carisma. El efecto expansivo del pentecostalismo no admite comparación. Opiniones recientes de expertos le han caracterizado como la «tercera fuerza de la cristiandad» junto al catolicismo y el protestantismo clásico.

Posiblemente queden cortos en su apreciación, al menos en lo que se refiere a la América Latina, donde la desigualdad puede ser descomunal, la pobreza agobiante hasta en países bendecidos por la opulencia de su naturaleza, donde a decepción y la desconfianza hacia la clase política es desconcertante. En nuestra América el modelo neoliberal llevó estos males a niveles sin precedentes, insoportables en el último cuarto del siglo XX. Y, como diría Francois Houtart, «cuando no se encuentran respuestas materiales a los problemas humanos, se procuran respuestas simbólicas».

Se explica que los efectos de la crisis del sistema-mundo en esta etapa se visibilicen mejor a través de los vínculos con la periferia que hacia el interior de los centros de poder. En la América Latina y el Caribe como en el Oriente Medio.

El coloniaje ibérico trajo a la América Latina y el Caribe una configuración sociorreligiosa diferente a la surgida de los *pilgrims* que se asentaron en la Nueva Inglaterra un siglo después. La América Latina y el Caribe hispánico se fundaron católicos, con lazos muy fuertes entre la corona española y la Iglesia católica, dominante en Europa. Esto hace que el cristianismo de esta parte del Continente sea originalmente cató-

lico, y también oficialmente hasta los comienzos del XX. Sin embargo dudo que en el mapa religioso de nuestra América exista un solo país que pueda hablarse de homogeneidad o de estricto predominio católico. La Constitución cubana de 1901 fue una de las primeras en registrar la libertad religiosa (si no la primera), en consonancia con el interés de los ocupantes norteamericanos de legitimar la entrada de las misiones protestantes.

En el plano étnico-religioso aprecio dos efectos sincréticos distintos. El que pudiéramos llamar indocristiano, del catolicismo de los colonizadores con religiones autóctonas del Continente. El otro, afrocristiano, del catolicismo con las religiones de origen africano, notable en el Caribe y zonas de la que los españoles llamaron «tierra firme», donde la introducción de esclavos de África llegó a ser masiva para sustituir una población indígena que la explotación y el maltrato llegó a extinguir. Pienso que el patrón de arraigo del sincretismo indocristiano, que se levanta sobre el secuestro colonial de la *pacha mama*, el despojo de la tierra de la cual son hijos, difícilmente se asemeje al afrocristiano –diferenciado por el sabio cubano Fernando Ortiz con el concepto de transculturación–, en el cual no interviene una religión autóctona, y se hacen más explicables las identidades que el culto a los santos (dulía) y a la madre de Cristo (hiperdulía), propician. Me agradecería incluir esta reflexión hipotética en el debate de estos días, con lo cual respondo también a una inquietud planteada por el teólogo Carlos Ham.

Durante el último cuarto del siglo que terminó, en la América Latina, el auge de los movimientos sociales hizo sentir la presión de las masas sobre la coyuntura histórica regional, contribuyendo significativamente a que los resultados electorales comenzaran a responder a intereses populares, y se creara, con los cambios que sobrevinieron, el perfil que marcó la primera década del siglo que corre. Tocó a nuestra América ser el escenario privilegiado de una sacudida histórica inesperada para las potencias de la modernidad capitalista.

El rechazo a la imposición del ALCA en la Cumbre de las Américas en Mar del Plata en 2005 desarmó la asimétrica ofensiva comercial de Bush y Cheney, prevista con triunfalismo desde la cumbre anterior. Fue aquel un paso importantísimo, aunque no definitivo; siempre resulta iluso excederse en el crédito a las victorias. Desde entonces Wáshington ha refinado sensiblemente los engranajes de hegemonización, tanto en sus definiciones políticas propias como en el manejo de las oligarquías de la región.

La elección de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela en 1999 (que ojalá alcanzara a ser el hito del siglo para los historiadores), implantó, bajo el clamor de revolución bolivariana, el más intenso programa de reformas sociales y la preservación de las principales riquezas de la nación de las manos de la oligarquía. Con menos posibilidades de radicalidad, el carismático líder obrero Luis Ignacio (Lula) da Silva, accedía a la presidencia de Brasil, y con él una marea de reformas ansiadas en el enorme país; en tanto, para sorpresa de simpatizantes y adversarios, el peronista Néstor Kirchner asumía en Argentina posiciones en sintonía con esta corriente, y el economista Rafael Correa en Ecuador proclamó la «revolución ciudadana» con un discurso brillante y comprometido. En Bolivia el líder cocalero Evo Morales era electo con el respaldo de las masas indígenas, indispensable en el altiplano andino. Colombia, Perú y Chile se mantuvieron afines a sus pactos bilaterales con los que los Estados Unidos suplieron su fracaso de Mar del Plata.

Pero para encarar los desafíos del siglo XXI en nuestra América tenemos que valorar bien las causas y el peso de los reveses sufridos en la segunda década por nuestros pueblos bajo una ofensiva selectiva, implacable e integral desde Washington. Analogía curiosa: de manera análoga a la ofensiva contrarrevolucionaria desplegada contra las guerrillas en los sesenta, el poder imperial se enfrenta ahora contra las posibilidades de hacer funcional la democracia. Toda la inteligencia conspirativa se ha puesto en juego, renovando las claves de dominación. Lo cual no debe sorprendernos. El colega argen-

tino Atilio Boron nos recuerda, en uno de sus ensayos más acabados, que no se había desencadenado todavía la crisis que llevó al derrumbe del socialismo europeo cuando Zbigniew Brzezinski declaraba que «la Unión Soviética era un problema transitorio para los Estados Unidos, pero que la América Latina constituía un desafío permanente, arraigado en las inmovibles razones de la geografía».

Por eso me parece previsible que la derrota sufrida en Siria y la escasa posibilidad de doblegar a Irán, hagan que los halcones de Washington impongan al Gobierno la necesidad de apuntalar, sin vacilación, el sometimiento a largo plazo de su periferia continental. Trump parece ser una figura apropiada para llevar a cabo el propósito de pulsar esos extremos.

La estrategia imperial de reversión se orienta, como es natural, al conjunto de países de la región, pero con focalidad prioritaria hacia Venezuela y Brasil. En Venezuela, debido al proyecto propio de cambio, radical y coherente, fundado por Chávez sobre el legado de Bolívar, para su pueblo y para América, el cual se sostiene con capacidad de resistencia y una probada base democrática electoral. Proyecto que se abrió rápidamente en el ideal de transformación continental que su líder bautizó como «socialismo del siglo XXI». Además –o sobre todo– con la importancia de levantarse sobre la mayor reserva petrolera mundial confirmada. Y el lastre, a la vez, de depender de un modelo rentista monoprodutor, vulnerable al mercado, que no ha conseguido remontar. Sin embargo, Nicolás Maduro, a quien Obama se negó a reconocer en la presidencia tras la muerte de Chávez y Trump han sometido a un bloqueo implacable, saqueando incluso los recursos del país en el exterior y amparando el atentado y el terror, ha logrado mantener el proyecto bolivariano en el poder, gracias a la alianza cívico/militar sobre la cual se fundó.

El otro interés prioritario de los Estados Unidos en la región es Brasil, que vivió una propuesta reformista liderada por Lula y continuada por Dilma Rousseff. Los 14 años que duró dejó logros impresionantes de reducción de la pobreza, incre-

mento del empleo, reducción de la desigualdad y orientado a reforzar el bien común en un país que es casi un continente en población, extensión y riqueza natural. Para la política imperial un Brasil contestatario asociado al BRICS podría devenir una complicación de incalculables implicaciones, que dificultarían mucho su subordinación al tradicional «patio trasero» que querrían implantar en toda nuestra América. El *estatus* que, entre paréntesis, ha vuelto a tener Brasil desde que los voceros políticos de la oligarquía lograron arbitrariamente el *impeachment* de Delma en 2016, encarcelar a Lula con mentiras para impedir su retorno a la presidencia en las elecciones recientes y elegir precisamente a su antípoda, Jair Bolsonaro a la presidencia. Es sabido que en la mayoría de los votos de Bolsonaro fue decisivo el apoyo masivo de sectores evangélicos, motivados seguramente por la publicitada conversión del candidato, cuyo bautizo por inmersión, unos días antes de los sufragios, apareció en las portadas de las revistas y recorrió las redes sociales. La maraña golpista a través de las mismas instituciones domésticas, aplicada en Brasil, no tiene precedente. El papel de la manipulación de la opinión mediante la prensa y las redes parece llegar a la total impunidad. Son las tintas modernizadas de la propaganda imperial.

Cuba se mantiene, como nos consta a todos, indoblegable bajo los efectos de sesenta años de hostilidad ininterrumpida, intensificada ante cada coyuntura con una pulida perversidad. Es el ejemplo más constante de la impiedad sin límites de la obstinación imperial y, al propio tiempo, de la capacidad de resistir de un país pequeño, desde la periferia. Diría yo que Cuba no posee riquezas naturales suficientes para justificar el costo humano de una pulsada militar, pero la tenacidad con que nos mantienen el cerco la explica mejor el pánico que ocasiona el ejemplo que cualquier otra cosa. Una nación forzada a privaciones sistemáticas que ha podido mantener, contra viento y marea, los principales logros sociales que el cambio revolucionario produjo en términos de justicia y equidad, de expandirlos con un sentido de solidaridad afín a la caridad inspirada en la fe religiosa, y dado un contenido efectivo al concepto de soberanía, se vuelve un ejemplo difícil de tragar

para un contexto de dominación imperial. Sobre todo, cuando ha podido contar durante más de veinte votaciones anuales consecutivas en la Asamblea General de Naciones Unidas con unanimidad en la condena al inaceptable aislamiento y hostilidad de Washington, donde once administraciones fracasaron en barreros por asfixia, y la de Trump promete completar la docena. Aun si, como apunté antes, la ONU no puede presumir de ser el teatro o de libertades cuya amplia colegialidad debiera aportarle a la humanidad.

El concierto de las variantes de resistencia latinoamericana que se pudieron establecer en gobierno, tuvo una expresión radical en Alianza Bolivariana de los Pueblos de América (ALBA), y otra de composición más amplia desde 2012, en la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC) que, al excluir a Canadá y los Estados Unidos, se libraba de influencias directas del poder explotador hegemónico. Por primera vez en la historia se contó con un escenario de concertación sin la presión de los centros capitalistas de poder. El debilitamiento de estas asociaciones es ahora tan evidente como la recuperación de la impunidad opinática de Washington en la OEA.

Pregunto: ¿Se hace posible desde la Religión contribuir a que nuestra América rescate los aires de soberanía que mostró en la primera década de nuestro siglo y que le permitieron encaminar proyectos de auténtica mejoría de las condiciones de vida y la credibilidad en las posibilidades de salida de la crisis generalizada que nos imponen?

Se ha vuelto común el uso del concepto «golpe suave» para canonizar desplazamientos de poder gubernamental logrados por la astucia en lugar de la fuerza, justificados por la Ley, o de legitimidad controversial. Me inclino a distinguir en el derribo de Lugo en Paraguay el experimento pionero de la nueva ingeniería golpista, en la ruta de Macri a la presidencia argentina la variante de la manipulación electoral y en el proceso brasileño la arquitectura madura de la falacia golpista.

Para cada caso un «traje a la medida» cortado tal vez en la sastrería de Langley, Virginia.

Me atrevo a decir que no hemos sido capaces de analizar a fondo las debilidades de los sistemas establecidos, para blindarlos frente a las oligarquías, cuyo patriotismo se vincula más con el dólar que con los símbolos nacionales. O no han cuajado aún mecanismos efectivos para traducir la conciencia de los avances sociales en votación electoral. Probablemente las dos cosas juntas, y otras más. Lo cierto es que lograr irreversibilidad en las conquistas políticas de los pueblos se ha vuelto un desafío de todos los días, y hoy los electores –las verdaderas mayorías que deciden en ese acto único que no se deja corregir– vuelven a elegir a veces contra ellos mismos, aunque carezcan de razones plausibles para hacerlo.

A pesar de que se nos hable de «agotamiento del ciclo progresista» latinoamericano, con una lectura interesada de desafíos insalvables, dilemas insolubles, y retrocesos inevitables, los fracasos indican reveses, derrotas, errores, pero de ningún modo justifican que se hable de agotamiento. Decía von Clausewitz en su tratado *De la guerra*, que «la derrota comienza cuando se pierde la voluntad de luchar».

Con seguridad se quedan muchas observaciones importantes en el tintero, pero debo poner punto final a mi presentación. Ya que no me corresponde otra misión que la de introducir. Me conformo con saber dos cosas: que no les haya aburrido y que sirva de motivación para el debate.

Muchas gracias

PRESENTACIÓN Y NORMAS

Estudios Sociales es una revista de investigación social y humanística publicada semestralmente por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Ambas entidades forman parte de la obra apostólica de la Compañía de Jesús en República Dominicana. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Publica además temas de actualidad en humanidades y filosofía. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

Estudios Sociales se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor. Incluye los siguientes elementos: BY: se debe otorgar crédito a los autores. NC : solo se permiten usos no comerciales del trabajo.



NORMAS Y PROCESOS DE PUBLICACIÓN

Estudios Sociales invita al envío de manuscritos para evaluación de cara a su publicación. Los textos han de remitirse de acuerdo con las normas de estilo de la revista que se detallan a continuación.

Los manuscritos pueden postularse para las siguientes secciones de la revista:

1. Artículos científicos: Textos basados en investigación de campo o revisión documental y bibliográfica. La revista no impone una única forma de estructurar los artículos, pero recomienda iniciar con uno o más párrafos introductorios que expliquen claramente el contenido temático y el modo en que se desarrollará la idea o tesis central. Después del cuerpo central, se redactarán unas conclusiones o recomendaciones. Para finalizar, se colocarán las referencias bibliográficas utilizadas en el desarrollo del artículo. El artículo no debe de pasar de veinte (20) páginas a espacio y medio (incluyendo los gráficos), es decir, aproximadamente 10 mil palabras (sin los gráficos)

2. Ensayos cortos y escritura creativa: No están sujetos a ninguna estructura específica. Su extensión máxima recomendable es de diez (10) páginas a espacio y medio, es decir, unas 4 mil 500 palabras. Pueden corresponderse con textos de opinión, reflexiones, etnografías, relatos etnohistóricos, vivencias y textos experimentales.

3. Comentarios y reseñas de libros: Deben de tener un máximo de cinco (5) páginas a espacio y medio, es decir, unas 2 mil 200 palabras. Los libros deben de estar relacionados con las áreas de interés de la revista.

4. Documentos: Se publicarán actas, declaraciones, correspondencias y otros textos escritos de valor documental o de relevancia social relacionados con las áreas de interés de la revista.

(I) Sometimiento de manuscritos

a) Es obligatorio enviar los manuscritos en soporte electrónico, preferiblemente a través de nuestra plataforma www.estudios sociales.bono.edu.do. También pueden enviarse a través de email a: esociales@bono.edu.do. Se prefiere el formato doc.

b) Los manuscritos recibidos serán evaluados por el Equipo editorial y se comunicará el resultado al autor, señalándole la probable fecha de publicación en caso de haber sido aprobado.

c) Los autores dan permiso para que sus trabajos sean publicados en la versión electrónica de la revista.

(II) Características de los manuscritos

a) Los manuscritos de los artículos científicos, ensayos y comentarios deben de ser originales o inéditos.

b) Todos los trabajos enviados deben estar en uno de los siguientes idiomas: español, inglés o francés.

c) Si un manuscrito sobrepasa el límite de páginas establecido, pero puede dividirse en dos partes de forma natural, también se tomará en consideración para ser publicado en dos números diferentes de la revista.

d) Los manuscritos de artículos científicos deben ser enviados con un resumen no mayor de 150 palabras en español, inglés y francés; y con cinco palabras clave en español, inglés y francés.

e) Todos los manuscritos deben constar de un título. Se aceptan también subtítulos de carácter aclaratorio.

f) Los estándares de los escritos científicos se regirán por las normas del Método Chicago/Deusto (notas y bibliografía).

g) Las imágenes, tablas, gráficos y cuadros deberán de ser adjuntados en archivos aparte, preferiblemente en blanco y negro. En el texto deberá especificarse su lugar con estas nomenclaturas: IMAGEN N°, TABLA N°, GRÁFICO N°, MAPA N°. Las imágenes en JPG deberán tener una resolución no menor de 300 dpi. En caso de carecer de nitidez, el autor deberá indicarlo para que en el taller de diagramación se tomen los cuidados de lugar.

(III) Información sobre el autor(es)

a) Nombre completo

b) Institución donde se desempeña laboralmente, con la dirección y teléfono de la misma (si aplica)

c) Correo electrónico

d) Un breve currículum de un máximo de 20 líneas

(IV) Dirección de la revista

Revista Estudios Sociales

Edificio Bonó

Calle Josefa Brea, N. 65

Barrio Mejoramiento Social

Santo Domingo, República Dominicana.

Tel. (809) 682-4448, ext. 233

Email: esociales@bono.edu.do

Versión electrónica de la revista Estudios Sociales:

<http://estudiossociales.bono.edu.do>

Edita:

Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ
e Instituto de Estudios Superiores de Humanidades, Ciencias
Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó

Dirección: Pablo Mella, SJ

Redacción: Roque Santos

Equipo editorial:

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community
College/CUNY)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social
Padre Juan Montalvo, SJ)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Líster (Universidad Nacional de Colombia)

Riamny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

Consejo editorial científico

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Fernando Valerio Holguín (Universidad
del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

Martín Morales, SJ (Pontificia Universidad Gregoriana)

Secretaría ejecutiva: César David Arias

Traducción y revisión de textos: Indhira Suero (Revista Cultural
Plenamar)



**Centro
Montalvo**



**Instituto
Superior**
Pedro Fco. Bonó



Revista
**Estudios
Sociales**

Edificio Bonó
C/ Josefa Brea No. 65, Mejoramiento Social
Santo Domingo, República Dominicana
esociales@bono.edu.do

ISSN 1017-0596



7 1467228 745749 1