

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y  
POLÍTICA II



LA RELIGIÓN CATÓLICA EN LA SOCIEDAD PUERTORRIQUEÑA.  
SU RELACIÓN CON LA POLÍTICA Y LA ECONOMÍA

TESIS DOCTORAL DE:

**MIGUEL ÁNGEL RUBERO REYES**

DIRIGIDA POR:

**MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO**

Madrid, 2013

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía del Derecho,  
Moral y Política II



Tesis Doctoral

**LA RELIGIÓN CATÓLICA EN LA SOCIEDAD PUERTORRIQUEÑA.  
SU RELACIÓN CON LA POLÍTICA Y LA ECONOMÍA**

Miguel Ángel Rubero Reyes

Director: Dr. Manuel Fernández del Riesgo

Madrid 2012

<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
<b>1. EL FENÓMENO RELIGIOSO COMO DIMENSIÓN CULTURAL .....</b>	<b>9</b>
1.1. La cultura: interpretación humana de la realidad .....	9
1.2. La religión como universo simbólico .....	14
1.3. Concepción sociológica de la religión en cuanto a lo sagrado y lo profano .....	16
1.4. Fenomenología del hecho religioso .....	20
1.4.1. <i>Lo sagrado como orden y ámbito de la realidad</i> .....	22
1.4.2. <i>El misterio, realidad determinante en el ámbito de lo sagrado</i> .....	24
1.4.3. <i>Las mediaciones objetivas de lo sagrado</i> .....	25
1.4.4. <i>La actitud religiosa y sus expresiones</i> .....	25
<b>2. MODELO TEÓRICO SOCIOLOGICO.....</b>	<b>28</b>
2.1. Aspecto metodológico –teórico.....	28
2.1.1. <i>Funcionalismo y dialéctica</i> .....	29
2.1.2. <i>La religión como agente moral y legitimador</i> .....	31
2.1.3. <i>La organización religiosa</i> .....	33
<b>3. PANORAMA HISTÓRICO EN EL PERÍODO COLONIAL ESPAÑOL 1508–1898... 39</b>	<b>39</b>
3.1. Política.....	39
3.2. Economía .....	47
3.3. Población.....	51
3.4. La Iglesia Católica institucional.....	53
3.4.1. <i>Los obispos españoles 1511–1898</i> .....	53
3.4.2. <i>El clero</i> .....	61
3.5. Religiosidad popular .....	64
3.5.1. <i>La Virgen de la Monserrate</i> .....	66
3.6. Elite criolla .....	70
3.7. Presencia protestante.....	73
<b>4. PRIMERA ETAPA COLONIAL ESTADOUNIDENSE: 1898-1940 .....</b>	<b>75</b>
4.1. Ideología político religiosa de los E. U. A. para la formación del imperio. ....	75
4.2. Invasión y ocupación de Puerto Rico (1898–1940) .....	92
4.2.1. <i>Política</i> .....	92
4.2.2. <i>Economía</i> .....	101
4.2.3. <i>Educación</i> .....	103
4.2.3.1. <i>La enseñanza religiosa en las escuelas públicas</i> .....	107
4.2.4. <i>Militarismo</i> .....	113
4.2.5. <i>Catolicismo vs. Protestantismo</i> .....	116
4.2.6. <i>Los Hermanos Cheos: respuesta del catolicismo popular</i> .....	119
4.3. Los obispos estadounidenses 1899–1964.....	121
4.3.1. <i>La Iglesia Católica y los Hermanos Cheos</i> .....	131
<b>5. SEGUNDA ETAPA COLONIAL ESTADOUNIDENSE: 1940-1980.....</b>	<b>135</b>
5.1. Política.....	135
5.2. Economía .....	149
5.3. Militarismo.....	152
5.4. Educación.....	158

5.5. Los políticos y el catolicismo .....	163
5.5.1. <i>Pedro Albízu Campos</i> .....	163
5.5.1.1. <i>El catolicismo de Albízu Campos</i> .....	175
5.5.2. <i>Luis Muñoz Marín</i> .....	188
5.5.2.1. <i>El mito de Muñoz Marín</i> .....	203
5.5.2.2. <i>Muñoz Marín y los obispos</i> .....	211
5.5.3. <i>Luis A. Ferre Aguayo</i> .....	220
5.5.3.1. <i>La fundación de la Universidad Católica</i> .....	225
5.6. Los obispos puertorriqueños 1964–2006.....	226
5.6.1. <i>La Provincia Eclesiástica de Puerto Rico</i> .....	228
5.6.1.1. <i>Archidiócesis metropolitana de San Juan</i> .....	229
5.6.1.2. <i>Diócesis de Ponce</i> .....	230
5.6.1.3. <i>Diócesis de Arecibo</i> .....	232
5.6.1.4. <i>Diócesis de Caguas</i> .....	232
5.6.1.4.1. <i>Antulio Parrilla Bonilla: un obispo independentista</i> .....	233
5.6.1.5. <i>Diócesis de Mayagüez</i> .....	239
5.6.1.5.1. <i>Los obispos y la religiosidad popular</i> .....	239
<b>6. HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN PUERTO RICO.....</b>	<b>245</b>
6.1. Situación histórica–1960 – 1980.....	245
6.1.1. <i>La Teología de la Liberación</i> .....	247
6.1.2. <i>Antecedentes de la Teología de la Liberación</i> .....	248
6.1.3. <i>Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación</i> .....	249
6.1.4. <i>Proceso de formación de la Teología de la Liberación</i> .....	250
6.1.4.1. <i>Gestación (1962–1968)</i> .....	250
6.1.4.2. <i>Génesis (1969–1971)</i> .....	253
6.1.4.3. <i>Crecimiento (1972–1979)</i> .....	254
6.1.4.4. <i>Consolidación (1979–1987)</i> .....	261
6.1.4.5. <i>Cuarta Conferencia Episcopal Santo Domingo</i> .....	263
6.1.4.6. <i>La Teología de la Liberación después de Santo Domingo</i> .....	266
6.2. Desarrollo del Nacionalismo Puertorriqueño (1960–1980) .....	268
6.2.1. <i>El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín y sus efectos en Puerto Rico: Comerío, Yauco y el Seminario Mayor “Regina Cleri” de Ponce</i> .....	272
6.2.1.1. <i>Los Padres Dominicos en Puerto Rico</i> .....	272
6.2.1.1.1. <i>Los Padres Dominicos de Yauco</i> .....	274
6.2.1.1.2. <i>Los Padres Dominicos de Comerío</i> .....	275
6.2.1.2. <i>El Seminario Puertorriqueño</i> .....	279
6.2.1.2.1. <i>El Seminario Conciliar “San Ildefonso”</i> .....	279
6.2.1.2.2. <i>El Seminario Mayor “Regina Cleri”</i> .....	280
6.2.1.3. <i>La Universidad Católica de P. R. y la Teología de la Liberación</i> .....	283
6.3. La Conferencia Episcopal Puertorriqueña y la Teología de la Liberación.....	287
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>290</b>

**BIBLIOGRAFÍA ..... 310 |**

## ***Agradecimientos***

Estos estudios los he podido realizar gracias a la gestión y estímulo del Profesor Oscar Cruz Cuevas, entonces director del Colegio de Artes y Humanidades del Recinto de Mayagüez de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. A la Doctora Enid Miranda Matos, Coordinadora del Programa Doctoral en Puerto Rico. A los doctores: Manuel Maceiras, Luis Méndez Francisco y Emilio García, coordinadores del Programa Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y a todos los profesores que impartieron los cursos presenciales.

Agradezco a mi familia por el ánimo para proseguir estudios. A los amigos que me animaron, además, a las estudiantes: Rosa Sánchez, Jacqueline Sánchez, Ana Ruiz, que transcribieron este escrito. A Juan Medina y Gerardo Torres por su trabajo corrector en el ordenador. A Jaime y Brenda Rosado por su colaboración. A todos, muchas gracias.

Finalmente, quiero agradecer a mi director, el Dr. Manuel Fernández del Riesgo, la atención que le ha prestado a esta tesis, que fue inspirada por el curso que impartió en el 2002: “Lo Religioso en la Sociedad Secularizada: una reflexión desde la sociología crítica”.

## ***Introducción***

En el devenir histórico, la religión y sus expresiones aparecen como un referente en cuanto al mantenimiento del sistema social, aunque también es generadora del cambio del mismo. Responde culturalmente a la estabilidad como a la creación de nuevos tipos de interacción social, por lo que se puede calificar como factor integrador y de cambio.

Actualmente se observa, además, la inflación y la pérdida de lo religioso, que son complejos fenómenos socio religiosos con respecto a la religión católica. Aspectos que inciden en la sociedad puertorriqueña y su relación con la política y la economía.

Esta tesis es el producto de una investigación documental que pretende mejorar el conocimiento de la aportación de la religión Católica a la sociedad puertorriqueña. El ser nacional puertorriqueño está formado originariamente por la experiencia del catolicismo español de la época colonial en América. Pero en el transcurrir del siglo XX, Puerto Rico se ha encuadrado entre dos manifestaciones religiosas: el catolicismo, que marcó el dominio español y el protestantismo que marcó el dominio estadounidense. Ambas experiencias inciden en los acontecimientos históricos de orden sociopolítico en la nación puertorriqueña.

El propósito de esta investigación es presentar la relación de la religión con otras instituciones de la sociedad como son la política y la economía. El investigador, que ha estado inmerso en los acontecimientos de la vida social-cultural puertorriqueña, como un ente socializado en la misma, ha buscado, al decir de Peter Burger una “segunda socialización”, para convertirse en un ser consciente de los procesos históricos que han forjado el ser nacional puertorriqueño. Como ser inconsciente y luego consciente del devenir histórico puertorriqueño, esta investigación responde a múltiples interrogantes de nuestra existencia como pueblo. Las preguntas universales: ¿De dónde venimos?, ¿Quiénes somos?, son respondidas en esta investigación. Queda por contestar, ¿Hacia dónde vamos como pueblo? Nos enfrentamos a un futuro oscuro, y a veces pesimista, que no se sabe si es servidumbre o libertad, si es garantía de alienación o posibilidad de convertirnos en un pueblo con libertad.

Una vez presentados estos propósitos, paso a señalar la metodología. La tesis se desarrolla mediante dos modos de argumentar: las razones y las autoridades. A través de las razones voy recorriendo lo que ha venido pasando en la época de dominio español y estadounidense, haciendo un recuento de sucesos significativos, tratando de desvelar lo que tiene de acontecimiento revelador. Las autoridades son las numerosas notas, casi siempre bibliográficas. Me parece que no podían faltar por la condición de argumento que tienen. Sin su respaldo, el lector de esta tesis depende totalmente de la fe que dé a mi argumentación, o del grado en que ella confirme la posición que tenía. En las notas remito a autores y autoras y a sus numerosas publicaciones. Las fuentes primarias son mínimas, las fuentes secundarias son numerosas. La aportación del investigador en esta tesis está relacionada con los acontecimientos que se dan a partir de la década del sesenta. En muchos de ellos fue partícipe o espectador. Debido a que ha pertenecido a distintas agrupaciones de la Iglesia Católica de Puerto Rico y además, a algunos movimientos de liberación nacional de Puerto Rico, la experiencia se convierte en crónica para esta tesis.

La tesis fundamental de este trabajo pretende destacar la ambigüedad social de la Religión en Puerto Rico. Especialmente de la Católica, que es la que confieso, pero teniendo también como referente el protestantismo y el pentecostalismo. Este trabajo es fundamentalmente una sociología de la religión en Puerto Rico desde la creencia.

El contenido de esta obra se desglosa de la siguiente manera. En el primer capítulo se desarrollan elementos básicos de la religión como sistema cultural desde el punto de vista de la antropología cultural, la sociología de la religión, y la fenomenología del hecho religioso. En el segundo capítulo presentamos el modelo teórico. El tercer capítulo presenta un panorama histórico religioso de la época colonial española 1508–1898, contemplando las interacciones entre la religión católica, la política, y la economía, y sus efectos en la población, el clero, la religiosidad popular, la elite criolla y la presencia protestante. El cuarto capítulo presenta la ideología política religiosa de los Estados Unidos para la formación de una nación imperialista. Las intervenciones en distintos países del mundo, distinguiendo la invasión y ocupación de Puerto Rico a partir de 1898. Los efectos de estos acontecimientos en la política, la

economía, la educación y el militarismo; y el conflicto religioso entre catolicismo y protestantismo.

El quinto capítulo presenta un panorama histórico desde 1940 hasta el presente, teniendo como protagonistas al Partido Popular Democrático, a Luis Muñoz Marín, y el establecimiento del Estado Libre Asociado, además de aspectos del militarismo y la educación. Se incluye una presentación biográfica con aspectos de la religión católica en tres de los políticos más distinguidos del siglo XX, sustentadores de ideologías políticas distintas como los son: Dr. Pedro Albizu Campos y el independentismo; Luis Muñoz Marín y el Estado Libre Asociado; y Luis A. Ferrer y la estadidad federada para Puerto Rico.

El sexto capítulo, presentamos el tema de la Teología de la Liberación. Cómo se ha desarrollado la misma en Latinoamérica desde 1960 hasta el presente, y cómo ésta fue reprimida y perseguida. Para evaluar el papel que ha podido jugar en la temática de nuestra investigación, se presentan tres casos: los de los Padres Dominicos de Yauco y Comerío, y el del Seminario Mayor "Regina Cleri", amén de la opinión oficial de la Conferencia Episcopal Puertorriqueña sobre este tema. El séptimo capítulo lo dedicamos a las conclusiones.

# **1. El Fenómeno Religioso como Dimensión Cultural.**

## **1.1. La cultura: interpretación humana de la realidad**

Para entender y comprender la importancia del fenómeno religioso, es necesario establecer el mismo como una dimensión cultural que se viene dando en las sociedades. Más concretamente, en la presente investigación queremos establecer y evaluar la presencia e influencia del fenómeno religioso en el devenir de la sociedad puertorriqueña.

En el devenir histórico, la religión y sus expresiones aparecen como un referente en cuanto al mantenimiento del sistema social, pero también es digno de tener en cuenta como generadora del cambio. Responde culturalmente a la estabilidad como a la creación de nuevos tipos de interacción social, por lo que se puede calificar a la misma como integradora y generadora del cambio. Actualmente se observa, además, la inflación y la pérdida de protagonismo de la religión católica. Realidad que encierra complejos fenómenos socio religiosos, vinculados con la política y la economía, que inciden en la sociedad puertorriqueña

En nuestra perspectiva, la religión es parte de la cultura comprendida como una “medida ideacional”, que se refiere a las normas, creencias y actitudes conforme a las cuales vive la gente de un grupo. Una cultura que consiste en pautas abstractas en la medida en que son aprendidas directa o indirectamente en la interacción social, y que son parte de la orientación común de dos o más personas. Se manifiesta en la conducta de los actores sociales y en sus resultados. En este sentido se habla de la “conciencia social” y la “conciencia individual”, expresada en la autonomía de dicho sujeto a la hora de asumir y protagonizar los papeles sociales.

La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas, que posibilitan sistemas de interacción mediante signos interpretables. En ese sentido, resulta esencial, la interacción significativa entre distintos individuos, para que cosas, tales como, el status social, la solidaridad del grupo, el intercambio económico, y la producción tecnológica, sean posibles. Son realidades que requieren de un conocimiento mutuo, de una actividad voluntaria, y de una comunicación simbólica,

pues sin el contacto de una mente con la otra, no existirían. Por lo tanto, la cultura como interpretación humana de la realidad, compartida por una pluralidad de actores, se puede entender como una “construcción social objetiva”. Pero también es una “realidad subjetiva” porque es aprendida e internalizada por el sujeto.

Algunos autores prefieren restringir el uso de la palabra cultura a los significados y valores que los hombres de una sociedad atribuyen a sus prácticas. Pero en una concepción más generosa, que integra la dimensión práctica, se puede entender la cultura como el conjunto total de los actos humanos de una comunidad dada, ya sean éstos prácticas económicas, artísticas, científicas o cualesquiera otras. Toda práctica humana que supere la naturaleza biológica, es una práctica cultural. El conjunto total de las prácticas humanas, abarca las económicas, políticas, científicas, jurídicas, religiosas, discursivas, comunicativas, y sociales en general.

Y en fin, una concepción aún más omniabarcante, integra también en el concepto de cultura, no sólo el conjunto de las producciones no materiales de la sociedad (significados, regularidades normativas creencias y valores), sino también las producciones materiales (objetos y artefactos)

El concepto de cultura ha sido fundamental desde hace mucho tiempo para la antropología. A finales del siglo XIX, en 1871, el antropólogo británico, Eduard B. Tylor en su libro *La Cultura Primitiva*, la definió del siguiente modo: *"La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad"*<sup>1</sup>.

La frase clave de esta definición es *"adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad."* Esta definición se centra en las creencias y el comportamiento que la gente adquiere por desarrollarse en una sociedad concreta donde se hayan expuesto a una tradición cultural específica, y no a través de la herencia biológica.

Clyde Kluckhohn en su libro *Mirror for Man*, dedica unas veintisiete páginas del capítulo sobre el concepto cultura a delimitarlo, y la define en estos términos : “el modo

---

<sup>1</sup>E. B. Tylor, *La cultura primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid, 1977, p.19

total de vida de un pueblo”; “el legado social que el individuo adquiere de su grupo”; “una manera de pensar, sentir y creer”; “una abstracción de la conducta”; “una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce un grupo de personas”; “un deposito de saber almacenado”; “una serie de orientaciones estandarizadas a problemas reiterados”, “una serie de técnicas para adaptarse tanto al ambiente exterior como a los hombres”; “un precipitado de historia”<sup>2</sup>.

Clifford Geertz, en su libro *La Interpretación de las Culturas*, nos presenta lo siguiente: “En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor como complejos de esquemas concretos de conducta, costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos, planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’) que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que mas depende de esos mecanismos de control extra genéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta”<sup>3</sup>.

La cultura existe en todos los seres humanos. El ser humano es el único que nace con la capacidad para poseer cultura. Podemos adquirir una comprensión del concepto de cultura atendiendo a sus características. La cultura no es naturaleza, como es obvio. Cultura y naturaleza se entremezclan haciendo difícil su separación en lo que se refiere a sus efectos. Por ejemplo, determinados aspectos de la biología afectan el comportamiento de las personas y su modo de vida. Una buena forma de percibir como la cultura difiere de la naturaleza y la moldea es considerar las exigencias básicas y naturales de la vida en diferentes contextos culturales. La cultura se asienta en símbolos. Toda nuestra vida, del desayuno al saludo a los amigos, ganar dinero, crear obras de arte, o cumplir con la religión, está basado y organizado mediante símbolos. Un símbolo es un objeto, palabra o acción con un sentido definido culturalmente, que representa algo con lo cual no guarda ninguna relación necesaria o natural. Los símbolos son arbitrarios, no tienen una relación necesaria con lo que simbolizan,

---

<sup>2</sup> Cf. Clyde Kluckhohn, *Mirror for man*, Fawcett Publications, Inc., Greenwich, Conn. 1953, pp.34-46.

<sup>3</sup>Clifford Geertz, *La interpretación de la cultura*, Editorial Gedisa, México. 1987, p. 51.

impredecibles y diversos. Dado que son arbitrarios, es imposible predecir como simbolizará algo una cultura determinada. Es por medio de los símbolos, arbitrarios y maravillosamente ricos en sus atribuciones, como la cultura se comparte, se atesora y se trasmite de generación en generación<sup>4</sup>.

Para expresar la condición social y religiosa de la cultura de manera objetiva, se utiliza el lenguaje que resulta ser la objetivación del sentido. El lenguaje es un sistema de símbolos verbales y en muchos casos, escritos con reglas acerca de cómo pueden combinarse tales símbolos para expresar significados más complejos. El lenguaje es importante en el desarrollo, elaboración y transformación de la cultura. El lenguaje permite al ser humano almacenar significados y experiencias y pasar su herencia a las nuevas generaciones. A través de él, se aprende sobre las experiencias de otros. Además, permite trascender el aquí y ahora, preservando el pasado e imaginando el futuro. También hace posible la formulación de planes e ideas complejas.

Esta objetivación es la manifestación de una serie de productos que quedan al alcance de todos, viniendo a construir un mundo común, que viabiliza la expresividad humana, que se expresa por medio de símbolos, entendidos éstos, como aquello que representa algo distinto de sí mismo: objetos, gestos, sonidos o imágenes. Con los símbolos la cultura proporciona nociones sobre lo que significan las cosas del mundo para el ser humano, como indicios o señales de significado subjetivo. El símbolo se convierte en una formulación tangible o fijación perceptible de valores y normas.

La cultura está formada por los valores, que son criterios profundamente asumidos para juzgar lo que está bien, lo que es deseable o indeseable, lo que es hermoso o feo. Son los estándares subyacentes, generales, con frecuencia inconscientes e inesperados, con los que se evalúan actos específicos, objetos o hechos. Los valores son tendencias amplias a preferir ciertos estados de las cosas a otros. Tienen un lado positivo y otro negativo. Los valores están entre las primeras cosas que los niños aprenden, no conscientemente sino de manera implícita. Los psicólogos del desarrollo creen que hacia los diez años de edad la mayoría de los niños tienen su sistema básico de valores firmemente establecido. Después de esa edad es difícil introducir cambios. Al haber sido adquiridos en épocas tan tempranas de la vida,

---

<sup>4</sup>Bárbara Miller, Antropología cultural, Pearson Education, S. A., Madrid, 2011, pp. 23 y 24.

muchos valores permanecen inconscientes para quienes los poseen. Por consiguiente, no pueden ser discutidos, ni tampoco observados directamente por personas de afuera. Solo pueden inferirse a partir de la forma en que actúan las personas en diferentes circunstancias. Al interpretar las afirmaciones de las personas sobre sus valores es importante distinguir entre lo deseable y lo deseado: cómo piensan las personas que debería ser el mundo, frente a lo que quieren para ellas mismas. Las preguntas sobre lo deseable se refieren a las personas en general y están expresadas en términos de correcto/incorrecto, acuerdo/desacuerdo o algo similar. De manera abstracta, todo el mundo está a favor de la virtud y en contra del vicio o pecado.

Lo que diferencia lo deseable de lo deseado es la índole de las normas involucradas. Las normas son los criterios para los valores que existen dentro de un grupo o categorías de personas. Las normas son reglas o directivas que dicen cómo se ha de comportar el ser humano en situaciones particulares. Las normas son menos amplias y más específicas que los valores. A veces, las normas se hacen explícitas como las leyes escritas o en los mandamientos bíblicos. Sin embargo, con mayor frecuencia, las normas son costumbres no exentas, que el ser humano conoce y sigue de forma implícita. Las normas hacen operativos los valores y también ayudan a determinar qué valores están por encima de otros en una situación particular. Las normas son situacionales, es decir, se aplican a circunstancias y entornos específicos. Por esta razón, cambian más rápidamente que los valores. Al igual que los valores, las normas varían de una sociedad a otra, y también de un grupo a otro, dentro de una sociedad. La mayor parte del tiempo, el ser humano sigue las normas de su propia cultura más o menos de manera automática. Aunque no están tan profundamente asentadas como los valores, las normas pueden ser extremadamente poderosas. Las normas varían respecto a la importancia que el ser humano le atribuye, y en la forma en que reacciona al quebranto de las mismas<sup>5</sup>.

La cultura es un producto social, no es un producto del individuo aislado, sino del grupo. Peter Berger y Thomas Luckmann han estudiado y analizado los mecanismos

---

<sup>5</sup>Cf. Geert Hofstede, *Culturas y organizaciones*, Editorial Alianza, Madrid, 1999, pp. 40 y 41.

mediante los cuales tiene lugar esta construcción social de la realidad<sup>6</sup>. Estos tienen el mérito de haber planteado un modelo circular y dialéctico que resalta la interacción dialéctica entre el individuo y la sociedad, entre la personalidad y la cultura. Según este modelo, la realidad sociocultural es un producto humano que acaba objetivándose, vía consenso, y a la vez el hombre es un producto social<sup>7</sup>. Está claro, que la cultura general y el mundo de la vida cotidiana, son el producto de una actividad creadora humano-social, por consiguiente, un proceso objetivador. Este proceso tiene mecanismos de expresión objetiva en tres momentos que son: la externalización<sup>8</sup>, la habitualización<sup>9</sup> y la institucionalización<sup>10</sup>. El primero es una necesidad antropológica del sujeto humano con el exterior, a modo de apertura al mundo. Es un dinamismo intencional que se abre al exterior; dinamismo que tiene que ver con funciones instintuales, necesidades afectivas y una curiosidad intelectual. Sólo por medio de esta apertura, a través de la cual recibe y crea significados, el hombre descubre y crea su mundo humano. El segundo es el alumbramiento de hábitos adquiridos por repetición en los modos de actuar y de pensar, que terminan por convertirse en pautas y normas, y en concepciones acerca de la realidad. Y el tercero permite que las generaciones se aprovechen de los hallazgos y conquistas de sus antepasados, evitando que el mundo tenga que ser inventado siempre desde cero, y que el progreso y la historia sean siempre posibles. En consecuencia, "la objetivación viene a ser, por tanto, el proceso por el que los productos culturales externalizados llegan a alcanzar el estatuto de institución objetiva"<sup>11</sup>.

### ***1.2.La religión como universo simbólico***

La cultura como interpretación humana de la realidad se estructura y sistematiza en diversos niveles de elaboración teórica. El de mayor amplitud es lo que se llaman

---

<sup>6</sup> Cf. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, p.84.

<sup>7</sup> Cf. Ibid. p. 84; Manuel Fernández del Riesgo, La ambigüedad social de la religión, Editorial Verbo Divino, Estrella (Navarra), 1997, pp. 32 y 33.

<sup>8</sup> Cf. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, op. cit. pp. 73-74.

<sup>9</sup> Cf. Ibid. pp.74- 83.

<sup>10</sup> Cf. Ibid. pp.83-91.

<sup>11</sup> Manuel Fernández del Riesgo, óp. cit. p.35.

“los universos simbólicos”<sup>12</sup>. Los universos simbólicos son totalidades complejas significativas, que abarcan toda la experiencia humana, y que dan explicación y justificación a todos los procesos de la vida cotidiana, sea consciente e inconsciente. Éstos pueden cambiar, es una forma de ver el mundo. Son necesarios desde que los grupos humanos son grupos, ya que la gente no podría convivir en los diferentes grupos sociales.

La religión, es un universo simbólico que objetiva un cosmos sagrado. Explica comprensivamente este cosmos, pero también el caos, es decir lo anómico y marginal. Por ello tiene una gran influencia en la forma de pensar y de actuar del sujeto, que será según la cultura y la religión en la que vive.

Los mitos y religiones explican el origen del universo, la muerte, etc. Son universos simbólicos que remite tanto a hechos pasados como a hechos actuales. Los mitos y religiones han influido mucho en los hombres. Fueron los primeros que dieron al hombre su formación, y están presentes en todas las comunidades. La religión tiene una gran influencia en la forma de pensar y de actuar de sus creyentes. Según la cultura y la religión en la que vives cambian los universos simbólicos.

Al respecto, Peter Berger y Thomas Luckmann consideran a la religión como una cuestión central de la teoría sociológica. Como universo simbólico, constituye procesos de significación, que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana. Para ellos, "el universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico". Son productos sociales que tienen una historia y para entender su significado "es preciso entender la historia de su producción".<sup>13</sup>

Asimismo, los universos simbólicos aportan al orden institucional una explicación de las experiencias que corresponden a esferas diferentes de la realidad – desde la

---

<sup>12</sup>Ibid.p.32.

<sup>13</sup>. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, op. cit. p. 125.

experiencia biográfica hasta las instituciones sociales. Así, "por ejemplo, el universo simbólico determina la significación de los sueños dentro de la realidad de la vida cotidiana, que restablece a cada momento la situación prominente de esta última y mitiga el impacto que acompaña el paso de una realidad a otra. Las áreas de conocimiento que de otra manera seguirían siendo reductos ininteligibles dentro de la realidad de la vida cotidiana, se ordenan así en una jerarquía de realidades, e ipso facto se vuelven inteligibles y menos aterradoras"<sup>14</sup>. Así, los universos simbólicos tienen una función nómica, ordenadora, ofreciendo a los sujetos "el más alto nivel de integración a los significados discrepantes dentro de la vida cotidiana en la sociedad"<sup>15</sup>.

Los autores exploran también el problema de la transmisión de un universo simbólico de una generación a otra, y cómo este problema intrínseco a la transmisión de toda tradición se acentúa si algunos grupos sociales llegan a compartir versiones divergentes del universo simbólico. En este caso, "la versión que se desvía queda estereotipada en una realidad por derecho propio, la que, por existir dentro de la sociedad, desafía el status de la realidad del universo simbólico tal como se constituyó originariamente. El grupo que ha objetivado esta realidad divergente se convierte en portador de una definición de la realidad que constituye una alternativa"<sup>16</sup> y plantea "no solo una amenaza teórica para el universo simbólico, sino también una amenaza práctica para el orden institucional legitimado por el universo simbólico en cuestión"<sup>17</sup>.

### ***1.3. Concepción sociológica de la religión en cuanto a lo sagrado y lo profano***

En occidente, el origen de la religión en la concepción sociológica, distingue entre lo profano y lo sagrado. Lo sagrado es considerado superior en dignidad y poder. Lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano, en un principio, como géneros unificados y posteriormente como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común, lo que se expresa por ejemplo en: cuerpo y alma; materia y espíritu, entre otras.

---

<sup>14</sup>Ibid.p.127.

<sup>15</sup>Ibid. p.128.

<sup>16</sup>Ibid. p.137.

<sup>17</sup>Ibid. p.137.

Emile Durkheim, estudió muy de cerca los Arunta del desierto, una sociedad aborígen australiana que él creía era la más simple en el mundo. Usando su cultura como modelo de gente primitiva, él explicó los orígenes de la religión mediante sus prácticas religiosas. Aunque la concepción de Durkheim de los orígenes de la religión se ha descartado, su énfasis en la significación social de la religión no lo ha sido.

Los Arunta practican una religión conocida como totemismo. Las bandas Arunta tienen lugares para el sacrificio, llamados centros tótem, donde se encuentran especies particulares de plantas o animales (tótem). Cada banda realiza ceremonias para asegurar el bienestar de sus tótems. Durkheim observó que todas las actividades de adoración de los Arunta parecían servir a una función básica, la celebración del grupo social por sí mismo. Mediante la participación en tales celebraciones, las personas llegaban a estar completamente involucradas con un grupo que ellos necesitaban, el cual a su vez los necesitaba. La adoración religiosa, creyó Durkheim, fue la adoración de la sociedad simbolizada por el tótem. La religión funcionaba para integrar a la sociedad.

Los sociólogos Richard J. Gelles y Ann Levine, en su libro *“Sociología”* nos dicen: *“El estudio de Durkheim sobre literatura histórica y etnográfica lo convenció de que todas las sociedades distinguen entre lo sagrado: lo que es divino, inspira temor y debe tratarse con respeto; y lo profano: cosas ordinarias y cotidianas que pueden tratarse en forma casual. Si la religión es universal, razonó Durkheim, debe realizar alguna función vital en la sociedad humana, que rechaza la búsqueda de “principios” y motivos psicológicos como no científicos. Durkheim buscó las causas siempre presentes de la religión, las fuerzas sociales que mantienen la religión en todas las sociedades”*<sup>18</sup>.

Emilio Durkheim tiene un concepto de la sociedad que la considera como una realidad *sui generis*. Algo superior, que trasciende al individuo. Los hechos sociales están por encima de las manifestaciones individuales. Concibe la idea de que la sociología debe de tener un interés primordial por los hechos religiosos, ya que desde la religión surgirán los elementos que se manifestaran en la vida colectiva, tales como la ciencia, la poesía, el derecho, la moral y el parentesco.

---

<sup>18</sup> Cf. Richard J. Gelles, Ann Levine, *Sociología*, México, Mc Graw-Hill, 2000, p.505.

La conciencia colectiva es un concepto clave en su investigación, entendiéndola como el conjunto de creencias y de sentimientos comunes a la medida del grupo social, formando un determinado sistema con vida propia. La conciencia colectiva trasciende las conciencias individuales. Es a partir de la conciencia colectiva que surgen las ideas.

Durkheim encuentra en la religión una manifestación natural de la actividad humana. Por medio de la observación del comportamiento social determina el fenómeno religioso. Las creencias religiosas van a dividir las cosas en reales o ideales, o en profanas y sagradas: *“La división del mundo en dos campos que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano es el rasgo distintivo del pensamiento religioso”*<sup>19</sup>. Esta dualidad profana y sagrada va a ser el centro de interés. La religión tiene como finalidad la administración de lo sagrado. *“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada Iglesia a todos los que adhieren a ella”*<sup>20</sup>.

Durkheim quiere explicar el origen de las diversas religiones, y comenzó estudiando, como hemos indicado, los clanes aborígenes australianos, que él creía representaban la forma más simple de sociedad humana y, por tanto, deberían tener unas formas elementales de religión. El centro de la religión de estos aborígenes es *tótem*. Un tótem es un emblema sagrado que los miembros de un grupo o clan tratan con reverencia y temor. Las cosas escogidas como *tótems* (lagarto, oruga, pez, árbol, etc.) no son en sí mismo inspiradores de temor; pero los miembros de un clan ven el objeto a modo de intermediarios entre ellos y lo sobrenatural. El tótem es un símbolo del dios y del clan. Indica Durkheim, que la asociación entre lo sagrado y el clan nos ayuda a entender la función de la religión. Al adorar al tótem, los miembros del clan también adoran a la sociedad, *el dios del clan, el principio totémico, no es más que el mismo clan personificado y representado a la imaginación, bajo la forma visible del animal o vegetal que sirve como tótem*<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1997, p.90.

<sup>20</sup> *Ibíd.* p.36.

<sup>21</sup> *Cf. Ibíd.* pp.36-37.

La creencia religiosa de que los humanos son el producto de la creación divina, refleja el hecho social de que somos criaturas de la cultura y el tiempo. La sensación religiosa de eternidad refleja el hecho de que la sociedad existió antes de que el hombre naciera, y continuará después de que muera. Durkheim dice: *“Nosotros hablamos un idioma que no hicimos; usamos instrumentos que no inventamos; invocamos derechos que no fundamos; un tesoro de conocimiento es transmitido a cada generación que lo recogió, etcétera”*<sup>22</sup>.

Durkheim sostuvo que las religiones crean y mantienen la *“moral comunitaria”* o colectiva. Las creencias religiosas refuerzan las normas y valores del grupo, y agregan una dimensión sagrada a la presión social cotidiana. Los rituales religiosos tienen la función de crear la solidaridad social al reunir a las personas para reafirmar sus lazos comunes y revocar su herencia social. La participación en rituales eleva el sentimiento de ser parte de algo más grande que sí mismo. Esto, a su vez, ayuda a los individuos a equilibrar la pérdida y el dolor. Este autor creyó que si la ciencia terminara con la creencia en lo sagrado, algo equivalente en funciones surgiría para remplazar la religión tradicional. Al ofrecer nuevas explicaciones en torno a la naturaleza, la ciencia debilita en forma inevitable la religión. Pero de acuerdo con la idea de Durkheim, la ciencia nunca remplazaría en total a la religión: *“la fe es ante todo un ímpetu para la acción, mientras la ciencia, no importa que tan lejos llegue, siempre permanecerá a una distancia de esto. La ciencia es fragmentaria e incompleta, avanza despacio y nunca se termina; pero la vida no puede esperar”*<sup>23</sup>.

La ciencia puede proporcionar la causa de los hechos, pero no establece la moralidad; la ciencia dice lo que es posible y probable, pero no puede decir lo que se debe hacer. Durkheim creyó que las sociedades modernas requerirían una renovación de la religión en formas revisadas que se acomodaran a la ciencia moderna o un nuevo tipo de fe sociopolítica. Es este tipo de fe sociopolítica la que llevó a la creencia, en los años sesenta, de que *“Dios había muerto”*. Sin embargo, como hemos visto, el siglo XX llegó a su fin con un interés renovado en religiones de todos los tipos. Parece que

---

<sup>22</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementares de la vida religiosa*, Madrid, Editorial Akal, 1982, p. 99.

<sup>23</sup> *Ibíd.* p.400.

Durkheim fue bastante exacto en la descripción acerca del rol de la religión, en contraste con el de la ciencia, en la sociedad.

#### **1.4. Fenomenología del hecho religioso**

La fenomenología religiosa procura una interpretación global para desvelar más directamente el carácter específico de lo religioso, lo que permite llamar religión a una multitud de fenómenos muy variados. Por consiguiente es una interpretación total, que toma como punto de partida las manifestaciones históricas del hecho religioso<sup>24</sup>.

Para comprender este fenómeno tenemos tres niveles. El primero es el de la pre-comprensión, en la que incidirán una serie de factores, como la tradición y el lenguaje y datos históricos que acompañan este proceso. El segundo nivel, implica la comparación y la organización de los datos históricos seleccionados, y el alumbramiento de una tipología o configuración; todo ello lleva a una hipótesis interpretativa, encaminada a elaborar la esencia o estructura del fenómeno religioso. El tercer nivel, explica la construcción tipológica de la religión, para corregir las limitaciones de la propia pre-comprensión y enriquecer la definición<sup>25</sup>.

La fenomenología de la religión viene a ser la interpretación descriptiva-comprensiva del hecho religioso, en cuanto manifestación cultural, a partir de sus innumerables manifestaciones. Descripción que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo.

Hay varias disciplinas que tratan de los fenómenos religiosos. El filólogo se esfuerza por interpretar correctamente el significado de un texto que trata el tema religioso. El arqueólogo persigue una reconstrucción del plano de un antiguo santuario. El etnólogo perfila los detalles de ciertas prácticas y rituales religiosos de pueblos "primitivos". El sociólogo intenta comprender la organización y estructura de una comunidad religiosa y sus relaciones con la vida secular. El psicólogo analiza la experiencia religiosa de diferentes personas. Todos estos investigadores estudian los datos religiosos dentro del ámbito y límites de sus propias ciencias, aplicando los

---

<sup>24</sup> Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. pp. 50-51.

<sup>25</sup> Cf. Ibíd. p. 51.

métodos que son propios de sus respectivas disciplinas. Estos estudios y sus resultados ayudan a ampliar y profundizar nuestro conocimiento de los fenómenos religiosos, pero no tratan de la naturaleza específica y esencial de los mismos. Puesto que el fenómeno religioso es humano, es también cultural, social, psicológico y religioso. De ahí que pueda ser estudiado bajo el aspecto de su manifestación cultural, social, psicológica y religiosa. La fenomenología histórica de las religiones estudia el fenómeno en cuanto que es específicamente religioso, no tanto en cuanto que es cultural, social o psicológico.

La fenomenología de la religión no se confina a la verificación y a la explicación analítica de datos aislados tal como son estudiados separadamente por las diversas disciplinas especializadas. Busca coordinar los datos religiosos entre sí, establecer relaciones y agrupar los hechos.

Un gran maestro que propició la actual fenomenología de la religión fue el profesor Mircea Eliade, cuyos objetivos e intenciones están claramente formulados en su "Tratado de la Historia de las Religiones"<sup>26</sup>. Un fenómeno religioso sólo será reconocido como tal si es captado en su propio nivel, es decir, si es estudiado como algo religioso. Intentar captar la esencia de un fenómeno como éste por medio de la psicología, la sociología, la antropología, la lingüística o cualquier otra ciencia es erróneo; pierde el elemento verdaderamente único e irreductible en él, el elemento de lo sagrado. Obviamente, no existen fenómenos puramente religiosos; ningún fenómeno puede ser sólo y exclusivamente religioso. Porque la religión es humana, debe por esa misma razón ser algo social, algo lingüístico, algo cultural; no se puede pensar en el hombre al margen de la sociedad, la cultura y el lenguaje. Pero sería imposible explicar la religión exclusivamente desde la perspectiva de cualquiera de esas funciones básicas, que realmente no son más que otro modo de decir lo que es el hombre, sin tener en cuenta el plus cualitativo, que se hace presente en esa ocasión, en la cultura o el lenguaje.

---

<sup>26</sup> Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, p.17.  
-----, Lo sagrado y lo profano, Paidós, Barcelona, 1998.

### **1.4.1. Lo sagrado como orden y ámbito de la realidad**

Lo sagrado se puede entender como el ámbito de la realidad donde se presentan los elementos que componen el hecho religioso; Dios, hombre, actos, objetos. Dios sólo pasa a ser realidad religiosa cuando la relación con él es inscrita en el orden de lo sagrado. El hombre, los actos, objetos, son una realidad que puede ser introducida en el orden de lo sagrado, en la medida que tenga relación con el mismo<sup>27</sup>.

La realidad mundana puede pertenecer a órdenes diferentes de ser sin tener un cambio en su entidad física. Un objeto físico con su constitución y apariencia externa puede pasar a un orden distinto de la realidad por medio del símbolo, es decir, cuando se convierte en símbolo.

Lo sagrado como orden y ámbito de la realidad no es definible ni en términos objetivos ni en términos subjetivos, si no que los abarca a ambos. Lo primero que caracteriza la manifestación religiosa es la ruptura con la vida ordinaria. El hombre religioso tiene un comportamiento diferente al del hombre no religioso. Su comportamiento es diferente cuando se comporta religiosamente. Cuando el hombre se introduce en el ámbito de lo sagrado, tiene lugar lo que Mircea Eliade, ha llamado<sup>28</sup> una “ruptura de nivel”. Los signos de la ruptura de nivel que comporta lo sagrado se presenta en la experiencia de lo numinoso, en los ritos de iniciación, en la conversión y la iluminación, y en el tabú y la sacralidad.

La experiencia de lo numinoso es analizada por Rudolf Otto en la obra clásica “Lo Santo”. En ella, la resumió con los términos “mysterium tremendum et facinans”<sup>29</sup>. El hombre religioso es llevado por una atracción fascinadora que ejerce lo religioso. Esto contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración<sup>30</sup>. Es algo que se sale por completo del orden de lo habitual, de lo familiar que aparece como “totalmente otro”. R. Otto buscó un nombre susceptible de fijar su carácter particular, y de indicar sus formas y su desarrollo. Esta palabra es lo numinoso. Esta vía del conocimiento a la vez simbólica y mística contiene cuatro

---

<sup>27</sup> Cf. J. Martín Velasco. Óp. Cit. pp. 86-87.

<sup>28</sup> Cf. Ibíd. p. 89; Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p. 55.

<sup>29</sup> Cf. Rudolf Otto, Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp.21-62. Cf. J. Martín Velasco. Óp. Cit. pp. 86-87.

<sup>30</sup> Cf. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, p.93.

etapas. La primera etapa es la del sentimiento del estado de criatura. Esta experiencia hace nacer en el hombre un vivo sentimiento de dependencia. La segunda etapa de la percepción de lo numinoso, es la etapa del tremendum, del terror místico. Es la relación del hombre con la majestad divina. El terror místico hace nacer también la tensión y la energía de la ascesis, los actos de vida heroica, el celo en la presencia del Dios vivo. La tercera etapa es el misterium, lo numinoso se presenta como un misterio. Lo misterioso constituye de alguna manera la forma del contenido cualitativo de lo numinoso. La cuarta etapa, es la del valor subjetivo, beatífico para el hombre. R. Otto lo llama lo fascinans que seduce, embelesa y hace entrar en la bienaventuranza. De lo fascinans se derivan el amor, la compasión, la piedad, la benevolencia. Es el elemento de solemnidad que se halla tanto en el profundo recogimiento de la adoración individual y de la elevación del alma hacia lo sagrado como en el culto público practicado con gravedad y recogimiento<sup>31</sup>.

La ruptura de nivel no solo se expresa en disposiciones interiores, sino en acciones exteriores o rituales. Los ritos de iniciación constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal. La esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente en el paso de una vida natural a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. A través de ellos se da a modo de un cambio ontológico de la existencia, el acceso a una forma sobrenatural de ser, a una forma de vida superior<sup>32</sup>.

En las grandes religiones se manifiesta la existencia de la conversión y la iluminación. En las religiones proféticas, la conversión es el primer paso del hombre hacia la existencia religiosa. La conversión significa la sustitución de una forma de vida natural, mundana por una vida determinada por la realidad supra mundana<sup>33</sup>. Es la sustitución de una forma de ser por otra. La conversión supone crisis radical que produce una transformación o renovación total de la existencia. Todo ello se produce

---

<sup>31</sup>Cf. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, óp. Cit. pp.56-57.

<sup>32</sup>Cf. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp.94-95. Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p. 58.

<sup>33</sup>Cf. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp.96-97.

en una situación de plenitud y en una nueva visión de la realidad. En las religiones místicas este proceso se da en la iluminación<sup>34</sup>.

Por último, el tabú y la sacralidad. El tabú es un término procedente del área cultural de la Polinesia. Existe tabú cuando una cosa está llena de potencia y este hecho es constatado expresamente, es la actitud de prohibición. Esta realidad no debe tocarse, ni comerse, ni siquiera acercarse a ella, salvo en casos especiales y por personas autorizadas para ello<sup>35</sup>. Todas estas experiencias, actitudes y manifestaciones dan testimonio de la ruptura de nivel que implica el ámbito de lo sagrado.

#### ***1.4.2. El misterio, realidad determinante en el ámbito de lo sagrado***

“El misterio es lo que tiene de común todas las formas de divinidad, es decir todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa”<sup>36</sup>.

Con estas expresiones de Martín Velasco encontramos que el misterio es la categoría más amplia que hay que utilizar para aludir a la realidad determinante del orden de lo sagrado. Velasco señala que la noción de potencia no es suficiente como determinante del orden de lo sagrado, y sí lo es el misterio. En la Polinesia se determina a la potencia con el nombre mana, esto es: una potencia misteriosa y activa, de alguna manera sobrenatural que encierra en sí eficacia, honor, riqueza y que puede aparecer ligada a las personas, acciones, cosas más diversas.

Las características que tiene el misterio son las siguientes: El misterio es realidad ontológicamente suprema: “En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del misterio como plenitud absoluta de ser en comparación con la cual el hombre se experimenta como “polvo y ceniza”, es decir como interiormente amenazado por la nada”. En segundo lugar el misterio es absoluta superioridad axiológica: “el misterio no solo desconcierta al hombre sino que al mismo tiempo lo maravilla. La plenitud de ser (...) brilla para él como el valor supremo, y al mismo tiempo que lo

---

<sup>34</sup>Cf. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, p.98.

<sup>35</sup>Cf. *Ibíd.* p.100.

<sup>36</sup>*Ibíd.* p.112.

anonada, le atrae como lo más sublime” ”El misterio es santidad augusta, la excelsa realidad del misterio deja al descubierto la indignidad humana que se vive como conciencia de pecado.” “Es la conciencia de indignidad, de la falta de valor y de sentido de la propia existencia en cuanto separada de la realidad que se hace presente en la manifestación de lo sagrado”<sup>37</sup>.

“El misterio es trascendencia activa, ya que interpela al hombre y este se ve preocupado por aquel”<sup>38</sup>.

### **1.4.3. Las mediaciones objetivas de lo sagrado**

Las múltiples realidades mundanas de todo tipo son las mediaciones objetivas de lo sagrado, mediante el cual el misterio se ha manifestado al hombre, y en los cuales el hombre ha reconocido su presencia<sup>39</sup>. Son necesarias las mediaciones, sin las cuales serían imposibles tanto la presencia del misterio en el orden intramundano, como la toma de conciencia de esa presencia por parte del hombre y su respuesta a la misma. Necesitamos conocer el conjunto de realidades que, como mediaciones, establecen la relación del hombre con el misterio.

Las hierofanías, tal y como ha presentado, Mircea Eliade, son la manifestación de la realidad trascendente en la realidad intramundana. La realidad natural remite el misterio y este sin mundanizarse, ni objetivarse, se presencializa en la mediación. El símbolo será el lenguaje de la hierofanía. El misterio se manifiesta por medio de objetos o de seres que se convierten en otra cosa, en símbolos, sin dejar de participar en su ambiente natural. El elemento central de toda hierofanía es el mediador, el objeto natural o el objeto revestido de una nueva dimensión, la sacralidad<sup>40</sup>.

### **1.4.4. La actitud religiosa y sus expresiones**

La actitud religiosa es el aspecto subjetivo. El misterio no lo dan las cosas en sí mismo, sino que exige también la naturaleza de las actitudes y los sentimientos que la refuerzan. Por tanto, son importantes las actitudes mentales sostenidas

---

<sup>37</sup> Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. pp. 60-61.

<sup>38</sup> Ibíd. P .61.

<sup>39</sup> Cf. Martín Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, p.130.

<sup>40</sup> Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p. 61.

emocionalmente. El hombre religioso tiene la actitud religiosa de aceptación obediente, de abandono, de trascendimiento y de salvación. La actitud extática o de reconocimiento trae consigo una nueva forma de usar las facultades de la razón y la voluntad por parte del hombre<sup>41</sup>. La razón, en esta actitud no explica, ni comprenden sino que escucha; la voluntad no domina, sino que acoge, por tanto esta actitud de trascendimiento no es sino la repercusión en la subjetividad del carácter supremo del misterio. El hombre religioso sale de sí mismo para inaugurar una actitud extática o de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta primacía del misterio<sup>42</sup>.

Dentro de esta condición extática o de reconocimiento, que impone la actitud religiosa, está el hecho de que su término sea absolutamente trascendente, y está el aspecto de la búsqueda de salvación. El hombre religioso, en su relación con lo divino, busca salvarse.<sup>43</sup> Según Velasco: "la salvación es el objeto o el termino de la actitud religiosa en cuanto de él se espera y se obtiene la plena perfección". "La salvación es la plena realización de la relación que la aparición del misterio ha creado en el hombre<sup>44</sup>. Según el Dr. Fernández del Riesgo, la salvación es la plenitud sobreabundante y gratuita donde todos los bienes del mundo quedan convertidos en penúltimos<sup>45</sup>.

La mediación de las estructuras simbólicas hace posible la expresión de la actitud religiosa, para que realice su encuentro con la realidad suprema. La estructura simbolizante tendrá un aspecto objetivo, (las mediaciones objetivas) y un aspecto subjetivo (la intención expresiva del sujeto). La estructura simbólica se encuentra en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa<sup>46</sup>. Las expresiones de la actitud religiosa Velasco las clasifica en cuatro niveles o dimensiones fundamentales de la existencia humana, expresiones que pertenecen al orden de la razón, al de la acción, al del sentimiento y al de la relación comunitaria<sup>47</sup>. Todas ellas tienen una profunda unidad que las liga y que se funda en la unidad del sujeto religioso y en la unidad de su término trascendente. Las expresiones de actitud religiosa en el nivel racional son: el

---

<sup>41</sup> Cf. *Ibíd.* p. 64.

<sup>42</sup> Cf. *Ibíd.* p. 64-65.

<sup>43</sup> Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p.144.

<sup>44</sup> *Ibíd.* p.146

<sup>45</sup> Cf. Manuel Fernández del Riesgo, *óp. Cit.* p. 65.

<sup>46</sup> Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p.155.

<sup>47</sup> Cf. *Ibíd.* p.155.

mito y la mitología, las profesiones de fe, convertidas en dogmas o formulas y la teología. Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción las encontramos en el culto y el servicio de la divinidad. El tercer nivel de la actitud lo es, el sentimiento y la emoción. Una de las manifestaciones de este nivel son las fiestas y las manifestaciones artísticas. El cuarto nivel es la expresión comunitaria; esto es, la organización social, es decir la comunidad religiosa. Finalmente, para completar la descripción de la actitud religiosa, diremos que los dos actos esenciales son la oración<sup>48</sup>, acto central de la actitud religiosa, y el sacrificio, expresión cultural. La oración y el sacrificio son inseparables de toda religión<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup>Cf. *Ibíd.* pp. 172-184.

<sup>49</sup>Cf. *Ibíd.* pp. 184-190.

## **2. MODELO TEÓRICO SOCIOLOGICO**

### **2.1. Aspecto metodológico –teórico**

“La religión es un porción importante de la cultura, entendida como una interpretación humana de la realidad. Es un universo simbólico que apunta a un “saber de ultimidades”, que descansa en la experiencia o el encuentro con el misterio. Ello constituye el ámbito de lo sagrado. A esta conclusión hemos llegado con la ayuda de algunas aportaciones del campo de la antropología, de la sociología y de la fenomenología del hecho religioso”<sup>50</sup>.

Los hechos religiosos son subjetivos en el sentido de que implican el estado de la mente del hombre religioso, su modo de ver las cosas o de interpretarlas. Al mismo tiempo, estos hechos y sus interconexiones son objetivos en el sentido de que observadores independientes podrían observarlos, estudiarlos y comprenderlos. Mediante una convergencia de diferentes actos de comprensión podemos descubrir que una tribu celebra ceremonias de expiación porque teme la ira de los dioses; esta conclusión está relacionada con un conjunto de pruebas independientes. Es necesario excluir aquel tipo de subjetividad que viciaría una parte de la investigación científica. La objetividad consiste en dejar que los hechos hablen por sí mismos, significa la suspensión del juicio preconcebido ante el fenómeno para dejarlo que hable por sí mismo. El juicio preconcebido, o prejuicio, puede ser cultural, filosófico o incluso teológico con respecto a la religión de otro pueblo. El investigador debe alejarse de estos prejuicios para asegurar la objetividad y la imparcialidad de su investigación. Tiene que poner su propia fe entre paréntesis, es decir, su propia fe no interfiere en la comprensión de otras creencias. El investigador también debería tener una empatía en el encuentro con otras religiones. La empatía es la capacidad de proyectar la propia personalidad en el objeto de la fe de otro pueblo y comprenderlo. Es la capacidad de procurar comprender la experiencia del sujeto que observamos, tal como él cree vivirla, colocándonos en su lugar, para intentar ver el fenómeno a su luz propia.

---

<sup>50</sup>Cf .Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p. 69.

Como investigador, debe distinguir la tarea de explicar el significado de los fenómenos religiosos que su disciplina le impone, y la responsabilidad de juzgar esto como perteneciente a una fe determinada. No es tarea del fenomenólogo considerar los fundamentos sobre los que las creencias religiosas se apoyan, y preguntar si los juicios religiosos, en último término, son verdaderos. Éste es el dominio de la filosofía de la religión o de la teología. Sin embargo, el hecho de que los hombres religiosos hacen juicios religiosos que influyen en sus acciones y conducta, de que aceptan normas y reglas en la expresión de sus convicciones religiosas, es un asunto de indagación objetiva. Es decir, un investigador tiene que investigar sobre sus implicaciones humano-sociales, sin que se le exija una adhesión a sus creencias y prácticas morales y sociales.

La sociología se interesa por la experiencia religiosa del misterio en tanto y en cuanto dicha experiencia se relaciona, influye y es influida por los grupos y el sistema social, a través de los símbolos, lenguaje y normas de orientación de la conducta<sup>51</sup>.

En este sentido concebimos en nuestro modelo, a la religión como “variable interdependiente”, esto es como una variable que tanto puede ser independiente como dependiente, en el sentido de tomar la iniciativa, o de jugar un papel pasivo o de acoplamiento., un papel activo o pasivo, según el aspecto que en un momento determinado se estudie. Es un factor que interactúa con los demás, pudiendo ser elemento condicionador, como elemento condicionado.

### ***2.1.1. Funcionalismo y dialéctica***

Pero fundamentalmente en este trabajo, para cumplir con los presupuestos metodológicos y teóricos señalados anteriormente, hemos acudido al modelo funcionalista debidamente matizado y enriquecido. Este modelo teórico está abierto tanto al estudio de la integración, como al del conflicto y el cambio sociales. Es un modelo que estima no solamente las bases de la estabilidad, integración y equilibrio social, sino también las raíces potenciales del cambio. Este marco teórico tiene una

---

<sup>51</sup>Cf. Thomas E. O’Dea, Sociología de la religión, Editorial Trillas, México, 1978, p.159.

cierta concepción organicista de la sociedad, pero es consciente de que el organismo social, en su dinamismo, engendra tensiones y se ve atravesado de conflictos.

Para dar mayor claridad a este enfoque sociológico, definiremos los conceptos función, disfunción e integración. La función la entenderemos como aquellas consecuencias observables que propician o favorecen la adaptación, el ajuste, la supervivencia y el desarrollo del sistema social. La disfunción la entenderemos como las consecuencias que entorpecen, disminuyen la adaptación del sistema y que promueven la modificación intrasistemática o el cambio social. Y por integración entenderemos la interacción de las partes de una unidad para conservar la identidad del todo<sup>52</sup>.

Aplicando este modelo teórico a la religión, se encuentra en ella lo funcional adaptativo, lo disfuncional – crítico, y la integración. Esto se da en tres planos: el cultural, el psicológico y el social. Así este enfoque permite comprender su repercusión en las clases sociales, que buscarán su concurso, con una finalidad ya sea legitimadora como crítica. En este sentido, la clase y sectores dominantes utilizarán la religión y otros medios para mantener el poder; y las clases y sectores explotados buscarán una cierta autonomía simbólica frente a la hegemonía de la clase dominante, y para la consolidación y crecimiento de esta conciencia crítica podrán buscar el concurso de la religión<sup>53</sup>.

En verdad, el modelo teórico sociológico que usamos integra lo funcionalista y lo dialéctico, destacando la posibilidad de conflictos y tensiones dentro del sistema. La religión se establece como mediación de las acciones de los sujetos sociales sobre sí mismo, define lo pensable y lo impensable, lo permitido y lo prohibido, lo deseable como lo indeseable. Toda visión religiosa limita y orienta también la ulterior actividad de los creyentes. De esta manera la religión influye en la producción, reproducción y transformación de las relaciones sociales, pudiendo jugar un papel funcional o disfuncional para el orden establecido<sup>54</sup>.

La religión se nos revela desde este modelo sociológico como un fenómeno ambivalente que ha merecido elogios y reproches, ya que unas veces ha propiciado la

---

<sup>52</sup> Cf. Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p.79.

<sup>53</sup> Cf. Ibíd. pp.78-79.

<sup>54</sup> Cf. Ibíd. p.80.

creatividad y la tolerancia, y otras, comportamientos regresivos e intolerantes; unas veces ha propiciado la integración y la estabilidad, y otras la tensión y el conflicto. En esas funciones y disfunciones, ha jugado el papel de variable dependiente como el de variable independiente. La religión es influida y condicionada por la realidad social y viceversa.

### **2.1.2. La religión como agente moral y legitimador**

La moral religiosa ha jugado un papel importante a la hora de legitimar las normas de conducta, los valores y el orden institucional. Vamos a considerar las relaciones entre la moral y la religión dividiéndolas en cuatro posiciones. Primeramente, para algunos la religión y la moral no solo son inseparables, sino que vienen a ser lo mismo. Esta posición viene inspirada en el planteamiento de E. Kant, según el cual, lo único que le quedaba a la religión era Dios como supremo legislador. La religión consistía en el cumplimiento del deber como mandato divino<sup>55</sup>.

La segunda posición que tomaremos en consideración es que el fundamento y autentica razón de ser de la moral está en la religión. Como señala González de Cardedal, comentando este planteamiento, “La religión incluye y engloba la actitud ética, arrancándole su autonomía y sus significación específica”<sup>56</sup>. En la historia de la humanidad la mayoría de los sistemas morales son legitimados por la religión.

Una tercera posición es la que defiende el antagonismo irreconciliable entre la ética y la religión. Esta es la actitud propia del humanismo ateo, tanto del marxismo como del existencialismo de J.P. Sartre. La autonomía de la moral es incompatible con la teonomía: el hombre o Dios. Para esta posición el hombre tiene que tener en sus manos la legislación<sup>57</sup>.

La cuarta posición defiende una diferencia entre la actitud ética y la actitud religiosa, pero dejando abierta la puerta a una posible relación entre ellas. Según señala González de Cardedal: “La moral se preocupa de la relación del hombre con el hombre; la religión, de la relación del hombre con un poder o ideas más elevados, a

---

<sup>55</sup>Cf. *Ibíd.* p.85.

<sup>56</sup> Olegario González de Cardedal, *Ética y religión*, Cristiandad Ediciones, Madrid, 1977, p.131.

<sup>57</sup>Cf. Manuel Fernández del Riesgo, *óp. Cit.* p.86.

veces, aunque no siempre acompañando a la preocupación moral<sup>58</sup>. La ética se ocupa de la bondad o maldad de los actos humanos; lo que es moralmente malo implica un incumplimiento de una norma dictada por la conciencia. La religión se ocupa del pecado como una transgresión de la voluntad de Dios. Lo que ocurre es que, entre otras cosas, esa voluntad también valida valores morales. En esta perspectiva, la religión establece la norma moral en la relación del hombre con la divinidad. Por ello, los actos humanos serán considerados buenos y malos en base a la interpretación de la voluntad de Dios, en cuanto manifestación hierofánica.

En la perspectiva moral la transgresión de esta voluntad de Dios, el incumplimiento de la norma divina, implica apartarse del compromiso a la manifestación simbólica y de las exigencias culturales y prácticas que ésta exige. De allí su impacto en el comportamiento de las instituciones y su orientación en la vida social.

Según el Doctor Manuel Fernández del Riesgo: “La legitimación viene a ser una objetivación de significado de segundo orden gracias a la cual el orden institucional (objetivación de primer orden) llega a estar objetivamente disponible y a ser subjetivamente plausible. La legitimación tanto en contenido cognitivos como normativos, pues, justificará tanto lo que es como lo que debe ser; intentará ofrecer validez cognitiva a los significados objetivos y adjudicará dignidad normativa a los imperativos prácticos<sup>59</sup>. Además nos señala el Doctor Fernández del Riesgo: “en los mecanismos de la legitimación, la tradición religiosa ha tenido un papel destacable, pues ha procurado reforzar y dar consistencia definitiva al orden sociocultural al relacionarlo con la realidad última sagrada, allende las contingencias humanas<sup>60</sup>.”

Toda comunidad humana necesita legitimación, entendiendo por tal un pensamiento compartido por todos sus miembros que sea capaz de justificar el orden social y regular la convivencia. La legitimación puede darse con niveles muy distintos de profundidad. En un nivel pre teórico se encuentran afirmaciones sencillas y tradicionales del tipo “así es como se hacen las cosas”. En otro nivel, ya incipientemente teórico, toma la forma de proverbios, refranes, máximas morales o

---

<sup>58</sup>Olegario González de Cardedal, óp. Cit. p.131

<sup>59</sup>Manuel Fernández del Riesgo, óp. Cit. p. 91.

<sup>60</sup>Ibíd. p. 91

sabiduría tradicional. Y se encuentran, por último, cuerpos teóricos con una mayor elaboración formal y sistemática. Entre ellos destaca especialmente la religión con su carga moral y normativa

### **2.1.3. La organización religiosa**

En el devenir histórico, la organización religiosa es producto de la objetivación y de la especialización funcional. Thomas ó Dea, señala que al responder el hombre a la experiencia religiosa, se forman grupos religiosos, se desarrollan las instituciones correspondientes, y se establecen las prácticas religiosas estandarizadas. La institucionalización de la religión abarcará los niveles intelectuales, culturales y organizacionales. Según Thomas ó Dea: “De la practica surgen credos y teologías; del culto, elaborado símbolos litúrgicos; de la hermandad, la organización eclesiástica”<sup>61</sup>.

La institucionalización a nivel intelectual se consigue en dos planos: uno pre-racional (el mito), y el otro racional (los sistemas teológicos). En el nivel organizacional, la institucionalización implica una diferenciación interior a los grupos religiosos, con diversos status y roles, relaciones jerárquicas entre líderes fundadores, seguidores, clérigos, laicos, etc. La institucionalización surge de la necesidad de conseguir la estabilidad y la continuidad<sup>62</sup>.

Se distinguen tres fases en el movimiento religioso, la primera fase, está dominada por la personalidad del fundador. El fundador posee un poder de fascinación y atracción que lleva a los hombres hacia él. Max Weber, llamó a este atributo “carisma”. En la segunda fase del movimiento religioso, los seguidores del fundador carismático se ven ante la necesidad de aclarar y resolver problemas relativos a la organización, a las creencias y al ritual. En la tercera etapa en la que el movimiento religioso se ha estabilizado y ha alcanzado formas organizadas, se puede dar una expansión y diversificación, que puede aportar tensiones y desvirtuamiento<sup>63</sup>. De esta manera aparecen los “dilemas o paradojas de la institucionalización y del cambio institucional”. .... En su libro *Sociología de la Religión*, Thomas F. O’Dea identifica cinco

---

<sup>61</sup>Thomas E. O’Dea, Óp. Cit. p. 58.

<sup>62</sup>Cf. Manuel Fernández del Riesgo, Óp. Cit. 95.

<sup>63</sup>Ibíd. p. 96.

dilemas inherentes en el proceso de la institucionalización de la religión<sup>64</sup>. Mientras analizamos cada uno de estos dilemas, debemos considerar si éstos parecen o no aplicables a nuestra propia religión.

El primero es el *dilema de la motivación mixta*. Las religiones se forman alrededor de las enseñanzas y el carisma personal de un solo líder, un profeta. El cristianismo, por ejemplo, se formó en torno a las enseñanzas y el carisma personal de Jesús de Nazaret;. En este período de formación inicial, la motivación de los discípulos del profeta es procurar seguirle e identificarse con su mensaje y los valores religiosos proclamados por el profeta. Los discípulos se contentan con la satisfacción personal que reciben de la interacción con el profeta y con actuar de acuerdo con sus enseñanzas religiosas. Durante este período, la religión es muy inestable porque se enfoca muy fuertemente en un solo punto central, el profeta. ¿Qué ocurriría si el profeta muriera súbitamente?

Para que la religión siga su marcha, se institucionaliza. Es decir, se desarrolla una estructura que contiene un conjunto estable de roles y de estatus, privilegios, obligaciones y recompensas. Una jerarquía religiosa oficial que tiene varios niveles de prestigio, oportunidad en la vida, y que puede implicar incluso compensaciones materiales. La estructura organizacional funciona de tal manera que la religión continuará hasta más allá de la muerte del profeta. Así, la institucionalización da estabilidad.

Pero también garantiza la *motivación mixta*. Una persona podría estar motivada en este momento para ingresar al rango clerical de la organización con el fin de obtener prestigio, favor y otros premios que acompañan a este estatus. Además, ya que el clérigo profesional sí obtiene tales recompensas, está motivado como grupo a mantener la situación en la que se otorgan los premios. Puede hacerlo ya que está encargado de la función de interpretar las enseñanzas religiosas. Y aquí está el punto crucial: cuando las enseñanzas religiosas comienzan a reflejar los intereses del clérigo profesional en sí mismo. Entonces, las metas y valores de la religión pueden quedar gravemente mediatizados y desvirtuados.

---

<sup>64</sup>Ibíd. pp. 97-99.

Un segundo dilema es *el simbólico*. En las etapas iniciales del desarrollo religioso, los objetos sagrados y el ritual tienen un significado profundo y simbólico para el grupo. No obstante, al tiempo que la comunidad aumenta y se da la institucionalización, la adoración se formaliza y los objetos y el ritual sagrado llegan a ser materia de rutina. Los objetivos y las acciones simbólicas se convierten así en usuales y esperados cuando se usan continuamente. Así pierden su impacto original. La institucionalización, entonces conduce a la rutinización de los símbolos, que acaban perdiendo su original poder evocador, perdiendo la frescura de lo novedoso. Un símbolo alienado es aquel que, desvirtuado, ha perdido su significado original

El tercero es el *dilema de orden administrativo*. La estructura organizacional que se desarrolla con la institucionalización es una estructura burocrática. Su forma refleja una respuesta a las condiciones prevalecientes en las que se desarrolla. Una vez que ha tomado forma, sin embargo, tiende a perpetuarse a sí misma. Los administradores tienen un máximo interés en mantener sus posiciones. Se resisten al cambio (especialmente a la reforma), cuando lo perciben como una amenaza personal. El orden administrativo, por tanto, tiende a ser un orden fijo que debe estar equipado para manejar los problemas que se puedan presentar bajo las nuevas condiciones que surjan. Pero su proclividad a la reificación de las fórmulas y procedimientos, y los intereses corporativos, pueden convertirlo en un obstáculo, al convertirse de medio en fin. Ello también favorece la desconexión entre la jerarquía y la comunidad.

El cuarto dilema es el de *la delimitación*. Vemos que una de las funciones del clero es interpretar las enseñanzas religiosas. Otra es establecer el mensaje religioso original en términos relevantes hacia los miembros de la Iglesia. Otra es proteger el mensaje original ante interpretaciones heréticas. El clero cumple estos fines definiendo el mensaje original en términos de reglas. Pero las reglas son solamente especificaciones del comportamiento. No pueden transmitir en forma adecuada todo lo que está implícito en el mensaje y experiencia originales. Por ello, toda formulación, a pesar de su necesidad, debe ser consciente de su insuficiencia de cara a mantener vivo el “espíritu”, la “inspiración original”, y estar abierta a futuras hermeneútics, a la luz del avance de los saberes y de los retos que se vayan presentando en la vida de la fe. De no ser así, es fácil que el auténtico “espíritu” será sustituido por una “letra

muerta” Algo que tendrá que ver con el desgaste ya indicado de los símbolos y del lenguaje, y con una lectura literal y acomodaticia de los textos, probablemente en sintonía con los intereses del poder. Así, tenemos la curiosa situación de un grupo institucional que trata de evitar la distorsión de la fe definiendo el más hondo espíritu de las enseñanzas en forma de reglas, que deforman la fe.

El quinto dilema es el *del poder*. En la etapa inicial, una religión atrae conversos porque creen en su mensaje. Generalmente, los conversos religiosos son más fervientes que las personas que nacen en el seno de una religión. Su conversión es un acto de fe en el que voluntariamente aceptan y apoyan las enseñanzas del profeta. La institucionalización, no obstante, produce la acomodación entre la religión y la sociedad y sus valores. Cuando esto ocurre, la alianza resultante entre los líderes religiosos y seculares ejerce presión sobre las personas para que se unan y sostengan una religión adaptada a los intereses sociales de los dirigentes. De esta manera, la participación se rutiniza y el contenido de la fe se convierte en un lugar común. La religión obtiene poder, pero puede tener el coste de su desvirtuamiento, y conseguir quizás unos seguidores que pierden su fervor y su convicción.

Con el estudio de las sociedades cristianas se desarrolló una tipología de los grupos religiosos compuesta por: *Iglesia, secta, denominación y culto*<sup>65</sup>. Las iglesias suelen tener una estructura formal y burocrática, con una jerarquía de funcionarios religiosos, y tienden a representar la cara conservadora de la religión, puesto que están integradas en el orden social general existente. La mayoría de los miembros de la sociedad son hijos integrantes de la misma iglesia, adquiriendo ésta una posición hegemónica. En este sentido es una organización “inclusiva”, generalmente en consonancia con el poder secular. *La denominación* es un grupo de considerable tamaño, que se adapta y acomoda a la organización social y a la cultura circunstancial (Metodistas, Presbiterianos, Baptistas). Es un tipo de organización propia de sociedades que presentan un pluralismo religioso. Se podría entender como varias “iglesias” pero que ahora tiene que convivir en la misma sociedad. De acuerdo a las circunstancias puede ser considerado como Iglesia o denominación. Es el caso de Inglaterra y Suecia, comparados con EE.UU. Así, la Iglesia Episcopal Luterana, que es

---

<sup>65</sup>Ibíd. pp. 100-104.

Iglesia en estos países, en Estados Unidos es considerada denominación. Este grupo recluta sus miembros desde su nacimiento. Tiene jerarquizada la autoridad y burocratizada la organización. Los estrictos requisitos religiosos y morales se relajan para dar paso a una disciplina mas formal y convencional que ferviente y exigente. La denominación como organización eclesiástica no tiene aspiraciones universalistas o hegemónicas, como es el caso de la *Iglesia*. Sin embargo, en la *denominación* se pueden dar los dilemas de la *Iglesia*.

Las *sectas* son, comparativamente, más pequeñas; suelen aspirar a descubrir y seguir el camino verdadero, y tienden a retirarse de la sociedad circundante en comunidades propias. Se ingresa en ella por decisión propia y no por “tradición” o “nacimiento”. Los miembros de las *sectas* consideran corruptas las *iglesias* establecidas por su connivencia con el mundo. La mayoría tienen pocos o ningún funcionario, y todos los miembros participan en pie de igualdad.

Otros autores han continuado el desarrollo de la tipología iglesia / secta iniciada por Weber y Troeltsch. Un ejemplo es la obra de Howard Becker, que añadió otros dos tipos: la *confesión* y el *culto*. Una *confesión* es una secta que se ha “enfriado” y se ha convertido en un cuerpo institucionalizado, más que en un grupo de protesta activo. Las *sectas* que sobreviven durante cierto período de tiempo se convierten inevitablemente en *confesiones*. Así, el calvinismo y el metodismo fueron *sectas* durante su etapa de formación, cuando generaban gran fervor entre sus miembros, pero con el transcurso de los años se han hecho más “respetables”. Las *iglesias* consideran que las *confesiones* son más o menos legítimas y coexisten con ellas, a veces cooperando de forma armoniosa.

Los *cultos* se asemejan a las *sectas*, pero insisten en puntos diferentes. Son los que tienen los vínculos más débiles y los más transitorios de todas las organizaciones religiosas, pues se componen de individuos que rechazan lo que consideran valores de la sociedad exterior. Se centran en la experiencia individual, reuniendo a individuos con opiniones e inclinaciones parecidas. Las personas no se integran formalmente en un *culto*, sino que se conducen según determinadas teorías o preceptos. A los miembros se les suele permitir mantener vínculos con otras organizaciones religiosas, de ahí su ordenamiento laxo y relajado. Como las *sectas*, los *cultos* se forman con bastante

frecuencia alrededor de un líder inspirado. Entre los ejemplos de cultos en el Occidente actual se cuentan los grupos que creen en el espiritismo, la astrología o la meditación trascendental.

Finalmente, podemos decir que el esbozo del modelo teórico sociológico que hemos propuesto, presenta una concepción organicista de la sociedad, pero consciente a su vez, de que el organismo social es también sujeto de desorganizaciones. Es un modelo funcional-dialéctico. Funcional porque contempla la división social y complementariedad de los grupos institucionales de cara a la satisfacción de las necesidades sociales. Dialéctico, porque hace hincapié en las tensiones y conflictos y en la interacción constante entre las visiones del mundo (especialmente la religiosa) y las relaciones y estructuras sociales.

En esta perspectiva, la religión es influida y condicionada por la realidad social y viceversa. Es pues la religión un factor interdependiente, y la tipología de la organización religiosa nos da testimonio de que las relaciones de la religión con el resto de la sociedad cubren un arco que va, desde el ajuste más óptimo hasta el rechazo y la resistencia más o menos pasiva o activa. De ahí *la ambigüedad social de la religión*. En este sentido nuestro modelo contempla el concepto de “trasversalidad”, que nos permite considerar al grupo religioso como un subsistema relacionado con los demás subsistemas sociales. Entre ellos se puede dar, o no, una correspondencia de estructuras y funciones.

El presente estudio trata a continuación de analizar la presencia de la Iglesia Católica en la orientación de la sociedad puertorriqueña y su incidencia en los procesos sociales, económicos y políticos que han configurado a la misma, teniendo en cuenta que, como protagonista de este proceso, ha sido y es gestora del equilibrio, como del cambio social, lo que permite configurar a esta institución dentro de la perspectiva sociológica.

### **3. Panorama Histórico en el Período Colonial Español 1508–1898**

La situación religiosa prevaleciente en Puerto Rico a finales del siglo XIX fue el resultado de unos complejos procesos históricos y sociales, algunos de los cuales se remontan a los comienzos de la colonización en el 1508 y otros aún antes.

#### **3.1. Política**

El proceso colonizador puertorriqueño como la colonización de América en general estuvo regida desde un principio por el celo religioso que había dominado la Guerra de la Reconquista contra los moros. La colonización de América, aunque fue predominantemente una empresa política y económica, fue proclamada como una cruzada evangelizadora que llevaría la Fe católica a las poblaciones que se fueran sometiendo al dominio español. La concesión del Real Patronato a los Reyes Católicos por parte del Papa le aseguró a la Corona Española el control de la Iglesia, control que ejerció con gran empeño en los territorios americanos<sup>66</sup>. Los Monarcas obtenían el derecho de nombrar a todos los dignatarios eclesiásticos y a percibir los diezmos a cambio del sostenimiento del clero y de los templos. Esto liberó al Vaticano del enorme costo y arriesgado trabajo de la evangelización de América, y colocó a la Iglesia en una precaria y ambigua relación con el Estado. El Real Patronato daba gran poder a la Iglesia al prestarle toda fuerza institucional del Estado en el proceso evangelizador, esa misma relación minaba el poder eclesiástico y su legitimidad espiritual.

El Real Patronato se remonta al siglo XIII. En la generalidad de las iglesias de Europa occidental los obispos eran electos por los cabildos catedralicios; es decir, por las corporaciones de canónigos que atendían el culto en las catedrales. El papado intervenía en la selección de los obispos únicamente cuando había una disputa sobre la validez de la elección y se llevaba el caso a la corte papal en Roma.

---

<sup>66</sup>Cf. Aida R. Caro Costas, *Antología de Lecturas de Puerto Rico, Siglos XV–XVIII*, San Juan, Editorial U. P. R., 1972, pp. 17–21.

Álvaro Huerga y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000, pp. 13–17.

Cuando la corona de Castilla conquistó Andalucía en el siglo XIII, el rey Fernando III solicitó del papado el derecho para nominar a los obispos de las diócesis reconstituidas en los territorios conquistados. Como las diócesis de Jaén, Córdoba, Sevilla y otras sedes andaluzas no contaban en el momento de su restauración con cabildos catedráticos, y las iglesias tampoco tenían rentas para sostener el clero y el culto, el rey de Castilla logró que se le permitiera nominar a los obispos, a cambio del patrocinio que le había dado a las diócesis, dotándolas con rentas. Al derecho del rey como patrono de estas diócesis se le llamó patronato regio o real patronato<sup>67</sup>.

En 1504, la corona de Castilla le propuso al papa Julio II crear tres diócesis en la recién conquistada isla de La Española. La corona las dotaría con rentas y obtendrían en ellas el patronato, con los consiguientes derechos para nominar a los obispos. Julio II accedió a la propuesta y aprobó la nominación de tres clérigos españoles para ocupar estas sedes, pero ninguno de ellos salió a ocupar su cátedra.

Ante el despoblamiento de La Española debido a la muerte de los taínos, y la colonización de las islas de San Juan, la corona solicitó de Julio II que trasladase a Puerto Rico una de las sedes que se habían creado. Alonso Manso, canónigo de Salamanca, fue trasladado a la sede de Puerto Rico en agosto de 1511. El primer obispo en llegar al Nuevo Mundo, Manso realizó su primer viaje a San Juan en 1513. Pronto se dio cuenta de que la corona no había dispuesto lo necesario para que la institución eclesiástica se pudiera organizar convenientemente. Luego de organizar el culto religioso, emprendió el regreso a la península, con el objeto de resolver los problemas jurídicos y económicos que trababan el desarrollo de la diócesis. Regresarían varios años más tarde<sup>68</sup>.

La política de exclusividad religiosa situó al catolicismo en una posición de gran privilegio y poder para imponerse en las sociedades que se fueron forjando en el proceso colonizador. Para mantener el monopolio y la pureza de la fe católica se implantaron fuertes medidas tendientes a erradicar las creencias indígenas además de

---

<sup>67</sup>Cf. Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*. Río Piedras, Ediciones Huracán, Inc., Segunda edición revisada y aumentada, 1986, pp. 49–50.

<sup>68</sup>Cf. Vicente Murga y Álvaro Huelga, *Episcopologio de Puerto Rico I. D. Alfonso Manso, Primer obispo de América (1511–1539)*. Historia Documental de Puerto Rico Tomo IV, Madrid, Imprenta Taravilla, 1987, pp. 27–51.

la prohibición de la entrada de judíos, moros y protestantes en los territorios de América.

La unión entre la Iglesia y Estado no estuvo ausente de conflictos y luchas de poder a lo largo de los siglos XVI al XIX. Muchas veces se impuso el poder político sobre el religioso. Esta relación de conflictos llegó a su máxima expresión en el siglo XIX, cuando el gobierno español se incautó de propiedades de la Iglesia, lo que generó una controversia que se complicó con el cambio de soberanía de 1898.

El siglo XIX va a ser el siglo de mayores luchas políticas en Puerto Rico. Tomando como primer periodo entre 1809–1868, encontramos que este se caracteriza por constantes cambios políticos, reflejo de la lucha social y política que se dió en España entre absolutistas y liberales. De 1809–1814, Puerto Rico goza de elecciones y libertades, siendo estos revocados por el Absolutismo en el 1814. A pesar de ello, durante el período 1814–20 se hicieron reformas económicas<sup>69</sup>. El propósito era fomentar y fortalecer la producción económica puertorriqueña para evitar, por medio de un gobierno autoritario, la independencia de Puerto Rico. Hay que tener presente que las demás colonias españolas se habían o estaban en el proceso de independizarse. Importante para Puerto Rico fue, la Real Cedula de Gracia (1815), una especie de “ley de fomento económico y exención contributiva”, la reorganización de la hacienda pública y la administración de la justicia. Otra medida fue permitirle a Puerto Rico comerciar libremente con otros países. Ya para 1815 a Puerto Rico se le permite comerciar específicamente con Estados Unidos. Se estableció un periódico con información económica “El Diario Económico”; se organiza una sociedad con fines económicos: “La Real Sociedad Económica de Amigos del País”; y también se establece la Lotería de Puerto Rico. Todo aproximadamente en 1816<sup>70</sup>.

Durante 1820 se restablece un régimen liberal en España. El Rey Fernando VII se ve obligado a proclamar la Constitución de Cádiz de 1820 y regresan las libertades y las elecciones a Puerto Rico. Nuevamente en 1823 el Rey Fernando VII anula la Constitución, las libertades y se retorna a la monarquía absoluta que durará hasta la

---

<sup>69</sup>Cf. Aline Frambes Buxeda, *Sociología Política Puertorriqueño*, San Juan, Editorial Tortuga Verde, 1990, p. 63.

<sup>70</sup>Cf. Raquel Rosario Rivera, *La Real Cédula de Gracias de 1815 y sus primeros efectos en Puerto Rico*. San Juan. Fonst Book Publishing of P.R., 1995, pp. 13 –14. Fernando Picó, op. cit. pp. 132–134.

muerte del Rey en 1833. En ese año, bajo la Reina Cristina, se concede un grado de libertades y se celebran nuevamente elecciones, participando únicamente electores pudientes.

En las elecciones de 1836 ganan por primera vez los conservadores; en elecciones anteriores siempre habían salido victoriosos los reformistas o los liberales. Entre 1837 y 1869 en Puerto Rico se repite nuevamente el absolutismo. A las provincias de ultramar se les revocan todos los derechos de la Constitución de Cádiz, se anula la representación a las cortes Españolas y la Diputación provincial. Las provincias de Ultramar serian administradas por leyes especiales, que nunca fueron aprobadas. Este periodo se caracteriza por una persecución de los liberales y separatistas. A lo largo de este primer período, los intentos revolucionarios–separatistas fueron frecuentes. Algunos de estos intentos fueron el de 1822 en Naguabo, cuando Pedro Dubois, Pedro Bignet y Ducoudray Holstein organizan un levantamiento con la ayuda de los negros; este grupo fue ayudado desde afuera por los países vecinos que recientemente habían adquirido su independencia, como Haití y EUA. Se destaca también la “Conspiración o Conjura de los Sargentos” en 1839, organizada por los hermanos Vizcarrondo. Ambas revoluciones no logran sus objetivos. Dubois fue ejecutado en el Morro y los Vizcarrondos fueron desterrados<sup>71</sup>.

El período desembocó en el Grito de Lares en 1868. Ramón Emeterio Betances había ya, en 1861, tratado de organizar un levantamiento, mientras España ocupaba Santo Domingo nuevamente. Los separatistas y liberales colaboran, justamente, durante los últimos años del absolutismo (1837–69) debido a la persecución política que sufrían ambos y al malestar económico imperante. El Grito de Lares de 1868 tampoco logró el objetivo de independizar a la isla, pero contribuyó a ganar para la Isla nuevas libertades y derechos de España, que fueron concedidos en 1869<sup>72</sup>.

La consecuencia, para Puerto Rico, de la Revolución Gloriosa de España, en 1868 con el derrocamiento de Isabel II (1833–68), fue poder recuperar algunas libertades políticas. Estas fueron el derecho de celebrar elecciones, representación en

---

<sup>71</sup>Cf. Aline Frambes Buxeda, óp. cit. p. 64.

<sup>72</sup>Cf. Ibíd. p. 67.

la legislatura española, libertad de prensa, un consejo de gobierno local llamado, la “Diputación Provincial”, y el sufragio masculino universal.

Durante las elecciones de 1869 se seleccionan 11 diputados a las Cortes Españolas. Salen electos 7 diputados conservadores y 4 diputados liberales. Las próximas elecciones generales serían en 1871, donde son electos 14 diputados liberales y un solo conservador; además se eligen en ese año también 4 senadores.

En 1870 se habían establecido los primeros dos partidos modernos. Nos referimos al Partido Liberal Reformista, fundado el 20 de noviembre de 1870 y el Partido Liberal Conservador el 25 de noviembre de 1870. En 1872 se celebran 2 elecciones debido a cambios de gobiernos en España. En la primera ganaron los conservadores y en la segunda los liberales.

En el año 1873, se establece la Primera República Española; las Cortes españolas eliminan la esclavitud en Puerto Rico, le extienden a los puertorriqueños la carta de derechos de la Constitución Española de 1869; y se anulan las “libretas de jornaleros”.

Durante este periodo los Gobernadores Españoles duraban muy poco, para un total de dieciséis (16). Los gobernadores rara vez duraban más de dos años. Abundan aquellos con un año solamente. Para los años 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1877, 1878, 1881, 1887, 1890, 1893, 1895, 1896 fueron nombrados dos gobernadores para el mismo año, y en 1898 Puerto Rico llegó a tener cinco gobernadores diferentes. Un total de 22 gobernadores en un periodo de 30 años (1868–1898)<sup>73</sup>.

Los conservadores, en las elecciones de 1873, se retiraron y los liberales eligen los quince (15) diputados a la legislatura española. Algunos fueron, Luis Padial, Rafael María Labra, Joaquín María Sanromán, Julián Blanco y Sosa.

En este año se anuncia que Puerto Rico pasaría a ser uno de los dieciocho (18) estados de la república federal española. Inmediatamente el Partido Liberal Reformista cambia su nombre a Partido Federal Reformista, convirtiéndose claramente en una agrupación asimilista. Rompe su pacto con el partido español, Partido Progresista

---

<sup>73</sup>Cf. Tomás Sarramía Roncero, Los Gobernadores de Puerto Rico. San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, Inc., 1993, pp. 146–202.

Democrático Radical y hace un nuevo arreglo con el Partido español, Partido Republicano Federal<sup>74</sup>.

En enero de 1874 fracasa y se esfuma la primera república española<sup>75</sup>. Puerto Rico nuevamente pierde sus libertades y los liberales son, otra vez víctimas de la represión. Se anulan los derechos constitucionales, la libertad de prensa y asociación, la diputación provincial y la autonomía municipal. Muchos liberales abandonan el país y el partido se retira de la política. En las elecciones de 1876 sólo participan los conservadores y eligen 15 diputados a las Cortes. Se establece la costumbre de los “cuneros”, la elección de diputados de entre españoles que residían en España. En las elecciones de 1876 podían participar los varones de veinticinco (25) años o más, que supieran leer o escribir o que pagaran ocho pesos.

Al finalizar la revolución cubana en 1878 (Grito de Yara), comienza un nuevo período de liberación en Puerto Rico, después del período conservador y carente de tolerancia iniciado en 1874. Para las elecciones de 1879 se elige once (11) diputados conservadores y cuatro (4) liberales. Para estas elecciones se intenta formar una coalición, pacto o unión entre los liberales y conservadores, pero no dio resultado. Algunos adelantos económicos y sociales fueron: el primer banco, la Sociedad Anónima de Crédito Mercantil y también la organización cultural, El Ateneo Puertorriqueño.

En 1881, entre los liberales, se hacen populares las ideas autonomistas de Román Baldorioty de Castro y de Labra, pero en 1883 prevalece la tendencia asimilista por las intenciones asimilistas que anunciaba el gobierno Español. Durante las elecciones de agosto de 1881 ganan catorce (14) conservadores y un liberal.

En noviembre de 1881 el gobierno español hace unas reformas que permiten a los liberales reorganizar su partido. Ese partido opta, como ya hemos mencionado, por la asimilación a España en 1883. Algunos dirigentes del Partido Liberal para esa época lo fueron: Julián Blanco, José Julián Acosta, Calixto Romero Togores, Román Baldorioty de Castro, Rafael María de Labra y Manuel Fernández Juncos.

---

<sup>74</sup>Cf. Fernando Bayron Toro, Elecciones y Partidos Políticos de Puerto Rico. Mayagüez, PR. Editorial Isla, Inc., Cuarta Edición Revisada y Ampliada, 1989, pp. 65–105.

<sup>75</sup>Cf. Fernando Picó, óp. cit. pp. 207 – 208.

Durante las elecciones de 1884 resultan ganadores doce(12) diputados incondicionales (conservadores) y tres(3) diputados liberales. Se eligen también tres (3) senadores ese mismo año. Las elecciones de 1884 fueron especialmente turbulentas, violentas y repletas de fraude. Los liberales sufrieron una aplastante derrota y a partir de esa fecha, se inclinan cada vez más hacia el autonomismo.

Una ley española de 1884 permite la discusión legal de la autonomía. El Partido Liberal Reformista comienza su reorganización en 1886 bajo la dirección de Román Baldorioty de Castro; pero no estuvo bien organizado para las elecciones de 1886. Estas elecciones fueron ganadas por los conservadores con doce (12)diputados, los liberales eligieron tres (3) diputados. Se eligen también ese año cuatro (4) senadores. En 1887 el Partido Liberal cambia su nombre al de Partido Autonomista Puertorriqueño.

El año 1887, llamado el de “los compontes”, fue un año difícil. Le tocó al gobernador Romualdo Palacios castigar a los autonomistas por su apoyo a un boicot económico en contra de los españoles. Fue un esfuerzo por frenar el dominio del comercio español. Los puertorriqueños se negaban a comprar artículos en almacenes y negocios españoles. Los autonomistas fueron duramente castigados por su sospechado apoyo al boicot. Personas como Baldorioty de Castro y Santiago Palmer fueron encarcelados en el Morro. Felizmente, España retira a Palacios de la gobernación ocho meses después de su nombramiento.

El período de 1887–1889 fue muy borrascoso para el Partido Autonomista. Por diferencias en cuanto a sus ideas sobre la autonomía, se da una lucha interna entre Labra y Baldorioty de Castro. Este último renuncia al partido, en enero de 1889, y muere en septiembre del mismo año. Román Baldorioty de Castro defendía un autonomismo de tipo canadiense. Pedía autonomía económica, administrativa y política. El otro grupo creía en una autonomía administrativa–económica, pero deseaban seguir unidos, políticamente a España. A partir de 1890 Luis Muñoz Rivera se destaca como la figura central del Partido Autonomista. Este partido no defendía la autonomía neta de Baldorioty. Se trataba de una descentralización administrativa y poderes económicos. En lo político seguían siendo asimilistas. Los autonomistas eligen 6 diputados y los incondicionales 10 en 1889. Durante las elecciones de 1891 se eligen trece(13) incondicionales y dos liberales. Los liberales se retiran de la contienda

electoral en 1893, ganando los conservadores totalmente, eligiendo dieciséis (16) diputados.

Ya desde 1891 los autonomistas están hablando de fusionarse con algún partido español para que ese les ayudara a obtener la autonomía deseada. Esto causa grandes conflictos con aquellos autonomistas que se oponían a la fusión. Otra vez en 1896 se retiran los autonomistas, participando sólo los incondicionales. Estos últimos ganan 16 puestos a diputados en las Cortes Españolas.

Estos años estuvieron repletos de malestares económicos. El Gobierno Español imponía impuestos abusivos y favorecía los negocios de los españoles incondicionales. Aproximadamente, para 1895, el gobierno le da a una compañía española el monopolio de los fósforos; hace lo mismo con el gas, y otorga un monopolio a la Standard–Oil Company de Inglaterra. Surgen también problemas con la moneda mexicana circulante. Todo esto iba en detrimento de los intereses económicos puertorriqueños.

Finalmente España le otorga la autonomía a Puerto Rico en 1897. Este nuevo arreglo política–económico se logra a consecuencia de la guerra de independencia que se desató en Cuba en 1895. España, temerosa, prefería otorgar la autonomía que perder sus últimas colonias americanas. Importante también fue el Pacto Sagasta–Muñoz Rivera, donde Sagasta se compromete a defender la autonomía, para Puerto Rico, si era seleccionado primer ministro, como efectivamente ocurrió más tarde. Así el Partido Autonomista Puertorriqueño se fusiona o une al Partido Liberal Fusionista Español, cambiando su nombre a Partido Liberal Fusionista Puertorriqueño. El evento causó una división entre los autonomistas que llevó a la creación de otro partido en 1897, el Partido Autónomo Ortodoxo Puro de José Celso Barbosa y otros.

Como fuese indicado anteriormente, se le otorga la Autonomía a Puerto Rico el 25 de noviembre de 1897. Dicha Autonomía se inaugura el 8 de febrero de 1898, y las elecciones generales fueron el 27 de marzo. Irónicamente este proceso llegó a su fin con la invasión militar de Estados Unidos a Puerto Rico, el 25 de julio de 1898. El 18 de octubre de 1898 Puerto Rico es sometido a la soberanía de Estados Unidos. Súbitamente los españoles se alejan de la tierra de su última colonia en América<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>Cf. Aline Frambes Buxeda, *óp. cit.* pp. 69 – 70.  
Fernando Picó, *óp. cit.* pp. 214–216.

### **3.2. Economía**

El carácter mismo de la empresa colonizadora debilita el poder y la influencia de la Iglesia. La colonización era predominantemente una actividad económica y las ordenanzas de índole religiosa y moral que interferían con el imperativo económico de obtener riquezas eran pasadas por alto o soslayadas, aún por la misma jerarquía eclesiástica. La búsqueda de ganancias motivó que la instrucción religiosa a la población nativa tomará un carácter proforma que no propició el desarrollo de una clara conciencia católica<sup>77</sup>.

Aun en las contradictorias condiciones en que se llevó a cabo la evangelización de los taínos, esta resultó en la cristianización de la mayoría de los encomendados y de los esclavizados. Esta circunstancia no podía menos que sacudir la conciencia de los frailes dominicos, quienes, tanto en La Española como en Borinquén, comenzaron a reflexionar sobre lo dudoso que resultaba el mensaje cristiano de salvación que se ofrecía a los taínos, ya que representaba el credo de la gente que los esclavizaba y los maltrataba. En su sermón de la misa dominical de diciembre de 1511 en Santo Domingo, Antonio de Montesinos planteó a su feligresía el problema de la injusticia de haber subyugado a los taínos. Este sermón, primero de una serie, agitó la vida de esa ciudad: "... todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre apuestos indios?... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueños tan letárgicos, dormidos? Tened por cierto, que en el estado en que estáis, no os podéis más salvar, que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo"<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup>Cf. Rafael De Jesús Toro, *Historia Económica de Puerto Rico*, Cincinnati, Ohio, U.S.A., Southwestern Publishing Co., 1982, pp. 12–23.

James L. Dietz, *Historia Económica de Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Huracán, Inc., 1989, pp. 22–28.

<sup>78</sup>Luis N. Rivera Pagan, *Evangelización y Violencia: La Conquista de América*, San Juan, Editorial Cemi, 1990, p. 399.

El domingo siguiente Montesinos advirtió a los encomenderos y a los oficiales de La Española que no recibirían la absolución en la confesión a menos que liberaran a los taínos. Como consecuencia de este sermón, a los dominicos de La Española se le prohibió predicar.

Los frailes dominicos prosiguieron su ofensiva contra la subyugación de los taínos. Montesinos viajó a España y tuvo oportunidad de hablarles al rey regente y a los principales oficiales de la corona castellana. De sus esfuerzos son resultados las leyes de Burgos de 1512, modificadas en las ordenanzas de Valladolid en 1513. En estas se reiteraban órdenes reales emitidas previamente requiriendo el buen trato de los taínos y se disponían, además, nuevas maneras de proteger a los naturales de las Indias.

Como tantos otros textos inspirados, las leyes y ordenanzas no pasaron más allá de ser una expresión de buena voluntad y no tuvieron mayor efecto sobre el trato real que se le siguió dando a los indios subyugados en las Antillas. Y se eludía la cuestión fundamental: el dudoso derecho de los españoles para someter a estos seres humanos. Es verdad que se legislaba sobre la necesidad de que antes de conquistarlos se les hiciese a los naturales de Indias el “requerimiento” de que aceptasen la fe cristiana, pero obviamente este paso se convirtió en una burda farsa. Posteriormente, Bartolomé de las Casas, resumió lo esencial de la situación al escribir: “...todos los reinos señoríos de las Indias tenemos usurpados... las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima habremos y raernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio”<sup>79</sup>.

La posición valiente de los dominicos en defensa de los derechos de los taínos constituye el primer capítulo de una larga historia de intervenciones de las iglesias cristianas en América en defensa de los vejados por abuso e injusticias<sup>80</sup>.

El interés inicial de España en Puerto Rico lo provocó la codicia del oro, obsesión mercantilista que España mantuvo durante mucho tiempo. En la isla había oro pero en cantidades pequeñas y fácilmente extraíbles, por lo que las minas se agotaron

---

<sup>79</sup>Ibíd. p. 400.

<sup>80</sup>Cf. Fernando Picó, óp. cit. pp. 50 – 51.

pronto. En las minas se usaban trabajadores indígenas que habían sido cedidos a los españoles mediante repartimientos y encomiendas, tal y como había sucedido en el resto de América. Esta población indígena se redujo pronto debido a las enfermedades, el exceso de trabajo, el maltrato, el suicidio y las masacres que siguieron a las rebeliones de indios en contra de los españoles, quienes estaban bien armados. Otros restos de los indios se fugaron al interior montañoso de Puerto Rico donde se establecieron, porque a los españoles se les hacía difícil encontrarlos<sup>81</sup>.

Una vez agotado el oro y la fuerza de trabajo nativa, se perdió el interés por Puerto Rico. Muchos españoles se fueron de la isla en busca de riquezas mayores y más asequibles que prometían sus América (Perú) y Nueva España (México). “Dios me lleve al Perú”, se oía de labios de muchos que deseaban partir<sup>82</sup>.

La minería del oro, primera actividad económica de la empresa colonizadora terminó a mediados del siglo XVI. Luego, el interés de España en Puerto Rico, fue principalmente táctico y militar. Tanto Puerto Rico como Cuba, eran más importantes como lugar estratégico para proteger la entrada al Mar Caribe de las incursiones de filibusteros, corsario e invasores financiados por naciones rivales europeas. El control de Puerto Rico y Cuba le daba a España una importante ventaja comercial y militar sobre las otras potencias europeas mediante el dominio de las vías marítimas al Nuevo Mundo. Se construyeron fortalezas militares y se amuralló la ciudad de San Juan para defenderse de los ataques de las naciones enemigas de España<sup>83</sup>.

Durante su largo régimen, los españoles introdujeron en la isla plantas y animales foráneos: jengibre, caña de azúcar, café, guineos, palmas de coco y dátiles, arroz y otros granos, nueces, semillas, vacas, caballos, cerdos, pollos y otros animales. Durante el siglo XVII y parte del XVIII, la crianza de ganado para la exportación de cueros fue una empresa agrícola clave y muchos esclavos atendían el ganado y preparaban cueros para la venta. Durante algún tiempo el jengibre fue uno de los principales productos agrícolas de exportación. El gobierno colonial tomó medidas

---

<sup>81</sup>Cf. Rafael De Jesús Toro, óp. cit. pp. 24 – 54.

<sup>82</sup>Cf. Fernando Picó, óp. cit. p. 55.

<sup>83</sup>Cf. Ibid. pp. 81–94.

ineficaces para tratar de revitalizar la producción de azúcar y ordenó el cese del cultivo de jengibre<sup>84</sup>.

La política de España hacía Puerto Rico hasta finales del siglo XVIII podría describirse como una política de abandono debido a su propio atraso económico interno y a su estructura productiva incompleta. No proveyó las bases para un aumento poblacional de la isla, ni para el desarrollo de los más sólidos valores cívicos y religiosos. No se puede desarrollar una economía sólida si no hay suficiente población.

Los primeros tres siglos de dominio español fueron de un crecimiento lento y desigual. Los administradores coloniales o gobernadores eran de poco calibre, lo que refleja la poca importancia de la isla como puerto colonial. El gobierno colonial dependía del “situado Mexicano”, un subsidio económico iniciado en el 1582. El dinero se usaba para la construcción de las fortificaciones, el pago de salarios a funcionarios de gobierno, incluidos los de la Iglesia. Los gobernadores no eran capaces de generar ingresos suficientes con los impuestos sobre las tierras, esclavos, ventas, etc.

En el siglo XIX, como resultado de la Real Cedula de Gracias de 1815, se dio un proceso económico más sostenido con el desarrollo de haciendas azucareras y cafetaleras<sup>85</sup>. Fue la regulación más importante de la economía de Puerto Rico del siglo. Con ella despuntó enérgicamente una economía que tuvo trascendencia a lo largo del siglo. El desarrollo económico se vigorizó con la creación de numerosas haciendas, comercios, aserraderos y otras industrias. Ayudó grandemente la aportación de capitales, la entrada de numerosos esclavos y la introducción de nuevas maquinarias que hicieron posible que la isla creciera económicamente.

La cedula promovió el crecimiento poblacional mediante el estímulo a la inmigración. Disponía que se le cedieran acres de tierra a todo inmigrante. Estos incentivos atrajeron inmigrantes de Francia, España, otros lugares de Europa, las Antillas y Estados Unidos. El crecimiento se vio enriquecido por los nuevos aportes de sangre y modos de vidas que se fueron uniendo para fortalecer nuestra formación como pueblo.

---

<sup>84</sup>Cf. *Ibid.* pp. 58–69.

<sup>85</sup>Cf. Raquel Rosario Rivera, *op. cit.*, pp. 43 – 119.

### **3.3.Población**

La época colonial española se presenta como una sociedad que sufrió un accidentado proceso de gestación. La Isla careció de una actividad económica sólida que la diera continuidad y sirviera de base para el desarrollo de una sociedad estable y cohesiva. El componente poblacional no contó con un carácter homogéneo, pues la población indígena, grandemente reducida por guerras, enfermedades y trabajos forzados, tuvo que ser complementada y finalmente sustituida por esclavos africanos para suplir la necesidad de mano de obra. El elemento español fue muy inestable. Muchos de los que llegaron abandonaron la Isla en busca de otras tierras que prometían mayores riquezas, situación que se agravó con el descubrimiento de los territorios de tierra firme, ricos en oro y plata. Esto no sólo hacía que la Isla perdiera habitantes, sino que la privaba de posibles pobladores peninsulares. La población española que se estableció en la Isla fue un elemento abigarrado e inestable que en general carecía de cualidades edificantes para la formación de una sociedad sólida y próspera. Además, como la mayoría de los hombres que llegaban eran solteros o solos, proliferaron las uniones libres con indias y esclavas, dando lugar a una sociedad sin una fuerte institución familiar que sustentaría los valores culturales y religiosos de la metrópolis<sup>86</sup>.

Es significativo señalar que la dispersión de la población es uno de los factores que condicionan la situación religiosa. La topografía boscosa de la Isla, unida a la constante amenaza de ataques de los indios caribes y más tarde de las naciones europeas enemigas de España, favorecieron desde un principio la dispersión de la población. Los primeros en dispersarse fueron los indios que huían del régimen de encomiendas<sup>87</sup>, luego los esclavos que se evadían de las haciendas y también españoles que daban la espalda al control y régimen colonial. Este patrón de dispersión evitó el desarrollo del catolicismo ortodoxo, pues no se desarrolló una sociedad urbana de vida colectiva que facilitara la educación cívica y religiosa. Alejandro O'Reylly señala en sus memorias: "*Le resulta que repartirse mucho más el vecindario en gravísimo*

---

<sup>86</sup>Cf. Fernando Picó, *óp. cit.* pp. 104–106.

<sup>87</sup>Cf. Eugenio Fernández Méndez, *Las Encomiendas y la esclavitud de los indios de Puerto Rico, 1508–1550*, San Juan, Ramallo Bros printing, Inc., 1966, pp. 01–67.

*perjuicio del pasto espiritual, mutuo socorro y trato de toda, imposibilita las escuela y frecuencia de toda doctrina; dificulta su defensa, quitar más y más todo estímulo de aplicación y cultura*<sup>88</sup>.

Unos años más tarde señala Fray Iñigo Abad y Lasierra: *“Aunque los pueblos están comúnmente desiertos, sin más habitantes que el cura, los domingos y días festivos acuden a ellos a oír misa. Estos isleños son muy devotos de Nuestra Señora; todos llevan el Rosario al cuello, lo rezan por lo menos dos veces al día... pero la soledad en que viven, la falta de instrucción y de escuelas para la juventud, son causa de mucha ignorancia en todas las familias... al no vivir congregados en pueblos ocasiona este y otros graves males*<sup>89</sup>.

Aun cuando el número de sacerdotes hubiese sido mayor, ejercer el ministerio con esa población dispersa era sumamente difícil. La topografía hacía muy adverso el contacto con esta población.

La política colonial de congregar la población indígena en pueblos, la cual sirvió varios propósitos en las tierras conquistadas, no se pudo realizar en Puerto Rico. La población al no ser homogénea, sino una abigarrada combinación de indios, africanos y españoles, componentes étnicos y raciales fueron la materia prima del proceso de mestizaje que conformó a la población campesina puertorriqueña.

Durante el siglo XIX el componente poblacional mayoritario de la isla fue el campesinado compuesto por jornales, agregados, medianeros y arrendatarios; además, de los esclavos. El componente poblacional minoritario fue el de los hacendados y propietarios de pequeñas fábricas, comerciantes, además de los vinculados al gobierno, los militares, el clero y la elite criolla.

Desde el año 1765 al 1899 encontramos una población en constante aumento. Véase en la siguiente tabla<sup>90</sup>.

Año	Población	Año	Población
1765	44,883	1830	323,838

<sup>88</sup>Memoria de D. Alejandro O' Reilly sobre las Isla de Puerto Rico, Año, 1765, en E. Fernández Méndez, Crónicas de Puerto Rico, San Juan, Editorial U. P. R., 1973, p. 236.

<sup>89</sup>Iñigo Abad y Lasierra, Historia Geográfica, Civil y Natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico, San Juan, Porta Coeli Ediciones, 1971, pp. 215.

<sup>90</sup>James L. Dietz, óp. cit. p. 48.

1776	80,246	1832	330,051
1783	87,994	1834	358,836
1797	138,758	1846	447,914
1800	155,426	1854	492,452
1802	163,192	1860	583,308
1812	183,014	1872	617,328
1815	220,892	1877	713,648
1820	230,622	1887	798,565
1824	261,661	1899	953,243

Para el 1899, la población de la Isla era de unos 953,243 habitantes. Para el año siguiente casi llegó al millón. La gran mayoría, unos 800,000 vivían en el campo, el resto en ciudades y pueblos<sup>91</sup>.

### **3.4. La Iglesia Católica institucional**

#### **3.4.1. Los obispos españoles 1511–1898**

El Real Patronato Español sobre las iglesias del Nuevo Mundo nació en los tiempos del Descubrimiento de América. El proceso de gestación fue rápido, culminando en la bula *Universalis Ecclesiae*, de Julio II, 28 de julio de 1508. Como ha dicho con gozosa reiteración Juan Pablo II, la evangelización del Nuevo Mundo se inició en el segundo viaje de Cristóbal Colón, en 1493. Y la evangelización va a ser la nota distintiva o diferenciadora de la colonización española en Iberoamérica<sup>92</sup>.

A propósito basta advertir que a raíz del primer viaje de Colón, los Reyes Católicos suplicaron al papa Alejandro VI la donación de las tierras descubiertas, comprometiéndose, en compensación, a evangelizar a sus íncolas. Hoy no acabamos

<sup>91</sup>Cf. Páginas de Nuestra Historia, San Juan, Editorial, D.I.P., 1963, p. 110.

<sup>92</sup>Álvaro Huerga, y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000, p. 13.

Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico I. D. Alonso Manso, Primer obispo de América (1511–1539). Historia Documental de Puerto Rico Tomo IV*, Madrid, Imprenta Taravilla, 1987, pp. 27–30.

de entender que el Papa pudiese intervenir o hacer una *donatio*, pero la Edad Media lo entendía y lo admitía, y fray Bartolomé de las Casas la invoca a pies juntillas. Francisco de Vitoria puso ese título de posesión en tela de juicio. No voy a entrar a discutir si el Vicarius Christi (el Papa) era o no Dominus Orbis, con poder de hacer lo que hizo. Es decir, donar las tierras descubiertas a los Reyes, en una rica serie de famosas bulas, llamadas bulas alejandrinas, que constituyen las piedras miliare que abren el camino a la evangelización del Nuevo Mundo.

De facto, la evangelización se inició ya en 1493, con el envío de un grupo de misioneros presidido por fray Bernardo Boyl. Un momento estelar lo vemos en el testamento de la Reina Isabel la Católica, generosa y solícita hasta sus últimos instantes vitales en el empeño de la evangelización. Otorgó en vísperas de su fallecimiento el famoso testamento, en el que evoca el compromiso y estimula a sus herederos a cumplirlo. Lee así: *“Por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las Islas e Tierra firme del mar Océano[...], nuestra principal intención fue, al tiempo que lo suplicamos al papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos fizo la dicha concesión, de procurar inducir e traer los pueblos de ellas e los convertir a nuestra santa fe católica, e invitar a las dichas Islas e Tierra firme prelados e religiosos e otras personas doctas e temerosas de Dios, para instruir los vecinos e moradores de ellas a la fe católica, e los enseñar e doctrinar [...], por ende, suplicamos al Rey, mi señor, muy afectuosamente, y mando a la dicha Princesa, mi hija [...], que así lo hagan y cumplan, e QUE ESTO SEA SU PRINCIPAL FIN” en la colonización del Novus Orbis*<sup>93</sup>.

El rey don Fernando no sólo cumplió el encargo; dio un paso más: el de la eclesialización, o sea, el de implantar en el Nuevo Mundo las estructuras de las diócesis. Así lo suplicó a Julio II, que erigió las primeras sedes episcopales y concedió a la Corona el Patronazgo. Las cuatro bulas julianas, por paralelismo con la bulas alejandrinas les daré este calificativo, son claro exponente de la voluntad y de la sagacidad y aun de la clarividencia con que el Rey sacó adelante el proyecto de eclesialización y, sobre ello, el Patronato.

---

<sup>93</sup>Álvaro Huerga, y Floyd McCoy, *óp. cit.*, pp. 13 –14.  
Vicente Murga y Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 31 –38.

La primera bula –la *Illius Fulciti*, 20 de noviembre de 1504– erigía las diócesis, pero pasaba en silencio la petición del Patronato. El Rey tuvo la osadía de no darle el pase, precisamente porque no le otorgaba el Patronato. El 13 de septiembre dio órdenes a su embajador en la Curia Romana de insistir en la petición: “Yo mandé ver las bulas que se expidieron para la creación e provisión del arzobispado e obispados[...], en las cuales no se nos concede el Patronazgo[...]. Es menester que Su Santidad conceda el dicho Patronazgo de todo ello perpetuamente a mí e a los reyes que en estos reinos de Castilla e León subcedieren”.

Julio II, se vio, por tanto, presionado, y en nueva bula –la *Universalis Ecclesiae*, 28 de julio de 1508–, concedió el Patronato.

En el ínterin, el Rey modificó el proyecto de la eclesialización, incluyendo a Puerto Rico y poniendo las nuevas diócesis americanas en condición de sufragáneas de Sevilla. También Julio II se avino a esta modificación mediante una tercera bula, la *Romanus Pontifex*, de 8 de agosto de 1511, que fue la efectiva, es decir, la fundacional.

El Rey se apresuró a convocar a los tres obispos preconizados: Pedro de Deza, para Concepción de la Vega; García de Padilla, para Santo Domingo; Alonso Manso, para Puerto Rico, a una reunión con el Delegado de Gobierno, Juan Rodríguez de Fonseca, en Burgos, 12 de mayo de 1512. En esa junta se estipularon las condiciones del ejercicio del Real Patronato y se urgió a los tres obispos a consagrarse y a ponerse en camino para sus respectivas sedes. El primer en hacerlo fue el de Puerto Rico, don Alonso Manso, que recibió la ordenación episcopal de manos de fray Diego de Deza, arzobispo metropolitano de Sevilla, y erigió la catedral de San Juan de Puerto Rico, y se embarcó para su sede, llegando el 25 de diciembre de aquel venturoso año de 1512. Fue el primer obispo de América. Puerto Rico fue la primera diócesis en la que se puso en práctica el Real Patronazgo. Será, además, la última en que se ejerza<sup>94</sup>.

La implantación y arraigo efectivos no resultaron tarea fácil; los obstáculos fueron innumerables, y sólo el tesón castellano–leonés del obispo, hombre pletórico de energía, física y psíquica, se sobrepuso a ellos: en realidad, su labor episcopal fue

---

<sup>94</sup>Álvaro Huerga, y Floyd McCoy, *óp. cit.*, pp. 15 –16.  
Vicente Murga y Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 42 –45.

larga (1511–1539), heroica y, en líneas generales, fértil.<sup>95</sup> La iglesia abrió y sembró hondos surcos que atraviesan la historia de Puerto Rico de punta a punta: religión, educación o cultura, servicio al bien común, etc.

El estudio del episcopado puertorriqueño en el siglo XVI es fundamental, porque ilumina la fase de implantación, arraigo y despliegue de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Ybot León, que dibujó eruditamente la estructura, organización y actividades de la Iglesia en la empresa evangelizadora de Indias, llama heroica a esta etapa. Pero en el mapa de la geografía episcopal de ese periodo no diseñó muy cumplidamente la labor de los obispos antillanos, que sin duda fueron los primeros de América.

Los sucesores de Alonso Manso durante el Siglo XVI fueron seis:

Don Rodrigo de Bastidas (1540–1568)<sup>96</sup>

Fray Manuel de Mercado, OSH (1568–1576)<sup>97</sup>

Fray Diego de Salamanca, OSA (1576–1587)<sup>98</sup>

Fray Nicolás Ramos, OFM (1588–1592)<sup>99</sup>

Don Antonio Calderón (1592–1597)<sup>100</sup>

Fray Martín Vázquez de Arce, OP (1599–1609)<sup>101</sup>

Cada obispo o pastor poseía una personalidad, un temperamento y un estilo peculiar. Todos, sin embargo, refulgen en limpia ejecutoria de clarividente y generoso servicio.

Puerto Rico fue, a lo largo del siglo XVII, un bastión militar, rodeado de islotes que eran guaridas de corsarios y bucaneros. La situación militar condicionó la vida civil y, en cierto modo, la vida eclesial. Esta adoptó una actitud, ya que no militar, sí militante: las características de la catolicidad pos tridentina–exaltación y crisis– se alían

---

<sup>95</sup> *Ibíd.* pp. 57 – 523.

Huerga Álvaro, *Los Obispos de Puerto Rico en el Siglo XVI*, Ponce, Imprenta Taravilla, 1988, pp. 13–33.

<sup>96</sup> Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico II. De Rodrigo de Bastidas A Martín Vázquez de Arce (1540–1610). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 1988, pp. 37–89.

Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 37–89.

<sup>97</sup> Vicente Murga y Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 93–112.

<sup>98</sup> Vicente Murga y Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 115–118.

Álvaro Huerga, *óp. cit.*, pp. 37–89.

*Ibid.* pp. 115 – 138.

<sup>99</sup> *Ibid.* pp. 141 – 150.

<sup>100</sup> *Ibid.* pp. 153 – 156.

<sup>101</sup> *Ibíd.* pp. 159 – 185.

a los rasgos de la morada vital isleña. La iglesia de PR, en el siglo XVII vive su fe y su talante, y ejercita las obras de misericordia: dar posada al que la ha menester, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, enseñar al que no sabe... Los obispos son auténticos héroes que sacrifican sus vidas en aras del servicio pastoral. Por esto duran poco, y se producen las vacantes y las sucesiones con sorprendente rapidez.

Durante el siglo XVII cubrieron la sede episcopal doce obispos:

Francisco de Cabrera, OP (1612–1614)<sup>102</sup>

Pedro de Solier, OSA (1614–1618)<sup>103</sup>

Bernardo de Balbuena (1619–1627)<sup>104</sup>

Juan López Agurto (1628–1634)<sup>105</sup>

Juan Alonso de Solís, OCarm (1635–1641)<sup>106</sup>

Damián López de Haro, OSST (1642–1648)<sup>107</sup>

Fernando Lobo de Castillo, OCarm (1649–1651)<sup>108</sup>

Francisco Arnaldo de Isasi (1654–1661)<sup>109</sup>

Benito de Ribas, OSB (1663–1668)<sup>110</sup>

Bartolomé García de Escañuela, OFM (1670–1676)<sup>111</sup>

Marcos de Sobremonte (1677–1682)<sup>112</sup>

Francisco de Padilla (1683–1695)<sup>113</sup>

El siglo XVIII, llamado también, Siglo de la Ilustración, brinda ‘cambios’ de rumbo en la política hispana y consecuentes novedades en el Episcopado de Puerto Rico. En cuanto a los cambios de rumbo, el advenimiento de los Borbones al trono marcó nuevos derroteros, nuevos estilos, y, en cierta medida, una remozada esperanza. En cuanto a las novedades en la diócesis, la de mayor relieve es la mayoría de edad o

---

<sup>102</sup>Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico III. De Francisco de Cabrera a Francisco de Padilla (1611–1695)*. *Historia Documental de Puerto Rico Tomo VIII*. Madrid, Imprenta Taravilla, 1989, pp. 13–24.

<sup>103</sup>*Ibid.* pp. 27 – 33.

<sup>104</sup>*Ibid.* pp. 37 – 54.

<sup>105</sup>*Ibid.* pp. 57 – 63.

<sup>106</sup>*Ibid.* pp. 67 – 85.

<sup>107</sup>*Ibid.* pp. 89 – 121.

<sup>108</sup>*Ibid.* pp. 125 – 135.

<sup>109</sup>*Ibid.* pp. 139 – 150.

<sup>110</sup>*Ibid.* pp. 153 – 175.

<sup>111</sup>*Ibid.* pp. 179 – 185.

<sup>112</sup>*Ibid.* pp. 189 – 192.

<sup>113</sup>*Ibid.* pp. 195 – 204.

autonomía de los anexos, que culminó en la erección de un obispado en Guayana. En esa área de los anexos, los obispos de Puerto Rico, realizan las últimas, siempre difíciles y fértiles, visitas pastorales.

Otra novedad, no desprovista de interés, es el ‘nombramiento’ de clérigos ilustrados para la sede borinqueña; entre ellos brillas con luz propia, aunque aun no episcopal, algunos nativos. Una señal o ‘signo’ del nuevo ambiente es la ilusión de lograr para Puerto Rico, rango de arzobispado y universidad propia: se deshojó la ilusión, más no el gesto.

Por otra parte, el ministerio, la carga, los problemas de la mitra continuaban siendo duros. Y algo influyó esa dureza en que la vida de los obispos de Puerto Rico, en el siglo XVIII fuese, por lo común, muy corta: algunos van a morir a los anexos; otros fenecieron a poco de llegar a Puerto Rico, sin haber tenido tiempo y oportunidad de consagrarse. De hecho, la galería de obispos en este siglo es impresionantemente copiosa. Contando sólo los efectivos, y descartando los que no aceptaron, o renunciaron después de aceptar, o no pusieron el pie en Puerto Rico, suman trece, cifra altísima para un siglo:

Pedro de la Concepción Urtiaga, OFMob (1706–1715)<sup>114</sup>

Raimundo Caballero, OCist (1715–1716)<sup>115</sup>

Fernando De Valdivia, OSA (1717–1725)<sup>116</sup>

Sebastián Lorenzo Pizarro, OSBas (1726–1736)<sup>117</sup>

Francisco Pérez Lozano, OSBas (1736–1742)<sup>118</sup>

Francisco Placido De Bejar, OSBas (1743–1745)<sup>119</sup>

Francisco Julián Antolino (1747–1753)<sup>120</sup>

Pedro Martínez De Oneca (1756–1760)<sup>121</sup>

Mariano Marti (1761–1769)<sup>122</sup>

---

<sup>114</sup>Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico IV. De Pedro De la C. Urtiaga a Juan B. Zengotita (1706–1802). Historia Documental de Puerto Rico Tomo IX*, Ponce, Imprenta Universitaria, 1990, pp. 15–68.

<sup>115</sup>*Ibid.* pp. 71 – 74.

<sup>116</sup>*Ibid.* pp. 77 – 86.

<sup>117</sup>*Ibid.* pp. 89 – 100.

<sup>118</sup>*Ibid.* pp. 103 – 114.

<sup>119</sup>*Ibid.* pp. 117 – 127.

<sup>120</sup>*Ibid.* pp. 131 – 145.

<sup>121</sup>*Ibid.* pp. 149 – 158.

Manuel Jiménez Pérez, OSB (1770–1781)<sup>123</sup>

Felipe José Trespalacios (1783–1788)<sup>124</sup>

Francisco De La Cuelda (1789–1794)<sup>125</sup>

Juan Bautista Zengotita, ODEM (1794–1802)<sup>126</sup>

Juan Alejo de Arizmendi (1803–1814) fue el primer obispo puertorriqueño, es decir, el primer obispo de Puerto Rico nacido y criado en esta tierra. La figura de Arizmendi se perfila en el Puerto Rico de fines del siglo XVIII y principios del XIX con mucha personalidad y, a la vez, con alta responsabilidad. Las crisis políticas acarrearón crisis económicas, de las que el país saldrá con el esfuerzo de sus dirigentes. La misión de un obispo, aunque medularmente es religiosa, irradia también a las áreas socio–económicas. Esto aconteció en tiempo de don Alonso Manso, y volvió a suceder en tiempo de don Juan Alejo de Arizmendi<sup>127</sup>.

Uno de los cambios más positivos consistió en el auge demográfico: la Isla, siempre hospitalaria, abre sus puertas a una inmigración variopinta, que duplicará o triplicará el censo, la agricultura, la economía y, como consecuencia, la vigilancia pastoral del obispo.

El auge de la población ha sido calificado de espectacular. Según Adolfo de Hostos: *“Al empezar el siglo XIX la isla de Puerto Rico contaba con una población de 155.426 almas. Al finalizar la centuria, esta cifra había aumentado a 953.243.* Ciñéndonos a la primera década del XIX, los censos marcan fuerte alza: 155.426 habitantes en 1800; 220.893 en 1815. La dinámica inmigratoria es de vario signo: Diversos acontecimientos, principalmente de carácter político, que ocurrieron en la cuenca del Caribe a fines del siglo XVIII y principios del XIX, tuvieron la saludable consecuencia de aumentar la población de la ciudad con los refugiados que acudieron

---

<sup>122</sup> *Ibid.* pp. 161 – 170.

<sup>123</sup> *Ibid.* pp. 173 – 182.

<sup>124</sup> *Ibid.* pp. 185 – 187.

<sup>125</sup> *Ibid.* pp. 191 – 196.

<sup>126</sup> *Ibid.* pp. 199 – 222.

<sup>127</sup> Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico V. Juan Alejo de Arizmendi (1803–1814). Historia Documental de Puerto Rico Tomo X*, Santo Domingo, RD., Editorial Corripio, C. por A., 1992, pp. 7–281.

Fr. Mario Rodríguez León, *El Obispo Juan Alejo de Arizmendi, ante el Proceso Revolucionario y el Inicio de la Emancipación de América Latina y el Caribe*, Bayamón, Puerto Rico, Instituto de Estudios Históricos Juan Alejo de Arizmendi, Impresora Amigo del Hogar, 2004, pp. 30–53 y 172–203.

a ella, según anota Adolfo Hostos, refiriéndose a San Juan. Y en cuanto a la topología y origen de los inmigrantes, señala franceses fugitivos de la revolución de los negros de Haití, en 1791; españoles y criollos de Santo Domingo, al cederse la parte española de la isla a Francia mediante el trato de Basilea, en 1795; españoles procedentes de la Luisiana, al venderse ésta a los Estados Unidos por Francia, en 1803; nuevas migraciones de franceses de Haití en 1803 y 1811; españoles procedentes de Venezuela al decretar Bolívar la muerte de los peninsulares en Trujillo, en 1813. Animado por un admirable celo constructivo, el intendente Ramírez introduce (1814) isleños de Canarias destinados a los campos de la Isla y admite (1816), eximiéndolos del pago de derechos por sus propiedades personales, cerca de 400 emigrantes de la Luisiana, algunos de los cuales eran acomodados y traían sus esclavos. En su mayor parte venían a dedicarse a fomentar la industria azucarera. Llegaban también numerosos vascongados y catalanes entre los emigrados de costa firme, durante y después de la guerra de la Independencia”<sup>128</sup>.

Arizmendi, testigo del crecimiento como ciudadano, tendrá que ocuparse como obispo de erigir nuevas parroquias o ayudas de parroquia, y de poner en ellas presbíteros que las sirvan.

La posición social y las posibilidades económicas de su familia allanaron al joven clérigo Arizmendi el camino para ir a coronar sus estudios en universidades extranjeras. Ese camino estaba cerrado para el grueso de los aspirantes a la clerecía. Dotado de raras prendas intelectivas y volitivas, no malgastó el tiempo, ni frustró las esperanzas. Obtuvo el doctorado en leyes. En el pequeño mundo eclesiástico de San Juan, el “doctor” Arizmendi se distinguió por su porte sacerdotal, por su carácter firme, por su rigor moral.

Los últimos siete Obispos de la era hispana fueron:

Mariano Rodríguez de Olmedo (1815–1824)<sup>129</sup>

Pedro Gutiérrez de Cos (1825–1833)<sup>130</sup>

Francisco de la Puente (1846–1848)<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup>*Ibíd.* pp. 9 – 10.

<sup>129</sup>Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico VI. De Mariano Rodríguez de Olmedo a Toribio Minguella (1815–1898)*. Historia Documental de Puerto Rico Tomo XI, Madrid. Imprenta Taravilla. 1994, pp. 13–56.

<sup>130</sup>*Ibíd.* pp. 59 – 88.

Gil Esteve (1848–1854)<sup>132</sup>

Benigno Carrión (1857–1871)<sup>133</sup>

Juan A. Puig (1872–1894)<sup>134</sup>

Toribio Minguella (1894–1898)<sup>135</sup>

La diócesis sufrió, en la travesía de ese siglo, pavorosos huracanes y enervantes decretos del Real Patrono. Pero supo aguantar el tipo con borinqueño temple. Al fin del siglo, en 1898, se extinguió, por el cambio de soberanía, el Real Patronato, y se inicio una nueva era: la estadounidense.

### **3.4.2. Elclero**

La mayor parte de los sacerdotes españoles que venían a la Isla provenían de la parte norte y nordeste de la península, donde han abundado las vocaciones. La población de estas regiones españolas estaba en pequeños pueblos, cercana unos de otros, cada uno con su sacerdote o sacerdotes. Muchos tenían conventos de frailes. El pueblo salía todas las mañanas a trabajar en sus campos. Al atardecer regresaban a sus hogares. No existía la distribución poblacional de los campos de Puerto Rico en los que cada uno tiene su casa con su finca. El sacerdote español no estaba acostumbrado a salir a los campos, máxime con la dificultad en la transportación. Se limitaba a permanecer en la casa parroquial celebrando su misa y rezando su breviario. Salían del pueblo cuando lo venían a buscar para auxiliar algún enfermo, si no estaba muy lejos, o para celebrar la boda del familiar de algún hacendado o para el recorrido habitual dos o tres veces al año para confesiones, bodas, bautizos, etc. Tras largo camino por las riberas de los ríos y las montañas no se podía esperar una catequesis bien preparada.

El sacerdote de la época colonial española era un sacerdote de sacristía<sup>136</sup>. La pastoral era muy sacramental, sin darle la debida atención a la instrucción religiosa. Las poblaciones campesinas, analfabetas en su mayoría, incomunicadas con el resto

---

<sup>131</sup> *Ibíd.* pp. 91 – 114.

<sup>132</sup> *Ibíd.* pp. 117 – 148.

<sup>133</sup> *Ibíd.* pp. 151 – 171.

<sup>134</sup> *Ibíd.* pp. 175 – 193.

<sup>135</sup> *Ibíd.* pp. 197 – 210.

<sup>136</sup> Cf. Esteban Santaella Rivera, *Historia de los Hermanos Cheos*, Ponce, P. R., Editorial Alfa y Omega, 1979, pp. 24 –33.

de la Isla, no tenían el lugar adecuado para educarse en la fe católica. El único contacto con el pueblo y con el templo era el viernes santo y esto no ocurría todos los años.

Una de las causas que pudo influir en la iglesia de sacristía fue el salario que tenían los sacerdotes del gobierno español. Esta obligación del Estado Español de mantener el culto y el clero viene desde la época Visigoda en que la religión católica fue constituida la religión oficial del Estado. Las Bulas Papales de Alejandro VI y Julio II; concedió a España todos los diezmos de las Indias con la condición de que dotara a la Iglesia y suministrara adecuada manutención a los sacerdotes<sup>137</sup>. La cantidad de sacerdotes nunca fue suficiente y tampoco estaban preparados para atender las necesidades religiosas de la población. Muchos sacerdotes no estaban moralmente capacitados para la labor evangelizadora. Muchas fueron las quejas con respecto a la dejadez y laxitud moral. Muchos fueron enviados a América como castigo por comportamientos indignos en España. Otros vinieron motivados por los mismos intereses económicos.

Puerto Rico entra en el período azucarero con la sede episcopal vacante, que dura de 1833 a 1846, cuando el cura Lic. Nicolás Andrade, rico hacendado y esclavista regirá la sede interinamente hasta su muerte<sup>138</sup>. Será sustituido por otro clérigo esclavista, Don Francisco Jiménez, y finalmente por otro clérigo, también dueño de hacienda y de esclavos, fray Francisco de la Puente. Todos ellos fueron fieles defensores de la esclavitud además de serlo del absolutismo colonial. El historiador García Leduc, en su tesis doctoral para la Universidad Católica de América, encontró que durante el período de 1800 a 1820 los siguientes sacerdotes se contaron entre los ricos hacendados y dueños de esclavos en Puerto Rico: Nicolás Ruiz y Pena, Francisco Jiménez, J.A. Uribe y Zengotita, J.A. Nepomuceno Jiménez, fray José Félix Ravelo, José A. de la Pena y Manuel Arus. Todos iniciaron su capital con los beneficios de las prebendas eclesiásticas que recibían. Con el auge de la industria azucarera de 1820, hasta la abolición de la esclavitud en 1873, se acentuará la participación del clero en los negocios del azúcar y en la compra y uso de esclavos. Entre estos, José García

---

<sup>137</sup>Luis N.RiveraPagan, óp. cit., p.p. 161–165.

<sup>138</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, *Catolicismo y Política en Puerto Rico, bajo España y Estados Unidos siglo XIX y XX.*, San Juan La Editorial Universidad de Puerto Rico. 2005. pp. 89 – 91.

Leduc estudió detenidamente a dieciséis (16) eclesiásticos que fueron propietarios de haciendas propiamente azucareras trabajadas con manos esclavas durante ese período. El 56% de ellos eran hacendados medianos; el 25% eran hacendados pequeños y el 19% eran de los grandes. De los dueños de haciendas y esclavos, el 69% era también clero parroquial. Entre los diez principales acumularon 503 esclavos para el período estudiado. Gutiérrez del Arroyo, canónigo de la Catedral y dueño de la hacienda más grande de Ponce y de otra más, tuvo ciento catorce(114) esclavos en un momento dado; M.M. de Acosta, noventa y siete( 97); J.J. Sistiago, setenta(70); M. Capacete, cuarenta y dos(42); J.A. Acevedo, treinta y ocho(38); Nicolás–Alonso Andrade, treinta y tres(33); J.G. Jordán, treinta y tres(33); F. Pimentel, treinta y tres(33); P.M. Quiara, veinte y dos(22); y J.M. Bobadilla, veinte(20) esclavos. Para los efectos de lo que estamos demostrando, no mencionamos a los miembros del clero que sólo tenían “algún esclavito” para ayuda doméstica, ni al “cocinero esclavo del Seminario San Ildefonso”.

Según Samuel Silva Gotay, en su libro *Catolicismo y Política en Puerto Rico*, refiriéndose a la investigación de García Leduc, señala: *“Los nombres de los sacerdotes propietarios de esclavos, según la investigación del historiador católico, corresponden a eclesiásticos que alcanzaron las más altas jerarquías dentro del clero de la diócesis de Puerto Rico. Todos ellos fueron miembros del Cabildo Eclesiástico y dos de ellos provisosores y hasta gobernadores eclesiásticos de la Diócesis”*<sup>139</sup>.

Hubo también otros miembros del clero que fueron propietarios de “haciendas de café que emplearon esclavos”. Entre ellos hay algunos de los ya mencionados, como Andrade, los presbíteros Sistiaga y Jordán, y se añaden los siguientes: Vicente del Toro, José María de Santiago, Calixto Vélez Borrero, Andrés A. David y Pedro Celestino Irizarry. También hubo propietarios de “hacienda mixta”, que incluían las de azúcar, café, ganadería y frutos menores, tales como los presbíteros Pedro C. Irizarry, José María de Santiago, José J. Santiago, Lic. Nicolás Alonso Andrade, Dr. Rufo Manuel Fernández, Andrés Avelino David, Juan Nepomuceno Jiménez, José Vicente del Toro, Juan Guillermo Jordán y Calixto Vélez Borrero. Sólotes(3) sacerdotes de los

---

<sup>139</sup>Ibíd. p. 90

ciento cuarenta y ocho(148) que solicitaron para beneficios vacante (plazas) en la diócesis, no se dedicaban a transacciones económicas.

La práctica de la compra y uso de la mano de trabajo esclava por parte de los clérigos continuó ocurriendo en la diócesis de Puerto Rico a pesar de que el Papa Gregorio XVI ya había emitido en 1839 la constitución *In Supremo Apostolatus*.

Además de las mencionadas faenas económicas, también hay quejas de que los sacerdotes están demasiado interesados en la política, predicando España más bien que el evangelio y además despliegan un espíritu mercenario.

### ***3.5. Religiosidad popular***

En esta época colonial existen dos movimientos religiosos católicos, uno representado por la Iglesia Católica Institucional con su ortodoxia propia, exclusiva de la minoría de la población y de las élites de poder; y el otro por la religiosidad popular propia de la mayoría de la población. Por un lado, estaba la sociedad enclaustrada en los pocos centros de naciente carácter urbano donde discurría una cultura regida por el poder político y eclesiástico y donde la presencia de los representantes oficiales del Estado y de la Iglesia permitía el ejercicio de un control social más efectivo y la práctica de un catolicismo ortodoxo. Por otro lado, estaba la población dispersa, mayoría por mucho, que produjo una sociedad caracterizada por un estado de abandono y dejadez, resultado de la ausencia del poder rector del estado y del débil adoctrinamiento religioso de la Iglesia. Esta sociedad que era racial, culturalmente mixta y, dejada de la mano rectora de la Iglesia, fue forjando su propia expresión religiosa y su propia versión de los dogmas y sacramentos de la Iglesia<sup>140</sup>.

Aunque el catolicismo ortodoxo proveyó las estructuras que sirvieron para dar forma a esta religiosidad popular, ésta se nutrió de diversas creencias aportadas por la tradición popular española, y por elementos de la tradición indígena y africana. El catolicismo popular ha tenido como núcleo el culto a los santos alrededor del cual se han congregado innumerables prácticas y creencias plagadas de elementos mágicos y animistas.

---

<sup>140</sup>Cf. Fernando Picó, óp. cit., pp. 161 – 165.

El culto a los santos tomó dos modalidades: una privada, doméstica, que comprendía innumerables y continuos ritos individuales y familiares que realizaba el campesino en su cotidianidad; y otra pública y social, de ocasión, expresada en las fiestas que regularmente se ofrecían en los pueblos a los santos patronos<sup>141</sup>.

Las fiestas patronales movilizaban a toda la población, incluyendo al campesinado, que era atraído a los pueblos a festejar el santo patrono, dando rienda suelta no sólo a su devoción religiosa, sino también a su necesidad de recreación social y secular.

Completaban el calendario de fiestas aquellas que solemnizan los grandes momentos de la cristiandad como la natividad, la Semana Santa y otras menores como las fiestas de la cruz, el día de los inocentes y la fiesta de la Candelaria. Muchas de estas fiestas, aunque de clara intención religiosa, tomaban un cariz profano y en ocasiones netamente mágico como lo han sido las fiestas de San Juan, la fiesta de la Candelaria, las de Santiago Apóstol y las corridas de los Judas de trapo en Semana Santa.

El culto de los santos que practicaba la población campesina como parte de su actividad religiosa individual y familiar, era el núcleo de una compleja madeja de creencias y prácticas en las que la magia, la hechicería y el espiritismo, introducido en el siglo XIX, eran prominentes. Los santos y la Virgen eran los más importantes procuradores o abogados que intercedían ante Dios, y como tales los principales objetos de culto que tomaba la forma de rosarios cantados, velorios de cruz, promesas, etc. Pero había otras categorías menores como las ánimas benditas y el ánima sola que también requerían de acciones propiciatorias. Las creencias de apariciones de muertos, de duendes, de brujas y otras entidades que se creía causantes de muchos males que agobiaban al campesino, produjeron las prácticas de oraciones, conjuros, santiguamientos, baños con plantas mágicas y otras que diseñó el campesino para lidiar contra las enfermedades y los tropiezos de la vida diaria.

Sobre la ignorancia religiosa de nuestros campesinos, nos dice el Dr. Francisco Del Valle Atilas en su libro "El Campesino Puertorriqueño", publicada en el 1887:

---

<sup>141</sup>Cf. Nélida Agosto Cintrón, *Religión y Cambio Social en Puerto Rico, 1898–1940*, San Juan, Ediciones Huracán, Inc., 1996, pp. 32–36.

*“Se ve que el jíbaro es católico, pero carece de una instrucción religiosa que le ayude a dar cumplimiento debido a sus obligaciones de tal y a esto se debe a lo poco diligente que se muestra para el matrimonio, la manera con que celebra las fiestas, el carácter profano que revisten sus fiestas de cruz, su creencia en hechizos, mal de ojo, brujerías, la veneración y confianza algo gentílica que profesa a tal imagen, medalla, escapulario u otras cosas, más o menos absurdas formas de culto que la sana razón rechaza, pero que prosperan entre los infelices a quienes no ha llegado hasta la fecha el pan intelectual. Cuando advierte esta falla, y se considera que el campesino ha vivido casi aislado y en roce con una raza, como la africana, portadora de ciertas creencias, no extraña esta confusión en materia religiosa. Añádase a esto una imaginación fantaseadora, y nos explicaremos perfectamente cómo el espiritismo cuyo valor no discutimos, pero que bajo la forma algo quimérica en que se propaga entre el vulgo nos parece que no resiste un examen serio, encuentre adeptos entre esas masas que por su origen, leyes y costumbres debieran ser depositarias escrupulosas de la doctrina católica, única legal durante largos años en este territorio, pero en la cual están indudablemente poco o nada instruidos nuestros jíbaros”<sup>142</sup>.*

### **3.5.1. La Virgen de la Monserrate**

Según la tradición, la Virgen vino a habitar a Hormigueros, en las Lomas de Santa Marta, entre 1566 a 1599, es decir, en el último tercio del siglo XVI. San Germán se estableció permanentemente en las Lomas de Santa Marta hacia 1570. Lo que quiere decir que para el mismo tiempo de la aparición de la Virgen de Hormigueros. La ermita fue fundada por Gerardo González, un español que tenía un hato en esa región y a cuya hija la Virgen protegió. La Virgen se apareció a inmigrantes españoles y no a africanos o taínos. Señal de que la mayoría africana y taína aun no estaba catolizada como para exteriorizar su conciencia a la Virgen, Madre del cristianismo. Pero también son significativos los milagros: protegió a una niña y le salvó la vida a un leñero. Si tomamos como ejemplo La Virgen de la Guadalupe, ésta se le apareció al indio Juan Diego, según la leyenda a quien le pidió que comunicara a la jerarquía de la Iglesia que

---

<sup>142</sup>Cf. “Francisco Del Valle Atilas, El Campesino Puertorriqueño, 1887”, en E. Fernández Méndez, Crónicas de Puerto Rico, San Juan, Editorial U. P. R., 1973, p. 527.

quería que edificaran un templo en su nombre. El gobierno de la Iglesia se integra al mundo mexicano. En contraste, La Virgen de Hormigueros nada pide. Sólo viene a proteger a los españoles. Por lo tanto, es un milagro del catolicismo emotivo, espiritual. Es sencillamente la exteriorización de la conciencia católica. No es una Virgen que viniera a establecer el Estado católico, y por católico, español, en tierra puertorriqueña. Los africanos, aunque eran la población mayoritaria de la isla, y habían realizado rebeliones en el siglo XVI, no era posible atribuirle peso influyente en el desarrollo del catolicismo popular de la época. Pero sin duda se le tuvo en cuenta. La Virgen se apareció a la cimarronería. La cimarronería, la forman los disidentes del poder político y religioso. Son los que huyen de la Inquisición, buscando vivir con su conciencia libre. De la cimarronería, señala Alejandro O'Reylly en su Memoria "haberse poblado con algunos soldados sobradamente acostumbrados a las armas para reducirse al trabajo del campo: agregaronse a estos un número de polizontes, grumetes y marineros que desertaban de cada embarcación que allí tocaba"<sup>143</sup>. A ellos hay que sumar los indios que se internaron en las serranías que hoy conocemos con el nombre de Indieras. Un texto revelador del obispo Salamanca, respecto a la cimarronería señala: "porque debe de haber muchos hombres, así españoles como mestizos, negros, horros, indios y mulatos y otros que hacen habitación en los campos"<sup>144</sup>.

La erección del santuario, tal y como se conoce, sería de 1630 al 1640. Desde esta fecha hasta entrado el XX fue un centro de peregrinación masiva. Peregrinación que comprendía a toda la Isla y hasta del extranjero. En el XVIII, nos confirma Fray Iñigo Abbad y Lasierra, los fieles concurren de toda la Isla a llevar sus votos que han hecho para salvarse de las tempestades y trabajos. Las paredes están llenas de tales votos y de cuadros que representan los grandes peligros de que los ha salvado la intercesión de la Virgen. La cantidad de exvotos parece era muy cuantiosa porque el obispo Zengotita en 1798 mando a fundirlos para que hicieran un marco para el retrato de la Virgen. El obispo Juan Alejo de Arizmendi ordeno a Don Mateo Belvis, mayordomo del santuario en 1806, la reedificación de la casa de peregrinos y que se

---

<sup>143</sup>Memoria de D. Alejandro O' Reylly sobre las Isla de Puerto Rico, op. cit., p. 241.

<sup>144</sup>Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico II. De Rodrigo de Bastidas A Martín Vázquez de Arce (1540–1610)*. *Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 1988, p. 132.

separara una pieza para el alojamiento de los enfermos contagiados que acuden al Santuario. A su vez ordena una estrecha vigilancia como se la merece el lugar de santidad y pureza de María Santísima que tantas e innumerables gracias y favores ha concedido a sus fieles<sup>145</sup>. Enrique Laguerre, en su novela “La Resaca”, de 1949, fundamentada en la historia puertorriqueña del XIX, trasunta la angustia del protagonista por llevar a Hormiguero la piernita de oro que su madre Lina, antes de morir, había prometido a la Virgen. René Marqués, en “Mariana o el alba”, drama de reconstrucción histórica del Grito de Lares en 1868, dramatiza dos devociones a la Virgen. La de la Virgen de la Providencia la ubica en la elite dirigente de los hacendados. La Virgen de Hormigueros en la devoción popular. Devoción popular que René Marqués en su drama, que escribió para conmemorar el centenario del Grito de Lares en 1968, pone en voz de los mulatos. La escisión en la devoción, entre elite y pueblo, es reflejo de cómo la Iglesia no ha ejercido en Puerto Rico la función sincretizadora que tanto la caracteriza. No ha buscado armonizar pueblo y elite en la devoción. Si hubiera elevado a los altares la Virgen de Hormigueros habría ayudado a unificar a la sociedad. La convertía en devoción oficial con la canonización, con lo que conseguía unificar elite y pueblo<sup>146</sup>.

El obispo Juan Alejo de Arizmendi ejerció su episcopado en la Diócesis de Puerto Rico desde 1803–1814. De los Cuarenta obispos que ocuparon la Sede Episcopal de Puerto Rico de 1511 hasta 1898. Arizmendi fue el primer obispo puertorriqueño y único durante el Régimen colonial español en la isla<sup>147</sup>.

El obispo Arizmendi deseó morir y ser enterrado a los pies de la Virgen de Monserrate. Desde niño, su piedad se nutrió con las devociones marianas, en especial la puertorriqueñísima del rosario. En estos sus días postreros, ¡con qué contrita y filial confianza musitaba el padrenuestro, el gloria, el avemaría! “Santa María, madre de Dios—y madre mía—, ruega por mí, pecador, ahora y en la hora de mi muerte. Amén”.

En su semblanza leemos: “Devotísimo de la Virgen Santísima, especialmente bajo la advocación de Nuestra Señora de Monserrate, tuvo sus miras siempre puestas

---

<sup>145</sup>Cf. Luis O Zayas, *Catolicismo Popular en Puerto Rico*, Rio Piedras, Editorial Raíces Inc., 1990, pp. 22–23.

<sup>146</sup>Enrique ALaguerre, *La Resaca*, San Juan, Editorial Departamento de Instrucción Pública, 1967, pp. 54–44

<sup>147</sup>Cf. Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico V. Juan Alejo de Arizmendi (1803–1814)*. *Historia Documental de Puerto Rico Tomo X*, Santo Domingo, RD., Editorial Corripio, C. por A., 1992, pp. 7–277.

en el santuario de Hormigueros, en donde la piedad de nuestro pueblo creyente había levantado una capilla para rendir homenaje y veneración a la Reina de los Cielos. Así, se confirmó en 1806 la orden del obispo La Cuerda sobre la erección de la ermita de Hormigueros en ayuda de la parroquia, autorizando la guarda del Santísimo en su tabernáculo con todo el ritual litúrgico de rigor. Permitió a don Mateo Belvís, mayordomo del santuario, la reedificación de la casa del peregrino, para construir un edificio separado para el alojamiento de personas que sufrieran enfermedades contagiosas, lo que pone de manifiesto que ningún detalles se le escapaban a su provisión sanitaria y humana”<sup>148</sup>.

Al referir la última voluntad de don Juan Alejo, se me permitirá hacer un excursos sobre la devoción mariana del pueblo puertorriqueño y el santuario votivo que se convierte en cita y en faro. Las páginas que siguen son como un ex-voto.

Todos los caminos de la religiosidad puertorriqueña llevan a la colina verdiblanca de la Monserrate. Son caminos zigzagueantes. Son corazones abiertos, por los que van y vienen antiguos cánticos, folklóricas romerías, rosarios humanos.

Los ilustres mayagüezanos Juan Augusto y Salvador Perea, hermanos de sangre y de aventuras historiográficas, bordaron la leyenda del origen de la Monserrate y la epopeya de su alta significación en la piedad del pueblo puertorriqueño. Es una delicia oír cómo nace y, sobre todo, cómo crece. Según ellos, el ‘milagro’ aconteció al comienzo de siglo XVII, un siglo barroco y, por ello, frondoso. Después de narrar el ‘milagro’ señalan: “La aparición de esta Virgen en Hormigueros convierte a la Monserrate en la Virgen de Puerto Rico y cierra el ciclo de lo que podríamos llamar antigüedades marianas puertorriqueñas. Ya desde esa época tiene nuestra patria su Virgen nacional”<sup>149</sup>.

El obispo Gil Estévez y Tomás, ejerció su episcopado desde 1848 hasta 1854. El historiógrafo, Vicente Murga señala que en el examen de las páginas del obispo Gil Estévez recurre frecuentemente la mención de la Divina Providencia. Ella guio sus pasos por la cuesta, siempre empinada, de la vida. A la Divina Providencia acudía él en las horas amargas y en las horas alegres de su servicio pastoral. La Divina Providencia

---

<sup>148</sup>Ibíd. pp. 265–266.

<sup>149</sup>Ibíd. pp. 266–267.

tenía un nombre, una concreción. La Virgen María, bajo esa advocación, Nuestra Señora de la Providencia, fue su norte y su manto. Encargó a Barcelona—quizás a los imagineros de Olot— una imagen, y la regaló a los puertorriqueños para que la invocasen como madre amorosa y providente. No rimaba con la tradición del país, devoto de la Monserrate. La piedad mariana de Arizmendi, por ejemplo, tenía raíces y expresiones “montserratenses”. La de don Gil era de otro signo y de otros lares.

Nuestra Señora de la Providencia fue también el manto y la estrella de don Gil en los años que pastoreó la diócesis de Tarazona (1854–1857) y la de Tortosa (1858). Don Gil falleció en esta sede, a orillas del Mediterráneo, el 27 de julio de 1858<sup>150</sup>.

### **3.6. *Elite criolla***

La formación de la conciencia nacional puertorriqueña comienza a surgir en el Siglo XVIII, cuando el criollo se siente distinto del peninsular<sup>151</sup>. Es en el siglo XIX que se da una expansión económica y apertura ideológica. La Cédula de Gracias de 1815 puso en movimiento unos profundos cambios económicos, sociales y políticos. El fomento de la economía desató unos procesos que por primera vez le dieron a Puerto Rico la posibilidad de una economía sostenida, capaz de producir una sólida base económica para el país y sus habitantes. Con el desarrollo del sistema de haciendas en la Isla fue surgiendo por primera vez una clase criolla con capacidad para articular un sentido de identidad nacional y para organizarse políticamente y así librar una lucha para arrancarle poderes a la metrópoli<sup>152</sup>.

La elite criolla estuvo compuesta por puertorriqueños educados en el exterior como abogados, maestros, médicos, quienes a menudo eran descendientes de hacendados criollos.

El estrato profesional de doctores, abogados y maestros ocupaban una posición relativamente privilegiada e influyente dentro de la estructura de clases. Sin embargo, su poder político no llegaba a igualar su capacidad para medrar. Como en el caso de la mayoría de los hacendados criollos y de los capitalistas incipientes, encontraban su

---

<sup>150</sup>Cf. Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico VI. De Mariano Rodríguez de Olmedo a Toribio Minguella (1815–1898)*. Historia Documental de Puerto Rico Tomo XI, Madrid. Imprenta Taravilla. 1994, pp. 147–148.

<sup>151</sup>Cf. Loida Figueroa, *Breve Historia de Puerto Rico*, San Juan, Editorial Edil, Inc., 1971, pp. 21–36.

<sup>152</sup>Cf. Nélida Agosto Cintrón, *óp. cit.*, pp. 39–43.

camino obstruido por la administración colonial, que mantenía un monopolio del poder en el estado, la iglesia, lo militar y los tribunales (aunque en el nivel municipal, era posible para los criollos ejercer un poco de influencia política y participar del poder y los favores políticos). El poder del aparato colonial se manifestaba en las leyes y reglamentos, en las contribuciones, en los derechos especiales concedidos a los comerciantes españoles, en las restricciones al comercio, etc. No obstante, la administración colonial no era omnipotente. La base económica, en la cual los hacendados–criollos inclusive–eran la fuerza más poderosa, y la base intelectual de profesionales, podían influir en la política colonial, especialmente en la práctica, que con frecuencia se podía ajustar a los propósitos locales. Además, la participación de la elite criolla en los asuntos locales aumentó hacia finales del siglo diecinueve. Aunque el poder de la administración colonial nunca estuvo realmente en peligro, la creciente influencia de la elite criolla sí estrechó sus límites de acción<sup>153</sup>.

Los procesos políticos en la colonia puertorriqueña fueron eco tardío de las luchas de independencia que habían librado exitosamente los territorios españoles de América, y fue precisamente en la lucha por contrarrestar el avance del liberalismo y del separatismo en la Isla, que la Iglesia tuvo una participación importante. No había pasado desapercibido la participación del bajo clero, especialmente el clero criollo, en las luchas emancipadoras que se habían desplegado en América en contra del poder colonial. Los ejemplos más prominentes fueron Morenos e Hidalgo en México, pero como ellos hubo otros que se levantaron en contra de la dominación española enarbolando la bandera, no sólo de la independencia, sino también la de la emancipación de los pobres y los humildes.

Para evitar que procesos similares se dieran en Puerto Rico, la Corona Española, haciendo uso de las prerrogativas que le daba el Real Patronato, implantó la política de nombrar sacerdotes peninsulares adeptos al gobierno. Por eso no es raro que muchos de esos religiosos fueran acusados de usar sus posiciones eclesiásticas para adelantar la causa política de la metrópoli y tratar de evitar que creciera el sentimiento anti–español. Así, hubo sacerdotes que abiertamente sostenían la doctrina

---

<sup>153</sup>Cf. James L. Dietz, *op. cit.*, pp. 75 – 76.  
Fernando Picó, *óp. cit.*, pp. 203 – 204.

de que ser anti-español equivalía a ser anti-cristiano<sup>154</sup>. Esa fusión indisoluble de la Iglesia con el Estado, trajo el rechazo y la hostilidad de los criollos que libraban una lucha contra los excesos de la política del gobierno español en la Isla. Esto llevó a muchos miembros de la elite criolla a adoptar posiciones abiertamente anticlericales, lo que debilitó aún más la ya frágil posición de la Iglesia Nacional española, lo que le hizo perder la fuerza de una identificación con la sociedad criolla<sup>155</sup>.

La elite criolla se fue haciendo de un pensamiento más racionalista que no armonizaba con las posiciones que sostenía una Iglesia tan atada a la doctrina absolutista.

Lo que más influyó en el desarrollo de la conciencia política e ideológica de la elite criolla fueron los procesos de cambio político y social que ocurrían en la Metrópoli. Los breves momentos en que se aplicaron las constituciones liberales en España tuvieron un profundo impacto en la conciencia política y en la búsqueda por parte de los criollos de un nuevo proyecto político y social para la Isla.

El comercio con naciones no católicas dio a la Isla la oportunidad de entrar en contacto con los Estados Unidos, país que representaba en esos momentos la expresión máxima de los principios liberales y democráticos. Algunos puertorriqueños hicieron estudios en los Estados Unidos, lo que los puso en contacto directo con un sistema republicano y democrático, convirtiéndose así en agentes de cambio.

También las doctrinas masónicas, fuertemente críticas del absolutismo y el catolicismo tradicional, fueron una fuente de conocimiento para los miembros de la elite criolla. Estas doctrinas consideraban a la Iglesia como una influencia retardatoria del progreso racional y político de la sociedad<sup>156</sup>.

También el espiritismo representó una visión alterna a la que impuso o trató de imponer la Iglesia Católica y como tal gozó de gran aceptación entre amplios sectores de la elite criolla. El espiritismo se presenta como un sistema de creencias con base científica y muchos miembros de la elite criolla organizaban círculos y secciones de estudios, rompiendo así el monopolio de la Iglesia en materias teológicas y exegéticas.

---

<sup>154</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, op. cit. pp. 138 – 187.

<sup>155</sup>Cf. Loida Figueroa, óp. cit., pp. 177–194.

<sup>156</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, op. cit. pp. 168 – 171.

### **3.7. Presencia protestante**

El gobierno colonial tuvo éxito en detener la entrada del protestantismo en la Isla, como también había logrado evitar la entrada de moros y judíos.

La Real Cédula de Gracias del 10 de agosto de 1815, establece en el artículo 8 la profesión de la Religión Católica Romana a toda persona que interese acogerse a los beneficios económicos propuestos. “Todos los extranjeros de potencias y naciones amigas que pretendan establecerse, o que lo estén ya en la citada isla de Puerto Rico, deberán hacer constar por los medios correspondientes al Gobierno, que profesan la religión Católica Romana, y sin esta indispensable circunstancia no se les permitirá domiciliarse allí; pero a mis vasallos de estos dominios de Indias no se les ha de obligar a esta justificación, respecto de que en ellos no puede recaer duda sobre este punto”<sup>157</sup>.

Además, en el artículo veinte y nueve, dispone la atención pastoral por parte de la Iglesia. “Tengo asimismo dispuesto que pasen a Puerto Rico cuatro o más Sacerdotes seculares o regulares de notoria literatura y ejemplar virtud, que sean inteligentes y versados en los idiomas extranjeros, para que se sirvan de Párrocos a los nuevos colonos que los son, y les señale las competentes dotaciones a fin de que se mantengan con la decencia debida a su carácter sin necesidad de gravar a sus feligreses”<sup>158</sup>.

Los tratos comerciales con los protestantes eran sumamente vigilados y controlados y fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando se observa la presencia de protestantes en la Isla. La Sociedad Bíblica Americana intentó introducir la fe protestante en la Isla mediante el envío de Biblias a través del tráfico comercial, pero la vigilancia de las autoridades españolas hacía sumamente difícil su entrada al país<sup>159</sup>.

Con la apertura comercial propiciada por la Cédula de Gracias, que extendió el tráfico comercial con protestantes radicados en Islas vecinas, se crearon condiciones que propiciaron el inicio de una actividad protestante en la Isla. Hubo por lo menos tres instancias de la presencia protestante en Puerto Rico durante la segunda mitad del

---

<sup>157</sup> Raquel Rosario Rivera, óp. Cit. p.128

<sup>158</sup> *Ibíd.* p. 129.

<sup>159</sup> Cf. Nérida Agosto Cintrón, óp. cit., pp. 44 – 47.

siglo XIX. El primer caso fue producto de las acciones de un comerciante de nombre Heiliger, quien operaba desde San Tomás, y para 1860 atrajo al mensaje protestante a un tal José Antonio Badillo de la región de Aguadilla. Badillo y su familia comenzaron un pequeño núcleo de personas que leían la Biblia, adoptando la nueva fe cuando todavía el gobierno español no permitía otros credos en la Isla fuera del católico. Este grupo se conoció como Los Bíblicos.

El segundo caso fue en el 1870 y al amparo de la constitución de 1869, que permitía la libertad de culto. Un grupo de trabajadores negros de la Antillas Inglesas, quienes hacían trabajos agrícolas en la Isla de Vieques, solicitaron permiso para establecer una escuela protestante donde sus hijos pudieran recibir instrucción religiosa. Con este permiso y la fundación, para esa misma época, de una iglesia anglicana en Ponce para extranjeros de ascendencia inglesa, la Isla se abrió por primera vez, oficialmente a otros credos religiosos. El régimen español no le extendió a la población puertorriqueña la libertad de culto consignada en esta constitución. Con esta acción escamoteó una vez más la libertad y los derechos de los puertorriqueños.

## **4. PRIMERA ETAPA COLONIAL ESTADOUNIDENSE: 1898-1940**

### **4.1. Ideología político religiosa de los E. U. A. para la formación del imperio.**

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, los grandes intereses económicos y el gobierno de los Estados Unidos desarrollaron una política de hegemonía imperial con respecto a todo el hemisferio americano. Con anterioridad a la Guerra de 1898, esa política se planteó directamente con la intención de apoderarse de las últimas colonias españolas en América: Cuba y Puerto Rico<sup>160</sup>. El constitucionalista puertorriqueño, José Trías Monje señala: *“El interés de los Estados Unidos en la zona del Caribe antedata la constitución de la República. Benjamín Franklin le recomendó a Inglaterra la toma de Cuba”*<sup>161</sup>.

El investigador Héctor Andrés Negroni, ubica el desarrollo de la política expansionista de Estados Unidos en el Hemisferio a partir de 1783: *“En 1783 el Ministro Estadounidense John Adams propugnaba la idea de la anexión política de las Islas de Puerto Rico y Cuba, cuyas primeras relaciones con EE.UU. había determinado el interés económico. Cuatro años más tarde, Thomas Jefferson también se expresaba en iguales términos”*<sup>162</sup>.

La historiadora puertorriqueña, Loida Figueroa, nos expresa sobre este particular; haciendo referencia a John Adams: *“Declaró que el comercio de las Indias Occidentales era parte del sistema mercantil angloamericano y que había de evitar todo esfuerzo obstinado de violencia o política que no estuviese de acuerdo a la más afectiva unión de las Antillas y la recién nacida República”*<sup>163</sup>.

Más adelante, la profesora Figueroa, coincidiendo con Negroni, en referencia a Thomas Jefferson, dice: *“Según el gran republicano, la confederación Angloamericana iba a ser el nido desde donde se poblará toda América del Norte y la del Sur, pero por el momento debía dejarse en manos españolas todo el vasto territorio hasta que la población de Estados Unidos fuere lo suficientemente numerosa para arrebatarla a España pedazo a pedazo”*<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup>Cf. Alejandro Torres Rivera, *Militarismo y Descolonización: Puerto Rico Ante el Siglo 21*, San Juan, Gráfica Metropolitana, 1999, p.12.

<sup>161</sup>*Ibid.* p.12.

<sup>162</sup>*Ibid.* p.13.

<sup>163</sup>*Ibid.* p.13.

<sup>164</sup>*Ibid.*, p. 13.

Mucho antes de la guerra civil, los estados del Sur habían hecho acercamiento a España para comprar a Cuba y anexionarla al Sur como estado esclavista, para balancear el poderío industrial de los Estados del Norte. En 1865, el Secretario de Estado, William Seward, empezó con ímpetu la campaña anexionista y se empeñó en adquirir los territorios de Dinamarca, Suecia y España en el Caribe. Insistió en comprar la República Dominicana, Cuba y Puerto Rico con sus islas de Vieques y Culebra. Defendió la adquisición de Hawái y compró la isla de Midway. Antes de la Guerra Hispanoamericana, los Estados Unidos le arrebataron la mitad del territorio nacional a México, y con un golpe de estado se quedaron con Hawái en 1897. Intentaron anexionar la República Dominicana, y negociaron cuatro veces la compra de Cuba; lo intentaron la última vez antes de la invasión en 1898. También Puerto Rico estaba en los planes expansionistas. James Blaine, Secretario de Estado, decía: “Yo creo que hay tres lugares no continentales que son de mucho valor para ser tomados por Estados Unidos, uno es Hawái, los otros dos son Cuba y Puerto Rico”<sup>165</sup>.

La Doctrina Monroe fue adoptada por el gobierno de Estados Unidos el 2 de diciembre de 1823. Mediante la misma se declaró que cualquier esfuerzo de un estado europeo por extender sus dominios en el Hemisferio, o cualquier acto que atentara contra la independencia de cualquier república que antes fueron posesiones españolas, representaba un acto o amenaza a la seguridad misma de Estados Unidos. Monroe afirmó en sus dos discursos más relevantes que las potencias europeas no podían colonizar por más tiempo América, y señaló que estas no deberían intervenir en los asuntos de las recientemente emancipadas repúblicas latinoamericanas. Previno a los estados europeos contra cualquier intento de imponer monarquías en las naciones americanas independientes, pero añadió que Estados Unidos no emprendería ninguna acción en las colonias europeas existentes ni en la propia Europa<sup>166</sup>. Este último punto confirmaba las ideas expuestas por George Washington en su discurso de despedida presidencial de 1796, en el que recomendaban encarecidamente que Estado Unidos no entablara complicadas alianzas en política exterior.

---

<sup>165</sup>Luis J. Torres Oliver, *Estados Unidos En 1898, República o Imperio*, San Germán, P.R., Impreso Centro de Publicaciones UIPR, 2000, p. 129.

<sup>166</sup>Cf. Allan Navis H. Commagen, *Historia de los Estados Unidos*, New York, Minerva Books, LTD., 1966, pp. 157–163, véase igualmente, José H. Díaz Cubero, *Introducción a la Historia de América*, México, Publicaciones Cultural, 1991, pp. 178–179.

Al marcar de este modo la diferencia entre Europa y América, Monroe subrayaba la existencia de unos intereses americanos y, más concretamente, estadounidenses. Rechazaba las monarquías europeas como sistema político, consideraba que ninguna nación americana lo adoptaría y que su presencia en el continente americano pondría en peligro la paz y seguridad de su joven nación. Asimismo, exponía que únicamente Estados Unidos estaba destinado a completar la colonización de los territorios vírgenes de Norteamérica.

La doctrina Monroe se resume en la frase “América para los americanos”. Monroe entiende por americano los americanos del norte, es decir blancos, sajones y protestantes. Estos eran los pioneros llegados de Europa en nombre de la Libertad. Ellos habían establecido el mejor de los regímenes posibles, habían encontrado el paraíso perdido y, por tanto, tenían el derecho y la obligación de establecer y ampliar cada vez más su frontera, sus principios, su organización y sus valores. Esta mística, entre religiosa y liberal, justificó el exterminio de los indios, la conquista del oeste, la guerra contra México, y la intervención en el proceso de independencia de la América española y portuguesa.

En su mensaje al Congreso, el Presidente James Monroe señaló:

*“El principio con el que están ligados los derechos e intereses de los Estados Unidos es que el continente americano, debido a las condiciones de la libertad y la independencia que conquistó y mantiene, no puede ya ser considerado como terreno de una futura colonización por parte de ninguna de las potencias europeas”<sup>167</sup>.*

*“En la guerra de potencias europeas por asuntos que les concernían nunca hemos tomado parte, ni sería propio de nuestra política el hacerlo. Sólo cuando nuestros derechos son pisoteados o amenazados seriamente tenemos en cuenta las injurias o nos preparamos para nuestra defensa. Con los movimientos de este hemisferio estamos por necesidad relacionados en forma más inmediata, y por causas que deberían ser obvias para todos los observadores esclarecidos e imparciales. El sistema político de las potencias aliadas es esencialmente distinto, en este sentido, del de Norteamérica. Esta diferencia se deriva de la que existe entre sus respectivos*

---

<sup>167</sup>Smith Gordon Connell, *Los Estados Unidos y la América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 86.

*Gobiernos; y a la defensa de nuestro propio sistema, que ha sido llevada a cabo mediante la pérdida de tanta sangre y riquezas y madurado por la sabiduría de nuestros ciudadanos más ilustres y bajo el cual hemos disfrutado una felicidad sin par, está consagrada toda la nación. Por consiguiente, para mantener la pureza y las amistosas relaciones existentes entre Estado Unidos y aquellas potencias debemos declarar que estamos obligados considerar todo intento de su parte para extender su sistema a cualquier nación de este hemisferio, como peligroso para nuestra paz y seguridad. Pero no interferimos ni interferiremos en las colonias o las dependencias existentes de cualquier potencia europea. Pero en lo que concierne a los Gobiernos que han declarado su independencia y la han mantenido, independencia que después de gran consideración y sobre justos principios, hemos reconocido, no podríamos contemplar ninguna intervención con el propósito de oprimirlas o controlar de alguna manera su destino por parte de cualquier potencia europea, sino como la manifestación de una disposición hostil hacia Estados Unidos”<sup>168</sup>.*

*“Nuestra política respecto de Europa que fue adoptada en la primera época de las guerras que durante tanto tiempo agitaron a ese sector del globo.... Sigue siendo la misma; es decir, no interferir en los intereses internos de ninguna de sus potencias; considerar al Gobierno de tacto como el Gobierno legítimo para nosotros; cultivar relaciones amistosas con él y mantenerlas mediante una política franca, firme y humana, respondiendo en todos los casos a las justas solicitudes de todas las potencias y no aceptando injurias de ninguna. Pero con referencia a esos continentes las circunstancias son clara y eminentemente distintas. Es imposible que las potencias aliadas extiendan su sistema político a cualquier parte de uno y otro continente sin amenazar nuestra paz y seguridad; nadie puede creer que nuestro hermanos sureños, si son abandonados a si mismos, puedan adoptar ese sistema por propia voluntad. Es igualmente imposible, por consiguiente, que nosotros admitamos con indiferencia una intervención de cualquier clase. Si comparamos la fuerza y los recursos de España y los nuevos Gobiernos, y la distancia que los separa, resulta obvio que ella nunca podrá someterlos. Estados Unidos aun considera como su verdadera política dejar actuar por*

---

<sup>168</sup> *Ibid.* pp. 86–87.

*si mismas a las partes, con la esperanza de que las demás potencias adoptaran la misma actitud*<sup>169</sup>.

La Doctrina Monroe, si bien no constituía una ideología completamente imperialista, fue la iniciadora de las funestas doctrinas imperiales estadounidenses, y fue la que cimentó teóricamente el proyecto de dominación imperial.

La Doctrina del Destino Manifiesto adoptada en el 1845<sup>170</sup>, proponía el crecimiento de Estados Unidos, como designio divino, mediante la anexión de áreas que no estaban claramente definidas, pero que según algunos significaba el ocupar las tierras del oeste hasta llegar al Pacífico, para otros obtener control sobre todo el continente estadounidense, y aún para otros el expandirse sobre todo el hemisferio. Según esta doctrina los Estados Unidos estaban llamados por Dios a ocupar nuevos territorios, a civilizar y educar nuevas razas y a integrarlas en el sistema político de la República Confederada, en la que disfrutarían de la democracia y las libertades estadounidenses.

La fase que sería continuadora a la doctrina Monroe en la consolidación imperial de los Estados Unidos la constituyó el Destino Manifiesto. Esta frase apareció por primera vez en un artículo de la revista *Democratic Review* de Nueva York, de John L. O'Sullivan. Explicando las razones de la necesaria expansión territorial de los Estados Unidos, se decía: *“el cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesario para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino”*<sup>171</sup>.

Esta doctrina del Destino Manifiesto, fue incentivo de la existencia de una característica especial de los estadounidenses en el mundo, colocándolos como los aptos para llevar al mundo sus valores. Difundió que la misión que Dios eligió para el pueblo estadounidense era la de explorar y conquistar nuevas tierras. Con el fin de

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, pp. 87–88.

<sup>170</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 236–237.

<sup>171</sup> Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y Política en Puerto Rico, 1898–1930*, San Juan, Editorial UPR, 1998, p. 65.

llevar a todos los rincones de Norteamérica la luz de la democracia, la libertad y la civilización.

Bajo esta doctrina, los Estados Unidos arrebatan a México: Texas (independiente 1840) y California en 1845, e invaden este país en 1847 hasta arrebatarle Colorado, Arizona y Nuevo México, y se apoderan asimismo de Nevada, UTAH y parte de Wyoming. Esta doctrina les hace intervenir múltiples veces en Centroamérica, imponiendo así la apropiación de Gran Bretaña de Belice. Y destruyendo así en poco tiempo las ideas de la Unión Centroamericana<sup>172</sup>.

Ya en los finales del siglo XIX, y con su Destino Manifiesto, los Estados Unidos eran un país cuyo territorio abarcaba de la costa americana del océano Atlántico a las playas del Pacífico. Había expandido su poderío al continente asiático, donde se apropió de las Filipinas tras la guerra Hispano–estadounidense, y se convirtió en una potencia colonial en el Caribe. Obtuvo las islas de Hawái y la península de Alaska. En Centroamérica, ejerció enorme poder político y económico en la región. Mediante el Tratado Hay–Bunau Varilla por el que cercenan la provincia de Panamá a Colombia, fraguan una independencia espuria y ceden la zona sobre la que se construirá el Canal. El General Omar Torrijos, dijo: “será como un puñal clavado en el corazón de la dignidad del pueblo panameño”. Cuestión que se manifestará casi 90 años después en su intervención en Panamá para derrocar al General Noriega. *“Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia a plagar la América de miseria en nombre de la libertad” Simón Bolívar, Carta a Campbell*<sup>173</sup>.

Pronto esta doctrina cuasi–interna daría cabida a un paso más importante dentro del pensamiento imperialista estadounidense, que sería su fase Intervencionista. Mediante esta fase el Destino Manifiesto volvería a sus raíces en Monroe, y se convertiría en “América para los americanos”.

Pronto, para 1904, el presidente de Estados Unidos, Teodoro Roosevelt, uniendo el Destino Manifiesto y la doctrina Monroe, sin ningún escrúpulo proclamaba el derecho de Estados Unidos a ejercer en América Latina funciones de policía internacional y a interferirse en los asuntos internos de los países de América.

---

<sup>172</sup>Cf. *Ibíd.*, pp. 65–65.

<sup>173</sup>Miguel Acosta Saignes, *Introducción a Simón Bolívar*, México, Editores Siglo Veintiuno, Primera Edición, 1983, p. 215.

Repitiendo a Monroe, y completando su doctrina intervencionista, en el mensaje anual de 1904 el Presidente Teodoro Roosevelt afirmaba: “si una nación demuestra que sabe actuar con una eficacia razonable y con el sentido de las conveniencias en materia social y política, si mantienen el orden y respeta sus obligaciones, no tiene porqué temer una intervención de los Estados Unidos. La injusticia crónica o la importancia que resultan de un relajamiento general de las reglas de una sociedad civilizada pueden exigir a fin de cuentas, en América o fuera de ella, la intervención de una nación civilizada y, en el hemisferio occidental, la adhesión de los Estados Unidos a la doctrina de Monroe puede obligar a los Estados Unidos, aunque en contra de sus deseos, en casos flagrantes de injusticia o de impotencia, a ejercer un poder de policía internacional”<sup>174</sup>.

El Corolario “Roosevelt” da luz verde a la política estadounidense de intervención armada directa sobre todas las naciones latinoamericanas. Su primer objetivo es el Caribe, donde intervienen a las únicas naciones independientes: República Dominicana (1903), Panamá (1903), Honduras (1905), Cuba (1906), Honduras (1906), Nicaragua (1910), Honduras (1912), México (1913), Haití (1914), México (1914), República Dominicana (1914), México (1916), Panamá (1918), México (1918), México (1919), Honduras (1919), Panamá (1921), Honduras (1924), Honduras (1925), Panamá (1925), Nicaragua (1927, 1928).

Es en un período posterior que los Estados Unidos consolidan su posición de dominio en las tierras latinoamericanas, conformando los ejércitos que les permitirían, una vez terminado su presencia militar directa, mantener intactos sus intereses. Fueron estas fuerzas represivas, financiadas y creadas bajo las intervenciones, las que habrían de inaugurar la peor etapa en la historia de nuestros pueblos, que sería la “era de las dictaduras”: gobiernos serviles a los intereses del imperio, y que no vacilarían en defender, imponiendo la fuerza.

Consolidado su poder, el imperio trataría de cambiar su imagen, especialmente por el advenimiento de los desafíos de la II Guerra Mundial. Trataría de cambiar de política exterior, y así poder mantener su inmensa red de gobiernos afines, carniceros y torturadores.

---

<sup>174</sup>Smith Gordon Connell, *op. cit.* p. 148

Surge una nueva doctrina, con una nueva idea del continente. Ya no era necesaria una política hostil, porque ya bajo la fuerza de sus Marines habían impuesto su dominio. Viene la política del Buen Vecino, armada por el otro Roosevelt, doctrina que fue muy útil para implementar la OEA y el Tratado Interamericano de Asistencia Reciproca, TIAR. De esta forma surge el “ínter americanismo” que ha sido desde entonces, en forma más clara e institucional, la pantalla del expansionismo estadounidense. Así se reúnen en Montevideo en la VII Conferencia Panamericana, y EU se compromete a no intervenir Latinoamérica, ¿pero para que era necesario intervenir, si ya estaba todo sometido?

Estas Doctrinas: Monroe y la del Destino Manifiesto tomaron fuerza y pujanza al comienzo de la década de 1890 entre los ideólogos del expansionismo estadounidense. Teodoro Roosevelt, entonces sub-secretario de la Marina, el capitán de la Marina de Guerra, Alfred T. Mahan, Presidente del “Naval War College”, y Henry Cabot Lodge, Senador por Massachusetts, compartían preocupaciones comunes sobre el tema.

El almirante Alfred T. Mahan, el arquitecto de la estrategia naval estadounidense fue el expansionista intelectual de la época, además, el más influyente; popularizó el concepto de potencia marítima.

En 1890 apareció el primer ensayo de una serie en donde se exponía y ayudaba a propagar un culto a la expansión comercial e imperial. En su ensayo titulado “The U.S. Looking Outward”, Mahan expuso como tesis central que: “aunque no lo quieran los americanos tienen que comenzar a mirar hacia afuera. La creciente producción del país lo demanda. Un creciente volumen de sentimiento público lo demanda”<sup>175</sup>. Mahan basaba su tesis en la característica central de los Estados Unidos en su tiempo: un complejo industrial que producía, o que pronto sería capaz de producir grandes excedentes. En su clásico trabajo “The Influence of Sea Power Upon History 1660–1763” (1890), explicaba como esa expansión industrial conducía a una rivalidad por mercados y fuentes de materia prima, que culminaría en la necesidad de ser una potencia marítima. Resumía su teoría en un postulado:

---

<sup>175</sup>Daniel R. Rodríguez, *La Primera Evangelización Estadounidense en Puerto Rico 1898–1930*, México, Ediciones Borinquén, 1986, pp. 96–97.

En estas tres cosas—producción, con la necesidad de intercambiar productos, embarques, donde se conduce ese intercambio, y colonias, que facilitan y aumentan las operaciones de embarques y tienden a protegerlos al multiplicar los puntos de seguridad—se encontrará la clave de la mayor parte de la historia, así como la política de las naciones que están rodeadas por el mar.

En esta concepción expuesta por Mahan las colonias tienen un papel importante, por el hecho de que ponen medios muy seguros para darle apoyo en el exterior a la potencia marítima de un país. En tiempos de paz, la influencia del gobierno debe de ser sentida y debe estimular por todos los medio un apego y unidad, de tal manera que convierta el bienestar de uno en el bienestar de todos. También en época de guerra el gobierno debe estimular tales medidas de organización y defensa, de tal manera que todos puedan sentir las como si fueran la distribución justa de una carga de la que luego se cosecharán beneficios. Y continúa hablando de ese tipo de colonias: Los Estados Unidos no tienen y parecen que no las van a tener... No teniendo, por lo tanto, establecimientos extranjeros, sean coloniales o militares, los barcos de los Estados Unidos, en tiempo de guerra, serán como pájaros de tierra, incapaces de volar lejos de sus playas. Proveer sitios de descanso para ellos, será una de las primeras tareas que el gobierno se proponga, como así también el desarrollo del poder de la nación en el mar.

Mahan estaba definiendo muy concretamente que la estrategia naval tenía como fin “buscar, apoyar y aumentar, tanto en la paz como en la guerra, la potencia marítima de un país”. Fue en 1893, año de su muy leído ensayo “Hawái and Our Future Sea Power”, que extendió el panorama de sus paisanos hacia las implicaciones expansionistas de la doctrina de potencia marítima.

En resumen, las viejas ideas del imperio protestante se amalgaman con otras nuevas que se sacan del darwinismo social, y éstas, a su vez, propician nuevas formulaciones geopolíticas que el desarrollo capitalista exige.

Adams, Mahan, Henry Cabot Lodge y Teodoro Roosevelt participaron directamente en la formulación de los programas expansionistas<sup>176</sup>. Este grupo era parte de la elite intelectual de la política estadounidense. Su interés fue siempre el de

---

<sup>176</sup>Cf. *Ibíd.*, pp. 98 – 99.

participar en el poder y desde el poder hacer prevalecer sus ideas. En el caso de Roosevelt éste asumió un papel muy importante desde su puesto en la Marina de Guerra. A él le correspondió la responsabilidad de la política que se encargó de sacar a España del hemisferio occidental.

Estos hombres no estaban de acuerdo en algunas cosas. Pero lo interesante fue que todos llegaron a un consenso en término de los puntos básicos que configuraron la estrategia imperialista, que convirtió a los Estados Unidos en potencia mundial. Todos coincidían en un punto central: que aquel país caracterizado por solidez espiritual, económica y política sería el único que podría crear ese imperio. Negarse a hacerlo sería traicionar el destino de su país. Por eso, a la hora de la guerra con España, así como de la toma de nuevos territorios como colonias o neo-colonias, aquellos que se opusieron fueron denunciados como antipatriotas.

Estos funcionarios pusieron en movimiento la nueva ola expansionista que permitió a los Estados Unidos traspasar el umbral del imperialismo con la anexión de territorios en el pacífico y en el Caribe<sup>177</sup>.

El protestantismo, que compartía los fundamentos de la Reforma iniciada por Martín Lutero en los diferentes estados de la nación estadounidense, iba forjando una conciencia Protestante Nacional, que fomentaba, en algunos estados, una iglesia oficial (establishment), o una “religión civil”, como la llamaron otros. Pero, a nivel federal, al redactarse la Constitución de los Estados Unidos de América, el asunto no inspiró ni prosperó, pues, ¿cuál sería la denominación o secta escogida? Esto evitaba la formación de la unión de los estados. Se entendía que Estados Unidos era una nación protestante, y muchos líderes, como los reverendos Strong y Hanna, la consideraban la escogida de Dios, “con un destino religioso y político en la historia del mundo”. Es por eso que esta fusión de ideas políticas y religiosas difundidas extensamente en los pulpitos de las iglesias protestantes y en los periódicos de las diferentes sectas, dejó huellas en la idea de la religión civil, que propició en el ciudadano la idea de enmendar el mundo y legitimar los actos de la nación. Especialmente, cuando estos actos o política gubernamental pierden su carácter crítico y profético, y se convierten en

---

<sup>177</sup>Cf. Alejandro Torres Rivera, *óp. cit.* P. 17.

ideología nacional, para habilitar actos culturales y de política nacional, otorgándoles a estos carácter y nobleza religiosa.

En el siglo XIX, el protestantismo americano sufrió muchos cambios. La expansión de la nación al oeste, así como la Abolición de la Esclavitud cambiaron el protestantismo y llevaron a las iglesias Metodistas y Bautistas a convertirse en iglesias mayoritarias de la nación. También se produce el surgimiento de los Discípulos de Cristo y otras sectas. La conquista del Oeste americano produjo el fortalecimiento de la democracia, y sus valores. La estabilidad moral, social y religiosa influenciaron el desarrollo de la educación y la vida civilizada. También se observó, la religión como experiencia personal, la indiferencia a la teología formal y a las confesiones eclesiásticas, el avivamiento como forma de evangelización, la libertad religiosa o la tolerancia, a diferencia de las prácticas del Este de la nación.

El impulso misionero estadounidense nació a principios del Siglo XIX, donde se forma el protestante estadounidense con la experiencia de la conquista del Oeste. Éste rechaza el concepto de la predestinación calvinista y enfatiza la libertad y responsabilidad del creyente, y la aceptación de la Palabra por su convicción religiosa personal. Se dio la agresividad misionera en la búsqueda del culto, la tolerancia, la libertad de conciencia, el derecho de gobierno propio, la democracia, etc., Todos esos elementos se convierten en asuntos políticos y religiosos. En 1898, a los cristianos o protestantes americanos les era difícil separar la evangelización, y devoción de la tarea militar, política y capitalista de la evangelización.

Los tres ideólogos considerados como los principales forjadores de la teoría imperialista estadounidense fueron: John Feske, Josiah Strong y John Burgess. El más elocuente exponente de la superioridad racial de los anglosajones y de la teoría de la supervivencia del más apto fue Strong, un ministro protestante que divulgó más ideas en una abarcadora campaña para recaudar fondos para la evangelización.

En 1886, el Dr. Joseph Strong, Secretario de la Sociedad de Misiones de la Iglesia Congregacional, publicó el libro "Our Country, Its Possible Future and Its Present Crisis", (Nuestra Nación, su posible futuro y su presente crisis). Este autor, estableció el concepto de que la Providencia había destinado a Estados Unidos para jugar el papel

de preparar al mundo para el establecimiento del Reino de Dios<sup>178</sup>. Las ideas imperantes de los políticos de fines del siglo XIX, cultivaban el expansionismo territorial y las grandes corporaciones para vender sus productos.

La idea del Dr. Strong, de que Estados Unidos estaba llamado a cristianizar el mundo mediante la evangelización debido a la expansión comercial, era el pensamiento o idea de la época. El tema de la supremacía de la raza anglosajona era parte de esta teología, por la influencia de la teoría de Darwin sobre el desarrollo social. De acuerdo con la naturaleza sólo sobreviven las especies y se preservan aquellas que son más aptas o hábiles.

El Dr. Strong pertenece a la derecha, que se identificó con el evangelio social en Estados Unidos. Strong fomentó “las razones por las cuales el futuro del Reino de Dios en el mundo para los próximos siglos depende de lo que hagan los Estados Unidos en el futuro”<sup>179</sup>.

Procede, asimismo, a enumerar los peligros que amenazan este hermoso porvenir de la nación, especialmente la Iglesia Católica Apostólica y Romana, además, de la secularización de las escuelas, el mormonismo, el alcoholismo, el socialismo, el mal uso de la riqueza, la criminalidad y el progreso y desarrollo de las ciudades. Su libro era implacable contra todos los principios y dogmas de la Iglesia Católica, implicando a pontífices, encíclicas, obispos, el clero, etc.

La posición del doctor Strong sintetizaba el principio de los americanos contra los inmigrantes católicos, pero a la vez planteaba la situación política real entre la Iglesia Católica y los principios protestantes de la nación. Estados Unidos había recibido hasta el año 1850, a un millón de emigrantes europeos casi todos católicos. Descontentos protestantes reaccionaron con ardor y fogosidad en contra de los católicos. Los protestantes, por supuesto, organizaron en 1842, la Asociación Protectora Americana para batallar y combatir el catolicismo.

No obstante, en 1900, la población católica aumentó de uno a doce millones de personas, incluyendo obreros italianos, polacos, húngaros, lusitanos, irlandeses y

---

<sup>178</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, *op. cit.* p. 55.

<sup>179</sup>*Ibíd.*p.59.

franceses, resultando que las ciudades mayormente industriales se convirtieron en ciudades católicas.

Roma había condenado al liberalismo europeo en la Encíclica “Mirarivos” del Papa Gregorio XVI en 1832, incluyendo la separación de la iglesia y estado, o sea, la libertad de culto, de conciencia, de palabra, de imprenta y la secularización de la educación. Evidentemente, esta encíclica afectaba a Estados Unidos.

Prontamente, y sin dilación, Pío IX, también sancionó el liberalismo en su Syllabus (sumario) en 1864. Asimismo, y por último, León XIII, en su Encíclica “Libertus Prostantissium” de 1888, también arremetió contra el liberalismo, y el anticlericalismo. Así, pues, chocan las posiciones de la teología católica de la época y los principios políticos religiosos de la nación estadounidense<sup>180</sup>.

El escenario ideológico para la guerra ya estaba montado. Cuando se dieron las condiciones de expansionismo económico, político y militar de Estados Unidos en el Caribe, se inició una voraz campaña periodística a favor de la intervención contra España en la guerra de Cuba, que habría de extenderse a Puerto Rico y Filipinas. Las publicaciones religiosas participaron también en esa campaña. España era la representativa de esa imagen del mundo europeo y católico “*oscurantista*” y “*decadente*”, que los estadounidenses habían pintado en sus propias publicaciones religiosas. Cientos de revistas y periódicos de todas las denominaciones protestantes participaron en la campaña, dibujando claramente la ideología imperialista religiosa que se había estado gestando en la nación y que ahora daba su fruto. El historiador Julius Pratt ha señalado la importancia de esa enorme cantidad de revistas protestantes que mediaron en esa furiosa campaña<sup>181</sup>.

En esa campaña la gran mayoría de las revistas protestantes pedían la guerra. La revista metodista, *Northern Christian Advocate* escribía: “*Ahora debemos ir a la guerra, nuestra causa será justa y el metodismo estará listo para desempeñar su deber. Cada ministro metodista será un reclutador*”<sup>182</sup>.

Con respecto a la intervención en la guerra de Cuba contra los españoles, el Obispo Whitaker de la Diócesis Episcopal de Pennsylvania, decía que la única manera

---

<sup>180</sup>Cf. Luis J. Torres Oliver, *óp. cit.* pp. 127–129.

<sup>181</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, *op. cit.* pp. 75–76.

<sup>182</sup>*Ibid.* p. 76.

de “afirmar la determinación humana y justa era por la fuerza de las armas”. La revista *The Christian Missionary Alliance*, de la Alianza Cristiana y Misionera, organizada en 1887 para el envío de misioneros, afirmaba que la única forma de hacerle frente a la conspiración española era “mediante la guerra”. Pensando que los Estados Unidos estaba a punto de realizar un noble servicio a la humanidad, afirmaban que estarían realizando el juicio de Dios sobre las naciones. Los editores de la revista congregacionista, *The Advance*, describían el rastro de sangre y sufrimiento dejado por los españoles en su conquista. La revista añadía: *“Ahora la providencia está trabajando contra el invasor y conquistador del nuevo mundo y continuará hasta que suelte su agarre sobre la última víctima... La paternidad de Dios, que está sobre todas las grandes naciones nutriendo y queriendo todo progreso y buena esperanza, también está sobre las Islas del mar y tiene sus oídos a escuchar todo su sufrimiento y su mano dispuesta para ayudar en sus necesidades”*<sup>1835</sup>.

La revista presbiteriana, *The Interior*, escribía: *“en nombre de la humanidad y de la civilización cristiana ha llegado el día del Señor, la destrucción del Maine, quedará en la historia como punto final del gobierno español”*<sup>184</sup>.

*The Evangelist*, también presbiteriana, decía: *“Si fuera la voluntad del Padre Todopoderoso que mediante la guerra se borre el último rastro de esta inhumanidad de nuestro hemisferio, que así sea”*<sup>185</sup>.

La revista *The Christian Standard*, de la Iglesia Discípulos de Cristo, decía: *“Los Estados Unidos irán a Cuba con una hogaza de pan en la punta de la bayoneta, con sus barcos de guerra repletos de harina y vacunas. Sus banderas van precedidas por la de la Cruz Roja, y serán seguidas por escuelas y Biblias”*<sup>186</sup>.

Julius Pratt señala: *“que el Baptist Union, a pesar de que lamentaba los horrores de la guerra, encontraba satisfacción en que la guerra se llevaba a cabo por razones justas y altruistas”*<sup>187</sup>. La Alianza Cristiana y Misionera decía en su periódico que ésta era una guerra no sólo a favor de la humanidad, sino también un *“arponazo al sistema papal”*.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 77.

Según se acercaba la confrontación de Estados Unidos con la potencia colonial católica en América, volvía a hacer crisis la imagen de los católicos como ciudadanos leales al país protestante. ¿De qué lado estarían? La pregunta se la hacían a los católicos mismos, los políticos y los militares protestantes.

La población católica en Estados Unidos había aumentado con la anexión de los estados que fueron parte de México, las inmigraciones de italianos, polacos, irlandeses, portugueses y de otros países católicos europeos. Si se anexionaba Cuba, Filipinas y Puerto Rico que eran países católicos, se aproximaría la minoría católica a la mayoría protestante.

Como consecuencia del aumento de la población católica en los Estados Unidos, el Vaticano nombra nuevos obispos, y se fundan nuevas diócesis y parroquias el sistema de escuelas parroquiales católicas habían crecido y se dejaba sentir. También el Vaticano nombra Cardenal a Monseñor Gibbons, lo cual la jerarquía estadounidense logra ascendencia en los Estados Unidos.

Por supuesto, siempre había dos tendencias fuertes en la Iglesia Católica estadounidense en esa época: o se establecía una Iglesia Católica adaptada a la protestante estadounidense, o continuaban las Iglesias Católicas dependiendo de las diócesis de origen de los europeos católicos emigrados a diferentes estados de la Unión, conservando su idioma y tradiciones.

Esta pugna entre los obispos más liberales y favorecedores de la idea de una Iglesia Católica Americana y la conservadora europea se sintió en el Vaticano, quien emitió la Encíclica "Testem Benevolentiae" contra los "americanismos" de la iglesia estadounidense, el 22 de enero de 1899. El Cardenal Gibbons, que timoneaba la nave de la Iglesia Católica en Estados Unidos, y en aguas tormentosas, a pesar de la presión de Roma, seguía la política de americanización, que llevaría a la iglesia católica a una legitimación política y a una mejor aceptación por el pueblo protestante americano. En medio de este conflicto, durante la guerra Hispanoamericana, la jerarquía católica hizo unas declaraciones de lealtad de los católicos al Gobierno de los Estados Unidos.

Una vez se declaró esta lealtad las revistas católicas se unieron a las protestante a favor de la declaración de la guerra contra España.

El Obispo Ireland, fogoso partidario del Partido Republicano y de la política de americanización de la Iglesia Católica en Estados Unidos, fue encomendado por el Vaticano para interceder con el Presidente McKinley para evitar la guerra.

Ante el conflicto Estados Unidos–España, el Vaticano no tenía relaciones diplomáticas con los Estados Unidos, y ello ayudaría poco en la evolución del conflicto<sup>188</sup>.

El Santo Padre ordenó a la Santa Alianza que contactase con John Ireland, arzobispo de Saint Paul, en Minnesota. El delegado apostólico debía intentar mediar en Washington, mientras que Ireland debía utilizar otros canales para llegar al presidente McKinley. La experiencia del arzobispo Ireland reveló algunos de los peligros de utilizar agentes locales. John Ireland no era un agente de la Santa Alianza que actuase de forma desinteresada en la crisis. Hubiera sido suficiente con que el papa León XIII y Rampolla leyeran el informe que les había pasado la Santa Alianza sobre el polémico arzobispo Ireland.

El religioso se había identificado notoriamente con el Partido Republicano, en el poder en Washington. Incluso pocos años antes había llegado a tal extremo de implicación con la campaña electoral de McKinley en 1896 que escandalizó a amplios sectores católicos del país. El informe del servicio de espionaje papal recalca que el arzobispo John Ireland había pedido a sus feligreses durante las misas que votasen por el Partido Republicano.

Con el encargo del Papa, el arzobispo esperaba alcanzar la púrpura cardenalicia, incluso apoyándose en impotentes personalidades de la política local. Estaba claro que monseñor John Ireland era un nacionalista, que estaba a favor de la democracia política, de la tolerancia religiosa y de la vitalidad económica, pero también pensaba que los Estados Unidos estaban destinados a ocupar el liderazgo mundial ante otras tradicionales potencias como España y el Vaticano.

Es difícil determinar las conexiones de John Ireland con la Administración McKinley y cómo su nacionalismo influyó en los informes a la Santa Alianza en Roma. Lo que sí es cierto es que sus lealtades se encontraban divididas entre su pasión nacionalista por el presidente de los Estados Unidos y su clara obediencia al Sumo

---

<sup>188</sup>Cf. Luís J. Torres Oliver, *óp. cit.* pp. 130–131.

Pontífice. Los analistas del espionaje vaticano ya habían hecho saber al Papa que John Ireland deseaba ayudarle a asegurar la paz en la guerra de Cuba, pero que él no querría hacer pensar a la Administración McKinley o a los protestantes americanos que su arzobispo o sus conciudadanos católicos eran pocos patriotas o incluso pro españoles.

No cabía la menor duda de que Ireland trabajaba para alcanzar la paz, tal y como le había pedido el Papa, pero tampoco de que la solución para alcanzarla pasaba por convencer al Vaticano para que presionase a Madrid, antes que a la Administración McKinley, para establecer un inmediato armisticio en Cuba, primer paso para resolver la crisis. Los agentes de la Santa Alianza seguían informando al secretario de Estado Rampolla sobre las intenciones de John Ireland. Según el servicio secreto vaticano, el arzobispo deseaba congraciarse con ambos bandos, sin declararse favorable a uno u otro.

Ireland envía entonces un mensaje cifrado a Rampolla y al papa León XIII con puntos que el arzobispo cree necesarios para dar el primer paso hacia la paz: una declaración de Madrid que establezca el armisticio inmediato en todo el territorio de Cuba; negociaciones hispano-cubanas para acabar de forma rápida con los focos insurgentes; y la aceptación de un arbitrio del presidente de los Estados Unidos en la búsqueda de una solución negociada. Con estas propuestas, Washington asumía el derecho a imponer una solución a la otra parte, España, por la que se requiriere a Madrid una serie de concesiones. Los agentes de la Santa Alianza en la capital estadounidense informaron a Roma de que las propuestas realizadas por el arzobispo John Ireland habían sido redactadas por Departamento de Estado, y no por el religioso, y que si éstas eran aceptadas por el Papa o por Madrid, supondría de forma anticipada el abandono de Cuba por parte de España<sup>189</sup>.

Habiendo fracasado en el intento, porque Estados Unidos ya había tomado la determinación de posesionarse de Cuba si no lograba su compra, el Vaticano se declaró neutral, y los obispos de la Iglesia en Estados Unidos emitieron una declaración

---

<sup>189</sup>Cf. Eric Frattini, *La Santa Alianza*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S.A., 2004, pp. 220–221

pública de lealtad a los Estados Unidos, en la cual afirmaron “la lealtad católica a nuestro país y bandera”<sup>190</sup>.

## **4.2. Invasión y ocupación de Puerto Rico (1898–1940)**

### **4.2.1. Política**

El bloqueo estadounidense de Puerto Rico puso de manifiesto la incapacidad de la isla para abastecerse de alimentos por sí misma. Por todos lados escaseó la harina, el maíz, el bacalao, la cecina, los jamones, el arroz, las papas, e innumerables productos enlatados. No había pan en las panaderías. Se racionó la compra de plátanos. En resumen, se cumplió la predicción que habían estado haciendo los agrónomos sobre las consecuencias de depender excesivamente de los monocultivos<sup>191</sup>.

La guerra tocó todavía más de cerca cuando la escuadra del almirante Sampson bombardeó las fortificaciones de San Juan el 12 de mayo de 1898. Este bombardeo exploratorio probó el estado de defensa de la ciudad a costa de un número de civiles muertos y heridos y de un pánico general de la población.

Mientras tanto, se tanteaba en Washington la posibilidad de invadir a Puerto Rico. La sección puertorriqueña del Comité de Cuba en Nueva York consideraba que el medio más efectivo para propiciar la independencia de Puerto Rico era una invasión. Pero ya en las filas de los revolucionarios en Nueva York se anunciaba una escisión entre los que favorecían la intervención estadounidense para asegurar la independencia de la isla, y los que vislumbraban la anexión de la isla a los Estados Unidos<sup>192</sup>.

Este no era un debate nuevo. Había quedado planteado desde los 1850, a raíz de los intentos que realizó Narciso López por librar a Cuba de la dominación española para tratar de anexarla a los Estados Unidos. Revolucionarios como Betances habían estado atentos al giro que podía tomar Puerto Rico ante una intervención

---

<sup>190</sup>Samuel Silva Gotay, *op. cit.*, p. 81.

<sup>191</sup>Cf. Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Huracán, Inc., Segunda edición revisada y aumentada, 1986, p. 223.

<sup>192</sup>Edgardo Meléndez, *Movimiento Anexionista en Puerto Rico*, Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1993, pp. 22–27.

estadounidense en el Caribe. Pero en aquella época, ante la urgencia de sacudir el dominio español sobre Puerto Rico, no se planteaba con suficiente profundidad el posible destino de la isla, una vez se marcharan las autoridades españolas.

Desde el principio de la guerra los militares habían considerado las ventajas que una rápida anexión de Puerto Rico podría representar para los Estados Unidos. Este país venía buscando desde hacía tiempo una base naval que asegurara sus intereses en el Caribe. En vista de que se contemplaba la construcción de un canal a través de Centroamérica, surgía la necesidad de proveer formas para la defensa estratégica de ese futuro nexo entre el Atlántico y el Pacífico. A los puertorriqueños interesados en la intervención no les costó demasiado trabajo convencer al presidente McKinley.

Al tiempo en que se desataban los conflictos entre los autonomistas de la isla, un grupo de puertorriqueños, radicados en la ciudad de Nueva York, conspiraba para independizar a Puerto Rico. El 22 de diciembre de 1895, en el Chimney Corner Hall de la segunda Avenida y calle 25, se reunieron bajo el liderato del médico José J. Henna, un ponceño, de ascendencia inglesa, que fue encarcelado en 1868 por haber discutido con unos amigos sus ideas liberales y que se había expatriado, desde entonces, en la ciudad de Nueva York, jurando ciudadanía estadounidense cuatro años más tarde. El propósito de la reunión era organizar la Sección de Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano, fundado por José Martí el 10 de abril de 1892.

El artículo primero del programa del partido establecía que debía lograrse “la independencia absoluta de la isla de Cuba y fermentar y auxiliar la de Puerto Rico”. En aquella reunión, se eligió a Henna como presidente del grupo puertorriqueño, y a Ramón Emeterio Betances, líder máximo del movimiento de independencia puertorriqueña en los últimos tiempos, como delegado general en ausencia. Por cierto, el propio Betances había recomendado a Henna para el cargo de presidente, pues lo conocía desde los años en que éste hizo su internado en medicina, en la ciudad de París. Desde el regreso de Henna a Nueva York, y durante las próximas décadas, mantuvieron correspondencia. Por eso, Betances estaba al tanto, como otros miembros de la comunidad puertorriqueña en Nueva York, de las simpatías de Henna por la independencia de Puerto Rico y su posterior anexión a los Estados Unidos. Desde los tiempos del Grito de Lares, Betances se había confrontado con la existencia de

partidarios de la anexión a Estados Unidos entre las filas del separatismo puertorriqueño. No obstante, se enfrentó a este dilema valiéndose de tácticas dilatorias, que consistieron en atraer a todos los adeptos de la independencia, y posponer indefinidamente la discusión de su desenlace.

Entre los fundadores de la Sección de Puerto Rico figuraron catorce ponceños. El tantas veces perseguido periodista Félix Matos Bernier, que estaba entre ellos, regresó a Ponce con la “comisión de continuar y organizar trabajos clandestinos de propaganda, solicitar apoyo de personas, allegar recursos pecuniarios y corresponder con la directiva. Durante los próximos meses, la Sección comenzó a promover un levantamiento de independencia en Puerto Rico, contando con la ayuda financiera y la provisión de armas de los cubanos. Para ello, viajaron a la isla varios de sus integrantes, los cuales intentaron infructuosamente sentar las condiciones para el logro de su encomienda. El primer grupo fue encabezado por el general mayagüezano del ejército cubano, Juan Rius Rivera, que entró clandestinamente en la isla, y se percató de que no estaba preparada para una guerra de independencia. Otros intentos fracasaron, incluso uno para motivar a los autonomistas a que se les unieran. Pronto se evidenció lo difícil que se hacía despertar entre los puertorriqueños el interés por la independencia. Por ello se esfumaron las promesas cubanas; se dejaron de conceder fondos y de proveer de armas y pertrechos. Cuba había perdido la fe en la lucha puertorriqueña. La ayuda a Puerto Rico perjudicaría la campana libertadora en la Antilla Mayor. Betances, desde París, solicitaba un poco de comprensión a los puertorriqueños, pidiéndoles que se pusieran en el lugar de los cubanos.

Por su parte, Henna, frustrado y consciente de la inminente guerra entre España y Estado Unidos, por la voladura del Maine, en febrero de 1898, comenzó a buscar otros caminos. Esta vez se dirigió a Washington, D.C., donde logró entrevistarse con varios “imperialistas”, como el senador republicano Henry Cabot Lodge y el subsecretario de la Marina de los Estados Unidos, el expansionista Teodoro Roosevelt, a quien ofreció sus servicios y los del director en Nueva York, en caso de que estallase la guerra. Además, Henna le entregó un informe –elaborado con los documentos de uno de los proyectos expedicionarios, fracasado desde su misma concepción– que contenía mapas de los caminos más importantes de la isla, y señalaba la posición de las

guarniciones, el número de tropas acuarteladas en cada pueblo y otros detalles estratégicos. De acuerdo con Roosevelt, estos datos eran de grandísima importancia, teniendo en cuenta que en los archivos de Departamento de Guerra de los Estados Unidos no había ningún dato relacionado con Puerto Rico que pudiera servir en caso de que estallase el conflicto. En aquella reunión, Roosevelt le dijo a Henna: “usted es la persona que nos hacía falta”.

El 21 de marzo de 1898, Henna se reunió con el presidente William McKinley y con Russell A. Alger, secretario de Guerra, indicándoles que venía a ofrecer sus servicios a Estados Unidos, en caso de que se materializara una invasión de la isla por las tropas americanas. “Puerto Rico –dijo Henna– tiene los mismos motivos de quejas que Cuba, y debe seguir la misma suerte que ella”. Con extraordinaria candidez, Henna continuó diciendo: “Estados Unidos podía salvar a Puerto Rico, haciéndole independiente; y (que) la mayoría del pueblo resolvería en el porvenir pedir o no su anexión a la Unión Americana”. Así también, destacó la posición estratégica de Puerto Rico y propuso que utilizaran los servicios de los puertorriqueños en Nueva York, llevándolos en las expediciones que salieran de los puertos americanos. Aducía que, con su presencia, se evitaría un inútil derramamiento de sangre, pues en Puerto Rico, al verles llegar con las tropas americanas, se les uniría todo el país, ansioso de combatir al enemigo común: España. Por último, Henna se reunió con A. L. Wagner, a quien se le había encomendado planificar la invasión estadounidense en Puerto Rico, y solicitó a varios comités del Congreso que se le permitiera abogar para que Puerto Rico fuera incluido en cualquier solución final que se acordara para Cuba. Confiando en que la guerra no sería de conquista, Henna puso un contingente de cuarenta puertorriqueños a disposición de las fuerzas invasoras estadounidenses.

El 20 de abril de 1898 se declaró la Guerra Hispano–Americana. El general Nelson A. Miles invitó a Henna y a los hombres de su directorio a participar en la invasión, informándoles que partirían hacia Puerto Rico desde Newport News, Virginia. Sin embargo, Henna declinó la invitación que le hicieran en calidad de cirujano militar, pues aspiraba a ser nombrado comisionado, y así servir de mediador entre americanos y puertorriqueños.

Una vez tomado Santiago de Cuba, la invasión de Puerto Rico era el próximo paso lógico para hacer que España cediera a las exigencias estadounidenses. La pregunta clave era por dónde debía intentarse el desembarco.

El destino que había planeado la flota al zarpar de aguas de Cuba era Fajardo, desde donde los estadounidenses avanzarían para tomar San Juan, y desplazar de un solo golpe la autoridad española. El plan de desembarco por Fajardo llegó a conocerse generalmente. Por ahí lo esperaban tanto los españoles, como los puertorriqueños que se proponían cooperar con los estadounidenses.

En alta mar, el general Nelson Miles, comandante de la expedición, optó por desembarcar en Guánica. Ese punto permitiría llegar rápidamente a Ponce, y allí se esperaba contar con la simpatía de amplios sectores de la ciudad. También propiciaría una fácil captura de Yauco, donde había ocurrido una “intentona” separatista en 1895.

La decisión de desembarcar por Guánica en lugar de Fajardo le dio un cariz distinto a las operaciones militares estadounidenses en Puerto Rico. El efecto pudo haber sido otro si los estadounidenses se hubieran dirigido directamente al principal objetivo militar en el país. Sin enfrentar mayor resistencia militar, y con la cooperación de partidas de criollos, el ejército estadounidense logró ocupar los principales municipios del sur y del oeste del país. No se dio lugar a que aflorara un sentimiento ajeno al que alentaba la propia proclama del general Miles.

En efecto, Miles promulgó un manifiesto desde Guánica, a través del cual se subrayaban las intenciones benévolas de los invasores en cuanto a los hijos del país. La terminología ambigua de la proclama podía satisfacer un amplio abanico de expectativas criollas, pero no se comprometía explícitamente a reconocerle soberanía política a los puertorriqueños.

De acuerdo a los términos acordados de antemano por los dos países beligerantes, España entregó la totalidad de los municipios para el 21 de octubre de 1898. Ese mismo día embarcaron de regreso las últimas tropas españolas. El general Brooke quedó instalado en San Juan como gobernador militar.

El 10 de diciembre se firmó en París el tratado que ponía términos oficialmente a la guerra entre España y los Estados Unidos. Según su artículo segundo, España cedió a Estados Unidos “la isla de Puerto Rico y las otras islas ahora bajo la soberanía

española en la Indias Occidentales”. El tratado salvaguarda los derechos de los naturales de España residentes en las islas cedidas, así como el derecho de libertad religiosa de todos los habitantes<sup>193</sup>.

El Vaticano nombró al Obispo, Louis de La ‘Chapelle, representante del Vaticano en la firma del Tratado de París, en el cual se cedía a Puerto Rico como botín de guerra. La ‘Chapelle fue responsable del Artículo 8 de dicho tratado, que salvaba las propiedades de la Iglesia de caer en manos del gobierno americano. La Iglesia Católica era la única bajo el gobierno de España. Por ello muchos interpretaron que al estar unido al Estado Español, al cesar la dominación de España en Puerto Rico, las propiedades de la iglesia serían parte del botín de guerra adquirido por Estados Unidos.

Después de haberse firmado el Tratado de París, la Santa Sede nombró a Luís Plácido de La‘Chapelle, Arzobispo de la Sede de Nueva Orleans. Éste había servido bien a los intereses de la Iglesia Católica en las negociaciones del Tratado de París protegiendo las propiedades de la Iglesia en los territorios conquistados por Estados Unidos que había perdido España.

Cuba, Puerto Rico y Filipinas se convirtieron en parte de la Nación Protestante, y de la minoría católica de Norteamérica. Hubo una gran ceremonia religiosa de imposición del pallium arzobispal a La‘Chapelle, donde asistieron miembros del Congreso, de la Corte Suprema de Estados Unidos, autoridades civiles, municipales, estatales y otras nominaciones protestantes. Así se reconoció a la Iglesia Católica Apostólica Romana como parte de la sociedad político-religiosa de Estados Unidos en 1898, reconocimiento que ha persistido hasta el presente<sup>194</sup>.

Después de la guerra hispano-cubano-americana, Puerto Rico pasó a ser posesión de Estados Unidos. Para el pueblo puertorriqueño fue un viraje violento y repentino en su rumbo histórico al enfrentarse a una nueva cultura, nueva lengua, nuevas costumbres y un nuevo credo religioso. Eugenio Fernández Méndez nos dice sobre el particular: *“Con el cambio de soberanía de 1898 nos sobrevino a los puertorriqueños un traumático desenganche de las generaciones. Al convertirnos en*

---

<sup>193</sup>Cf. Fernando Picó, *óp. cit.*, p. 227

<sup>194</sup>Cf. Luís J. Torres Oliver, *óp. cit.*, pp. 132-133.

*colonia estadounidense quedamos desvinculados, de un modo súbito, de nuestras raíces nutricias. Los puestos de mando y responsabilidad, que hacia 1898 estaban en manos de un grupo puertorriqueño, pasaron a manos de estadounidenses que desconocían nuestra historia y nuestra cultura. Esto trajo como resultado que se perdiera gran parte de la experiencia política recién adquirida de la anterior generación quedando relegados a un puesto secundario y accesorio la minoría directiva criolla”*<sup>195</sup>. El cambio de soberanía anonadó el espíritu de los puertorriqueños, el pueblo quedó desorientado, “*Una nave al garete*”, lo bautizó, Antonio S. Pedreira<sup>196</sup>. La clase dirigente puertorriqueña quedó dividida: unos, esperanzados por las promesas de los nuevos moradores, se enfilan a la asimilación de lo nuevo; otros conscientes de los logros alcanzados en épocas anteriores no quieren entregar ese patrimonio.

Eugenio María de Hostos, el maestro, fue el primero en enfrentarse a la nueva situación. Regresó a Puerto Rico en 1898 y fundó la Liga de los Patriotas. Buscaba unir a los puertorriqueños, propugnar el plebiscito y sobre todo “educar al pueblo a fin de capacitarlo para el ejercicio de una ciudadanía consciente”. Hostos, junto a Manuel Zeno Gandía y J.J. Henna, fueron los primeros en ir a Washington a exponer el caso de su patria<sup>197</sup>.

Al despertar el siglo veinte, Puerto Rico comienza dando pasos difíciles en lo que concierne a su situación económica. El cambio de régimen político y jurídico, resultado de la derrota de España en la Guerra Hispanoamericana, hiere casi mortalmente a la economía puertorriqueña. Faltaban crédito, la inflación de los precios y su efecto en el costo de vida fue dramática; el canje oficial de la moneda menguó ahorros y el valor de la propiedad de Puerto Rico. La industria cafetalera se encontraba en crisis como resultado del huracán de 1899 y la pérdida de sus mercados europeos. Se inicia una dura competencia entre el capital puertorriqueño y los capitales estadounidenses, que habría de debilitar sistemáticamente a los propietarios puertorriqueños. La dura realidad económica se refleja en la vida política.

---

<sup>195</sup>Luís O. Zayas, *Lo Universal en Enrique A. Laguerre*, San Juan, Editorial Edil Inc., 1974, p. 12.

<sup>196</sup>Cf. Antonio S. Pedreira, *Insularismo*, San Juan, Editorial Edil Inc., 1973, pp. 87–98.

<sup>197</sup>Cf. Irene Fernández Aponte, *El Cambio de Soberanía en Puerto Rico*, Madrid, Editorial MAPFRE, S. A., 1992, pp. 52–57, véase, Alejandro Torre Rivera, *óp. cit.*, pp. 116–131.

En un comienzo, antes de perfilarse la crisis económica, los dirigentes políticos de la isla confiaban en que lo que se avecinaba era un dulce aumento en su prosperidad material. Inmediatamente se refleja este optimismo en la creación de los dos primeros partidos bajo el régimen estadounidense. Desde luego los anteriores partidos de disuelven. Eran estos, el Liberal Fusionista, el Autonomista Ortodoxo, Incondicional Español y el Autonomista Oportunista. Los dos primeros partidos, creados durante este nuevo período fueron el Partido Republicano Puertorriqueño y el Partido Federal Americano. Ambos deseaban la estadidad para Puerto Rico, la anexión a Estados Unidos. La diferencia aparente entre estos dos partidos era un problema de conflictos personales entre Luis Muñoz Rivera (Federalista) y José C. Barbosa (Republicano). Probablemente se debía a una lucha entre fracciones de una misma clase social por razones económicas<sup>198</sup>.

El primer gobierno civil, organizado por los Estados Unidos fue causa de una gran decepción y consternación para el “liderato” político puertorriqueño. La Ley Foraker de 1900–1917 concedía menos poderes que la autonomía que había otorgado España. Un grupo nutrido de político se percata de las intenciones, no del todo justas, por parte de Estados Unidos, para con Puerto Rico. Se dan cuenta que ese país no deseaba darle la estadidad, ni su ciudadanía a los puertorriqueños<sup>199</sup>.

Se disuelve el Partido Federal y muchos hacen un llamamiento a la “unidad” puertorriqueña. Ese grito de unidad desemboca en la creación del Partido Unión de Puerto Rico, durante 1904. La meta principal de ese partido era luchar por algún tipo de gobierno “propio”. Lucharían por cualquiera de las 3 fórmulas: autonomía, estadidad o independencia. Consideraban que el gobierno propio era necesario para la recuperación económica. Este nuevo partido habría de ganar todas las elecciones entre 1904–1924 y también las de 1924 y 1928, en coalición con el Partido Republicano. Entre sus fundadores se encontraban: Luis Muñoz Rivera, Rosendo Matienzo Cintrón y José de Diego; luego de la muerte de estos el dirigente principal lo fue Antonio Barceló<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup>Cf. BolívarPagan, *Historia de los Partidos Políticos Puertorriqueños, I*, San Juan, Editorial Campos, 1959, p. 38

<sup>199</sup>Cf. *Puerto Rico, Leyes Fundamentales*, San Juan, Editorial Edil Inc., 1973, pp. 125–147.

<sup>200</sup>Cf. BolívarPagan, *óp. cit.*, p. 72.

Durante 1924–28 se dio “la Alianza” entre el Partido Unión y el Partido Republicano; este era un acuerdo político o coalición establecido entre Barceló y Tous Soto. Al disolverse el mismo, por luchas internas, el Partido Unión pierde el derecho jurídico a su nombre original y se ve obligado a adoptar un nuevo nombre. Así nace el Partido Liberal en 1932, a favor de la independencia, siempre bajo la dirección de Antonio Barceló. Mientras tanto, diversos partidos republicanos subsanan sus diferencias (28) y en 1932 crean el Partido Unión Republicana.

Otros partidos de importancia fueron los partidos del dirigente obrero Santiago Iglesia Pantín. Este fundó, primero, el Partido de la Federación Libre en 1906 y más tarde el importante Partido Socialista en 1915. Este último llegara a ser en 1924 el segundo partido y a copar hasta un 25% del voto electoral; establecería un pacto con el Partido Unión Republicano de 1932–44, que se conocería como la “Gran Coalición Republicano–Socialista”. Durante este período, en 1934, se funda el Partido Comunista Puertorriqueño de tendencia independentista.

Es importante mencionar que después de apoyar las 3 fórmulas sobre el “status” político, en 1913, el Partido Unión se convierte en un partido independentista. No fue, sin embargo, el primer partido independentista legal. Ya en 1912, Rosendo Matienzo Cintrón se había retirado del Partido Unión, por diferencia con Muñoz Rivera, y fundó el Partido de la Independencia (1912–13). En los años 1914–21, el Partido Unión continuó apoyando la independencia como su meta final y ganando todas las elecciones. Este partido pasa a ser autonomista en 1922, separándose de los unionistas, un grupo que deseaba la independencia. Estos fundan el Partido Nacionalista en ese mismo año<sup>201</sup>.

El Partido Socialista no se definió siempre por una alternativa política específica. Luchaba por mejorar las condiciones económicas de los obreros. Se inclinaba cada vez más hacia la Estadidad. Durante la década de los treinta claramente fue un partido estadista.

Hacia finales de la década de los treinta se dividen múltiples partidos como resultado de lucha internas por el liderazgo. Un grupo se separa del Partido Liberal en 1937 y forma primero el Partido Liberal Neto Auténtico y Completo. Su dirigente, Luís

---

<sup>201</sup>Cf. Benjamín Torres, Marisa Rosado y José M. Torres, *Imagen de Pedro Albizu Campos*, San Juan, Editorial I. C. P., 1973, PP. 13–22.

Muñoz Marín disuelve prontamente este partido y funda el Partido Popular Democrático en 1938. Este partido habrá de acumular muchísimo votos en las elecciones de 1940; la Coalición Socialista–Republicana le ganó sólo por aproximadamente 7,000 votos.

Otros partidos que se dividieron fueron la Unión Republicana y el Partido Socialista. Miguel García Méndez funda en 1939 el Partido Reformista Republicano– un desprendimiento de la Unión Republicana. Prudencio Rivera Martínez formaría el Partido Laborista Puro de una facción del Partido Socialista, también en 1939.

Seguidamente se formó un nuevo grupo político conocido como el Partido Unificación Tripartita. Fue el resultado de una coalición del Partido Liberal, Republicano Reformista y Laborista Puro. Esta nueva agrupación tendría poco éxito electoral, pero ayudaría a darle la mayoría al Partido Popular en la Cámara de Representante durante el cuatrienio 1940–1944<sup>202</sup>.

Hemos visto que en el decenio del treinta, bajo la prédica y el ejemplo de Pedro Albizu Campos, Antonio R. Barceló y de Luis Muñoz Marín, el sentimiento independentista en Puerto Rico llega a su punto más alto de ebullición. Es la década en que puede afirmarse que Puerto Rico estuvo más cerca de lograr la independencia. Pero el movimiento en cuestión no logró desarrollarse en forma eficaz. El Partido Nacionalista fue reprimido de manera brutal y su liderato máximo fue encarcelado. La deserción de Muñoz Marín al ideal independentista tiene efectos retardatorios, que según demuestran los acontecimientos posteriores detuvo la lucha por la independencia de una generación. Puerto Rico sufre así un retroceso histórico cuyas consecuencias se están sintiendo hoy día.

#### **4.2.2.Economía**

Los dos gobiernos civiles impuestos por Estado Unidos, durante esta época, otorgaban poco poder a los representantes del pueblo puertorriqueño. Ganar las elecciones, entre 1900 y 1917, significaba ganar los escaños de la cámara baja cada dos años. La inmensa mayoría de los otros puestos importantes eran nombramientos que hacia el presidente de los Estados Unidos. El “Gobierno Jones” de 1917 aumentó

---

<sup>202</sup>Cf. Aline Frambes Buxeda, *Sociología Política Puertorriqueña*, San Juan, Editorial Tortuga Verde, 1990, pp. 75–77

la participación de los puertorriqueños en el gobierno; pero el gobernador fue nombrado por el presidente de los Estados Unidos hasta 1947; tampoco concedió poderes económicos<sup>203</sup>.

Como durante este período la lucha política no era una contienda por el poder, porque tal poder no existía, los partidos políticos parecían más bien “grupos de presión”. Su actividad tenía como meta influenciar y presionar al gobierno de Estados Unidos respecto a algún asunto. Con el desempleo como problema real, aún para los sectores profesionales, ser nombrado secretario de algún departamento era un empleo deseable para cualquier político. Existían otras posibilidades de empleo en el gobierno puertorriqueño y oficinas del gobierno federal de Estados Unidos.

Es difícil describir la composición socio-económica de cada partido. Los expertos suelen decir que el Partido Unión representaba los intereses de los grandes hacendados cafetaleros y azucareros puertorriqueños. Éstos arrastraban tras de sí los votos de sus campesinos. El Partido Republicano representaba una nueva clase media profesional, pro-americana. En cambio, según los peritos, el Partido Socialista fue un partido netamente de obreros. Sin embargo, un grupo nutrido de profesionales, abogados, médicos, ingenieros, pertenecieron tanto al Partido Unión como al Socialista. A menudo la composición clasista del Partido Unión y el Partido Republicano se asemejan tanto, que parece más bien un solo partido de una sola clase, con dos tácticas diferentes.

La actividad económica principal en la isla durante 1900–1940 fue la industria azucarera. El tabaco y el café continúan produciéndose. Como siempre, la agricultura fue veleta de los precios internacionales, con sus altas y bajas. Los monopolios estadounidenses poco a poco absorben el capital y la propiedad puertorriqueña. Para 1940 la agricultura puertorriqueña no podía competir con los bajos precios de otros países. El alto costo de vida en Puerto Rico es el resultado de las relaciones económicas con Estados Unidos. Altos costo de vida significan sueldos altos; así va encareciéndose la mano de obra puertorriqueña durante todo este siglo. Todas las leyes federales aumentan en otros renglones el costo de producción en Puerto Rico. Para muchos sectores pudientes este período fue de muchas dificultades económicas,

---

<sup>203</sup>Cf. *Puerto Rico, Leyes Fundamentales*, óp. cit. pp. 149–194.

especialmente entre 1900–1910 y 1930–1940. Sin embargo, para los obreros significó algunas mejorías respecto a sus horas laborales y beneficios marginales. La legislación obrera estadounidense prometía mejorar la calidad de vida del obrero. Fue por estas razones, en parte, que Santiago Iglesias se inclinaba hacia la estadidad<sup>204</sup>.

Los bajos salarios en la agricultura, el desempleo, la desaparición paulatina del pequeño propietario, hacen que un grupo de puertorriqueños se incline por la independencia. Nótese que el Partido Unión y Partido Liberal se desarrollan en esa dirección. Sectores medios y profesionales, especialmente aquellos que trabajan para compañías americanas, se inclinan hacia la estadidad y el Partido Republicano. Desafortunadamente estos esquemas no siempre funcionan. Por ejemplo, José de Diego era unionista, independentista y era abogado de una central azucarera estadounidense. El caso de José de Diego sirve para explicar la ambigüedad y timidez de los independentistas unionistas y liberales. Por un lado sus intereses económicos estaban al borde de la quiebra, pero por otro lado ya comenzaban a trabajar y recibir ingresos de las firmas estadounidenses. Por un lado se arruinaban a causa de EE.UU., pero por otro lado ya eran dependientes de las firmas de ese país para sus nuevas fuentes de ingresos.

La última parte de este período, el de 1920–1940, fue uno de muchos tropiezos económicos. En términos políticos, durante la década de los treinta desaparece el autonomismo como alternativa y se polariza la situación entre la independencia y la estadidad. El Partido Liberal, independentista, tenía el 47% de votos; los socialistas el 25% y el Partido Republicano el 28% de esos votos. La violencia política aumenta; es la época de Pedro Albizu Campos, del Partido Nacionalista y la “Masacre de Ponce”. Las huelgas en toda la isla se multiplican. Reina en el país un ambiente muy tenso y explosivo. Termina este período con una verdadera crisis económica y política. Los partidos terminan por dividirse en muchas agrupaciones.

### **4.2.3. Educación**

---

<sup>204</sup>Cf. Rafael De Jesús Toro, *Historia Económica de Puerto Rico*, Cincinnati, Ohio, U. S. A., South Western Publishing Co., 1982, pp. 83–156.

El índice más claro del intento de invasión cultural al pueblo puertorriqueño lo constituye la política lingüística escolar del sistema educativo anglosajón en Puerto Rico durante esta primera fase del colonialismo estadounidense. La aspiración última de la política lingüística escolar era sustituir nuestro vernáculo por el idioma inglés. El presidente de la Junta Insular de Educación, Víctor S. Clark intenta legitimar esta política alegando que las masas puertorriqueñas no demuestran una gran devoción por su lengua vernácula. Él nos dice: *“La gran mayoría de los ciudadanos de la Isla no habla verdadero español. Su lenguaje es un “patois” difícil de entender por lo nativos de Barcelona o Madrid. Existe la posibilidad que sea igualmente fácil llevar a estos habitantes del “patois” que hablan al inglés, que llevarlos de su “patois a la elegante lengua de Castilla”*<sup>205</sup>. *“Si las escuelas son transformadas en escuelas americanas, y si los maestros y discípulos son inspirados en el espíritu americano,... la isla se convertirá esencialmente americana en sus visiones y actitudes hacia la vida y hacia el gobierno”*<sup>206</sup>.

Este empeño de invasión cultural por parte de los invasores anglosajones se mantendrá igual durante toda esta primera fase del colonialismo estadounidense. Basta citar varios ejemplos: Primero, durante su incumbencia (1900–1901) el Comisionado Martín C. Brumbaugh envía varias cartas circulares induciendo a los maestros a realizar ejercicios “patrióticos” tales como, saludar la bandera estadounidense, cantar canciones estadounidenses, incluyendo el Himno Nacional, celebrar el natalicio de Washington y de otros patriotas anglosajones. En su informe anual, el Comisionado Brumbaugh expresa: *“Estos ejercicios han logrado mucho en el proceso de (sic) Americanización de la Isla, mucho más que cualquier otra agencia... La mente de los jóvenes está siendo moldeado a estilo de Washington. Este es uno de los resultados más agradables de nuestra labor”*<sup>207</sup>.

Luego el Comisionado Samuel Maccune Lindsay (1902–1904), nos dice: *“La colonización realizada por los ejércitos de la guerra es más costosa que la realizada*

---

<sup>205</sup>Aline Frambes Buxeda, *op. cit.*, pp. 77–78.

Abelardo Díaz Alfaro, *Terrazo*, San Juan, Editorial Laurel, Cuarta Edición, 1950, pp. 85–102.

<sup>206</sup>Miguel A. Riestra, *Pobreza y Colonialismo. ¿Reforma o Revolución?*, Río Piedras. Editorial Antillana, Segunda Edición, 1977, p. 147

<sup>207</sup>*Ibíd.*, p. 146.

*por los ejércitos de la paz cuyos puestos de vanguardia y sus cuarteles son las escuelas públicas de nuestra nación*<sup>208</sup>.

Durante los primeros ocho años del colonialismo anglosajón el colonizador introduce el inglés como asignatura en nuestras escuelas públicas. Sin embargo, el Comisionado Roland P. Faulker (1904–1907), convierte el idioma inglés en el vehículo oficial en la instrucción pública. Para implantar este nuevo enfoque se importan maestros estadounidenses, se inicia un proceso intenso de adiestramiento en el idioma inglés para todos los maestros puertorriqueños; se requiere de todo maestro que apruebe un examen de inglés, y se pretende estimular a los maestros a dominar ese idioma aumentándole diez dólares (\$10.00) de sueldo a quienes demostraran que podían realizar sus tareas escolares en inglés.

Esta política lingüística escolar se mantiene con pequeñas variaciones durante los primeros 36 años del colonialismo anglosajón. Sin embargo, es interesante señalar que cuando el puertorriqueño Juan B. Huyke es nombrado Comisionado de Instrucción (1921–1930) se pretende llevar este enfoque a sus extremos más ilógicos. La siguiente cita nos refleja claramente su postura ideológica: *“Las escuelas son las agencias de americanismo en nuestro país y deben presentar a nuestros jóvenes el ideal americano. Los niños que nacen bajo la libre bandera americana y en territorio americano deben exponerse continuamente a este ideal para que se sientan orgullosos de su ciudadanía y amen la bandera que es el símbolo verdadero de la libertad*”<sup>209</sup>.

Es por esto que el Comisionado Huyke, le dice al magisterio puertorriqueño que debe darse énfasis especial a actividades tales como el canto de canciones patrióticas (estadounidenses) el saludo a la bandera, la historia (sic) americana... Se debe invitar a los miembros de la Legión Americana a hablar en las escuelas y en la comunidad.

Las citas anteriores comprueban la concepción fanoniana sobre el intelectual nativo víctima del proceso colonizador. Sobre aquél, Fanón expresa lo siguiente: *“El intelectual colonizador ha invertido su agresividad en su voluntad apenas velada de asimilarse al mundo colonial... Así surge una especie de esclavos manumisos; lo que reclama el intelectual es la posibilidad de multiplicar los manumisos, la posibilidad de*

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 148.

*organizar una auténtica clase de manumisos*<sup>210</sup>. No cabe duda de que es exactamente esta, la intención del primer comisionado de Instrucción puertorriqueño, Juan B. Huyke.

En conclusión, concordamos con Germán de Granda en el sentido de que todo este trasplante brutal a Puerto Rico, de una organización escolar típicamente anglosajona, y esta violenta desnaturalización de nuestro sistema de educación, “sería cómico si no fuera profundamente trágico y cuyas consecuencias han marcado emocionalmente una generación puertorriqueña completa”<sup>211</sup>.

En un estudio realizado por la Dra. Aida Negrón de Montilla, se demuestra evidentemente la manera cómo se articuló la unificación ideológica y cultural de Puerto Rico con los Estados Unidos. Se inició un proceso de americanización dirigido por el Departamento de Educación de Puerto Rico. En sus conclusiones nos dice: *“Primero, el sistema de escuela pública de Puerto Rico desempeñó un papel importante en el proceso de americanización de Puerto Rico; segundo, las escuelas sirvieron al propósito de americanización; tercero, los Comisionados de Educación utilizaron el sistema de escuela pública en sus intentos de americanizar a Puerto Rico; cuarto, la americanización, según fue entendido por los distintos Comisionados de Educación, significó lo siguiente: moldear las mentes de los niños puertorriqueños e inspirarles con el espíritu americano (Víctor S. Clark). Transmitir a los puertorriqueños el espíritu y los ideales del pueblo estadounidense y levantar un entusiasmo, un celo y patriotismo por esa república (Martín G. Brumbaugh). Extender a Puerto Rico los principios estadounidenses de gobierno, ideales de conducta y de vida, inculcar respeto y amor por los héroes del pasado y por la historia de la república (Samuel M. Lindsay). Hacer del idioma inglés el medio para la instrucción para acercar más a los dos pueblos (Roland P. Falkner). Para que George Washington, padre de la patria, tenga un lugar en los corazones de los niños puertorriqueños (Edwing G. Dexter). Alentar el motivo patriótico con ejercicios militares por medio de compañías de estudiantes cadetes (Edgard M. Bainter). Hacer que estudiantes y maestros se conviertan en propagandistas eficientes, listos y dispuestos a tomar parte en la tarea de moldear la*

---

<sup>210</sup>Frank Fanón, *Los Condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, Cuarta reimpresión, 1973, p. 53.

<sup>211</sup>Germán DeGranda, *Transculturación e Interferencia Lingüística en el Puerto Rico Contemporáneo (1898–1968)*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc. 1972. p. 34.

*opinión pública sobre líneas patrióticas (Paúl G. Miller). Inculcar el espíritu de América en los corazones de nuestros niños, sumergirnos en la vida nacional (Juan B. Huyke). Quinta y última conclusión, la extensión de la ciudadanía americana a los puertorriqueños proveyó otra razón para este proceso de indoctrinación*<sup>212</sup>.

#### **4.2.3.1. La enseñanza religiosa en las escuelas públicas**

El principio de la separación de la Iglesia y el Estado había sido uno de los primeros elementos culturales americanos implantados en Puerto Rico. Los Comisionados de Educación que vinieron de los Estados Unidos lo habían trasplantado según la tradición protestante a que ellos pertenecían, y los puertorriqueños que ocuparon el cargo después, continuaron la norma establecida sin cambios fundamentales. Sin embargo, los católicos no cesaron en su empeño de restaurar la antigua tradición española de enseñar religión en las escuelas. El Comisionado Gallardo tuvo que oír, como sus antecesores, las quejas y peticiones de los líderes católicos en este sentido. Finalmente, impresionado por el éxito de un plan para enseñar religión que se había implantado en las escuelas públicas de la ciudad de Nueva York, Gallardo decidió experimentar con un proyecto similar en San Juan en colaboración con la diócesis de la capital. El plan consistía en que los niños de las escuelas Laureano Vega y Baldorioty de Castro de San Juan asistieran a clase de doctrina que se ofrecerían en las iglesias católicas vecinas. El proyecto experimental empezaría en enero de 1944. Gallardo hubiera preferido mantener su proyecto en secreto hasta la fecha de práctica, pero la prensa lo descubrió y le dio amplia publicidad.

Los protestantes reaccionaron airadamente al enterarse por la prensa del proyecto del Comisionado. No podían entender que Gallardo, un miembro de la Iglesia Presbiteriana de San Juan, cediera ante la presión de los católicos permitiendo la enseñanza religiosa en las escuelas. Las religiones protestantes de la Isla favorecían la escuela pública laica sin enseñanza religiosa que garantizaba la neutralidad religiosa.

---

<sup>212</sup>Aida Negrón de Montilla, *Americanization in Puerto Rico and Public School System: 1900–1930*, Río Piedras, Editorial Edil, 1971, pp. 262–263.

Además, temían que la Iglesia Católica, la religión de la mayoría de los puertorriqueños, ganara mediante el Plan Gallardo gran influencia en las escuelas<sup>213</sup>.

Lo que el Comisionado Gallardo estaba tratando de ensayar en Puerto Rico había sido adoptado en varios estados de la Unión por más de veinticinco años. Los llamados planes de “tiempo cedido” diferían en algunos aspectos pero, esencialmente, estaban dirigidos a proporcionar enseñanza religiosa, dentro o fuera de la escuela (aquí está la variedad) a los niños de las escuelas públicas por maestros religiosos sostenidos por las iglesias participantes en el programa, fuera de horas regulares de clase. Los protestantes no podían aceptar un plan de esta naturaleza porque en Puerto Rico eran una minoría, las relaciones con la Iglesia Católica eran poco menos que tirantes y, no menos importantes, el Comisionado Gallardo no los había tomado en cuenta ni consultado al proyectar su plan.

Para oponerse al Plan Gallardo se formaron varias organizaciones entre las cuales se destacaron “Acción Evangélica” que incluía a los protestantes de ideas más conservadoras, y “Congreso Pro Defensa de la Escuela Laica”, compuesto por protestantes pertenecientes a las cinco iglesias que estaban afiliadas a la Asociación de Iglesias Evangélicas de Puerto Rico: Las Iglesias Bautistas, las Iglesias Discípulos de Cristo, la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Metodista y la Iglesia Evangélica Unida.

El Mundo, el periódico más influyente en esos años, favoreció el plan del Comisionado Gallardo en un editorial del que se toman las siguientes líneas:

“El ensayo sobre la enseñanza religiosa en la escuela, que está próximo a realizar el Comisionado de Instrucción, es uno que no debiera malograrse.... A nuestro juicio, la enseñanza religiosa es el fundamento de las cátedras de moral y buenas costumbres que se ha decidido ya, por ley, establecer en nuestras escuelas”<sup>214</sup>.

Por otra parte los protestantes no estaban solos en su posición. Algunas organizaciones cívicas y benéficas como la Gran Logia Masónica y la de los “Odd Fellows”, el Ateneo Puertorriqueño, y algunos católicos de ideas liberales hicieron causa común con ellos para oponerse al Plan Gallardo.

---

<sup>213</sup>Cf. Alfonso López Yustos, *Historia Documental de la Educación en Puerto Rico*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, IVC., Tercera Edición Revisada, 1992, p. 137.

<sup>214</sup>*Ibid.*, p. 138

Mientras tanto, el Comisionado estaba sorprendido de la actitud asumida por los protestantes. Aparentemente, no esperaba una reacción tan vigorosa. En vista del giro que habían tomado las cosas, Gallardo decidió convocar a una reunión de líderes religiosos y cívicos para oír sus opiniones a favor y en contra del proyecto, y llegar a un acuerdo satisfactorio para todos. Junto a la invitación a la reunión, se envió el siguiente documento con unos principios que darían orientación a la discusión:

Texto del plan a discutirse: *“Creemos que la educación de un niño no está completa sin la religión; un niño ignorante religiosamente es un niño que no está educado completamente.*

*Creemos que la naturaleza espiritual del hombre necesita desarrollo y educación lo mismo que sus poderes intelectuales. Creemos que es tan importante para el niño conocer a Dios y sus leyes morales como es conocer las tablas de multiplicar, el uso del buen inglés o los conocimientos de las ciencias.*

*Un hombre que no puede multiplicar correctamente puede continuar siendo un buen hombre. Lo mismo pasa con un hombre cuyos conocimientos gramaticales no sean completos, o que desconozca ciertos principios de la física o de la química. Pero un hombre que no tenga carácter, no puede ser ni un buen hombre, ni un buen vecino, ni buen ciudadano.*

*Creemos que la fe religiosa tiene marcada influencia en el desarrollo del carácter. La religión provee una motivación fundamental para el desarrollo de la personalidad humana”<sup>215</sup>.*

Principios aceptados universalmente: El pueblo americano es contrario a la unión de la Iglesia y el Estado, pero no es contrario a que los niños aprendan religión. El pueblo americano cree que la enseñanza religiosa compete a las distintas Iglesias establecidas con ese propósito. El pueblo americano cree que la enseñanza religiosa es insuficiente en la actualidad, según la ofrecen las distintas denominaciones, por la falta de tiempo y por otras circunstancias<sup>216</sup>.

La reunión se celebró el 22 de enero de 1944 en la biblioteca del Departamento de Instrucción, con la asistencia de las autoridades eclesiásticas, la Gran Logia

---

<sup>215</sup>Cf. *Ibid.*, p. 139.

<sup>216</sup>Cf. *Ibid.*, p. 139.

Masónica, El Ateneo de Puerto Rico, la Asociación de Espiritistas de Puerto Rico y del Consejo de Supervisión del Departamento de Instrucción. Los católicos defendieron el plan. Todas las otras organizaciones lo combatieron. Entre los que se opusieron se contaban el senador Vicente Geigel Polanco, quien representó al Ateneo, el señor Juan Silva, por el Consejo de Supervisión y el doctor Ángel M. Mergal representando a varias organizaciones protestantes.

Antes de terminar la reunión, el Comisionado Gallardo estaba convencido que las instituciones cívicas del país no respaldaban el plan de enseñanza religiosa en tiempo cedido que se había propuesto ensayar. Para clausurar la reunión, nombró un comité para estudiar a fondo las argumentaciones presentadas, y rendir un informe al Comisionado. La Comisión, aparentemente, nunca rindió el informe; las cosas quedaron como estaban, y el Plan Gallardo murió antes que pudiera ensayarse.

Pero la idea no murió. La prensa continuó publicando manifestaciones, unas a favor y otras en contra de la enseñanza religiosa. La Liga de Asociaciones de Padres y Maestros propuso otro plan, que publicó El Mundo el 10 de febrero de 1944. Al día siguiente El Mundo volvió a editorializar a favor de la enseñanza religiosa.

Al año siguiente, se introdujeron en las Cámaras Legislativas varios proyectos de ley disponiendo la enseñanza religiosa, pero ninguno de ellos fue aprobado. La reacción en cadena que empezó el Plan Gallardo, se prolongó por varios años.

Los debates que se suscitaron después del fracaso del Plan Gallardo, previamente descrito, continuaron al discutirse el proyecto de la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en el 1951. Los católicos hacían esfuerzos por conseguir unos principios constitucionales que permitiesen alguna forma de instrucción religiosa en las escuelas, mientras los protestantes se oponían a ello.

Miles de maestros habían seguido el desenvolvimiento de este debate público y habían leído las acusaciones frecuentes que se hacían a la escuela pública. Se decía que la escuela laica no promovía el desarrollo de una conciencia moral, respeto a Dios y a la religión cristiana.

Al reunirse la Asamblea Anual de la Asociación de Maestros de Puerto Rico en diciembre de 1951 en el teatro de la Universidad, la inclusión del asunto religioso en la agenda era inevitable. El Comisionado Mariano Villaronga tuvo a su cargo el discurso

principal, y aprovechó la ocasión para refutar los ataques que se hacían a la escuela pública, y para exponer con precisión y claridad la política del Departamento de Instrucción al respecto. Tan importante se consideró el discurso que se publicó en inglés y en español, y se difundió ampliamente por toda la Isla. Al afirmar el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, Villaronga se pronunció en los siguientes términos: *“Nadie sería tan osado como para negar que la experiencia y el sentimiento religiosos son parte inextricable de nuestra vida y de nuestra cultura. Ni nadie negará tampoco el valor de las religiones organizadas como intérpretes y guía moral del hombre. Pero eso nada tiene que ver con el principio práctico de que la escuela de todo el pueblo y para todo el pueblo no debe acoger en su seno la adoctrinación sectaria, salvo con riesgo inminente de vulnerar y dañar su propia naturaleza de agente libre de la convivencia y el estilo de vida democráticos”*.

Villaronga se expresó, aún más elocuentemente, cuando afirmó lo siguiente: *“Para mí es evidente, y no dudo que para ustedes también, que la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de credos y la imparcialidad de la escuela pública en cuanto a doctrinas religiosas es la única fórmula de evitar la intolerancia, la coerción de la conciencia individual y las luchas religiosas que felizmente ese pueblo no ha conocido todavía. No necesito ofrecer otra prueba que la cotidiana experiencia de cada uno de ustedes, para afirmar que la escuela en Puerto Rico respeta profundamente todos los credos religiosos y sirve al común denominador de principios morales básicos que los informa a todos dentro de la gran unidad del sentimiento religioso del hombre”*<sup>217</sup>.

El Comisionado Villaronga defendió la escuela pública de los ataques que había sido objeto, principalmente de los católicos. El párrafo que sigue es posiblemente, la mejor apología de la escuela pública hecha por un Comisionado de Instrucción: *“También rechazo firmemente la acusación de que la escuela del pueblo de Puerto Rico sea una escuela atea, una escuela sin Dios; y rechazo también las acusaciones de que este pueblo mantiene una escuela antirreligiosa, amoral o inmoral. No tengo yo noticia de un solo maestro en Puerto Rico que merezca en alguna forma el calificativo de ateo, que cabe sólo a aquél osado e inconsciente que negare la existencia de un*

---

<sup>217</sup> *Ibid.* p.143.

*Dios todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra. No sé tampoco de ninguno de ustedes que no se valga de las luces que Dios puso en sus entendimientos, para iluminar también la tierna conciencia del educando con la lumbre de los principios morales de la honradez, la lealtad, el cumplimiento del deber, la buena voluntad, el respecto a los mayores y el amor al prójimo que son patrimonio de la civilización cristiana que ustedes recibieron en la cuna*<sup>218</sup>.

Para respaldar al Comisionado en su posición con respecto a la religión en las escuelas, el Comité de Ética y Relaciones Humanas del Departamento de Instrucción recomendó la traducción al español de *“Moral and Spiritual Values in the Public Schools”*, un estudio que realizó la “Educational Policies Commission of the American Association of School Administrators”, una de las ramas de la organización de maestros “National Educational Association” de los Estados Unidos. Aunque este trabajo estudiaba la enseñanza moral y religiosa en las escuelas de los Estados Unidos a la luz de su propia tradición cultural, se consideró que podía adaptarse a Puerto Rico puesto que se fundaba en el principio de la separación de la Iglesia y el Estado. Este estudio se publicó en español con el título: *“Valores Morales y Espirituales en las Escuelas Públicas”*, y fue ampliamente difundido entre administradores escolares y maestros.

“Entre otras cosas, decía que la enseñanza de valores morales y espirituales, sin perjudicar la libertad religiosa y sin vulnerar el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, debe realizarse en las escuelas públicas. “ Nuestra sociedad deja al hogar y a la Iglesia la responsabilidad de la instrucción relativa a la aceptación de credos religiosos. De esta manera, el hogar, la Iglesia y la escuela participan en la formación moral y espiritual del ciudadano, a la vez que cada una hace a tal fin aquella aportación para la cual está especialmente dotada. En vista de la diversidad de credos religiosos, una educación común, en armonía con el concepto americano de la libertad religiosa debe fundamentarse no en la afirmación de determinado credo religioso, sino en un genuino respeto por todos los credos. Tal educación debe partir, no de un artificioso muestrario de múltiples puntos de vista religiosos, sino de un entendimiento de los

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 143–144.

valores morales y espirituales comunes a los miembros de todas las religiones. Esa educación tiene profunda significación religiosa”.<sup>219</sup>

#### **4.2.4. Militarismo**

El ejército invasor estadounidense no encontró gran resistencia en Puerto Rico, y ocupó la isla tras una breve campaña. A diferencia de las Filipinas, por una serie de razones históricas, el pueblo puertorriqueño en general no le interpuso resistencia militar a la nueva potencia colonial. Por esta razón, no fue necesario mantener una guarnición importante en Puerto Rico. La principal intervención directa de las tropas estadounidenses con la población fue la represión de algunos grupos—las “partidas sediciosas” que aparecieron espontáneamente al derrumbarse el poder colonial español. El nuevo poder colonial tampoco emprendió la construcción de instalaciones militares de importancia durante los primeros años del siglo, ya que heredó la considerable infraestructura militar construida por España. En 1923, sin embargo, el ejército estadounidense establece el campamento militar de Buchanan, en un predio de trescientos acres cercano a la ciudad de San Juan. Esta será la instalación principal del ejército, la cual, aunque disminuida, existe todavía.

Durante estos años, la influencia del aparato militar imperial se da principalmente a través de la administración colonial. Luego de un breve período de gobierno militar entre 1898–1900, se establece una administración colonial civil mediante la Ley Foraker. No obstante, la responsabilidad de orientar la política colonial recayó, desde 1909 hasta 1934, en el Bureau of Insular Affairs, dependencia burocrática del Departamento de Guerra. El Departamento de Guerra combatió todos los intentos por transferir la administración de la colonia al Departamento de lo Interior. Esto refleja la importancia militar que se le adscribía a Puerto Rico. Aseguraba que las consideraciones militares siempre estarían presentes en la formulación de la política colonial. Desde entonces, el militarismo ha sido un componente importante del estado colonial<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 144-145

<sup>220</sup> Cf. Jorge Rodríguez Barruff, *Política Militar y Dominación*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1988, p. 151.

Como ya hemos señalado, Puerto Rico ha sido considerado un punto estratégico de gran importancia para la armada estadounidense. Como Guantánamo, estaba colocado en uno de los accesos al istmo de Panamá, y facilitaba las operaciones navales de la región. Esta función naval, a pesar de no ser exclusiva, será constante en la presencia militar estadounidense en Puerto Rico.

Durante el primer tercio del siglo XX, los Estados Unidos desarrollaron una política de intervencionismo militar, que afectó a casi todos los países de la región del Caribe. Entre 1898 y 1914, esta política perseguía principalmente, desde un punto de vista militar, la creación de condiciones seguras para la apertura del Canal de Panamá. La apertura del canal en 1914 coincide con el comienzo de la guerra en Europa, la cual crea un vacío de poder en el Caribe, que los Estados Unidos se apresuran a llenar. A partir de 1914, los Estados Unidos emprenden ocupaciones militares prolongadas en Haití, República Dominicana, Nicaragua y otros países, con el propósito de absorberlos colonialmente. Es durante este período que se establecen ejércitos militares de los países latinoamericanos entrenados por los Estados Unidos, los que posteriormente servirán para garantizar las estructuras de dominación de esta política intervencionista<sup>221</sup>.

La Primera Guerra Mundial introdujo un nuevo elemento en la utilización militar de Puerto Rico. Ante la posibilidad de la participación de los Estados Unidos en la guerra de Europa, Puerto Rico cobra importancia como fuente potencial de hombres para integrar las fuerzas armadas. Como forma de hacer posible el reclutamiento forzoso de la población puertorriqueña dentro del marco legal del National Defense Act de 1916, se extiende la ciudadanía estadounidense a los puertorriqueños, mediante la Ley Jones de 1917. Esta ley fue aprobada un mes antes de la entrada formal de los Estados Unidos en el conflicto bélico. Resulta significativo que en la médula de la primera reforma legal de las relaciones coloniales yacieran consideraciones militares tan apremiantes<sup>222</sup>.

La crisis económica de los años treinta obliga a los Estados Unidos a un “repliegue relativo” en el Caribe, lo que tomó la forma de la “Política de Buen Vecino”

---

<sup>221</sup>Cf. *Ibid.*, p. 152.

<sup>222</sup>Cf. *Ibid.*, p. 153.

de Roosevelt. De esta manera, se pone fin a la ocupación militar de varios países y se abandona el intervencionismo abierto. Se negocia con fuerzas nacionales–reformistas, con el fin de aminorar las tensiones sociales y el creciente sentimiento antiimperialista en la región. Sin embargo, los Estados Unidos no estuvieron dispuestos a abandonar el control sobre países como Panamá y Puerto Rico, que consideraban de gran importancia estratégica. Si en otros países del Caribe la crisis económica condujo a un relajamiento del poder imperialista, en Puerto Rico ocurrió todo lo contrario.

La depresión se reflejó en un fortalecimiento del movimiento antiimperialista, representado por el Partido Nacionalista, y en una mayor militancia dentro del movimiento obrero, que empieza a desbordar a su liderato tradicional. Para 1934, en ocasión de la huelga de los obreros de la caña, surge un proceso de convergencia entre el Partido Nacionalista y la base del movimiento obrero. Esto abre la posibilidad de que se desarrolle un frente amplio de oposición al colonialismo. Ante este peligro, el gobierno estadounidense decide reprimir militarmente al Partido Nacionalista, así como las manifestaciones revolucionarias de la clase obrera.

Para esta tarea se escoge un funcionario militar del Bureau of Insular Affairs, el general Blanton Winship. Se le instala en la gobernación (1934–39) y, a la vez, se nombra otro militar para dirigir la policía, el coronel Francis Riggs. Es decir, se establece un régimen militar de mano dura, mientras en la metrópolis prevalece una política reformista.

Riggs introduce una serie de cambios en la organización de la policía, dirigidos a militarizar ese cuerpo. Entre otras cosas, mejora su abasto de armas y crea un cuerpo especial equipado con ametralladoras Thompson. Obviamente, el régimen colonial no deseaba utilizar la Guardia Nacional, de cuya lealtad aparentemente tenía dudas. Tampoco quería emplear las tropas del ejército regular, el Regimiento 65 de Infantería. Entre 1935 y 1937, la fuerza policíaca militarizada lleva a cabo una brutal represión del movimiento nacionalista. Se produce la masacre de Río Piedras en octubre de 1935. En marzo de 1936 el arresto y la encarcelación del alto liderato nacionalista. El liderato nacionalista es sentenciado en la Corte Federal de Estados Unidos en Puerto Rico a condenas de seis (6) a diez (10) años de cárcel por el supuesto delito de luchar por la independencia de Puerto Rico. Los nacionalistas encarcelados fueron: Pedro Albizu

Campos, Juan Antonio Corretjer, Clemente Soto Vélez, Erasmo Velásquez, Luis Velásquez, Juan Gallardo, Julio Velásquez y Pablo Rosado. Le imponen la condena de cumplir la misma en la Cárcel Federal de Atlanta, Georgia en los Estados Unidos. Doble castigo para estos patriotas, cárcel y exilio. Con la frente en alto salen de Puerto Rico en el 1937, regresando diez (10) años después en el 1947. El 21 de marzo de 1937, un domingo de ramos ocurre la masacre de Ponce. Durante la masacre de Ponce la policía estrenó sus ametralladoras, asesinando a veintinueve personas e hiriendo a casi doscientas. La operación fue dirigida personalmente por Winship, desde el cercano pueblo de Villalba. La ola represiva sirvió para frenar el emergente movimiento antiimperialista del Partido Popular.

En 1939, y como resultado del informe Hayes, que asignaba la culpa de la masacre de Ponce al gobernador Winship, éste fue sustituido por el almirante Leahy, un diplomático de primer orden. La misión de Leahy era crear una base naval gigantesca en Ceiba, Vieques y Culebra, para, de ser necesario, ofrecer asilo allí a las flotas francesas y británicas durante la segunda guerra mundial. Logrando el propósito de iniciar la base, Leahy es enviado a Vichy, en agosto de 1940, para servir como embajador de los Estados Unidos ante el gobierno títere de la Francia no ocupada<sup>223</sup>.

#### **4.2.5. *Catolicismo vs. Protestantismo***

La invasión estadounidense demostró dramáticamente que lo que había sido fuente de la mayor fuerza y poder de la Iglesia Católica, resultó ser su mayor debilidad. Al desaparecer el estado español de la realidad social de la Isla, la Iglesia perdió el soporte que la había sostenido por casi cuatro siglos. La separación de facto de Iglesia y Estado que el nuevo régimen impuso, colocó a la Iglesia Católica en un limbo jurídico, y la enfrentó a unas circunstancias para las cuales no estaba preparada. En primer lugar, la Iglesia se quedó sin sus líderes, y con un limitado personal, cuando el obispo y gran número de sacerdotes abandonaron la Isla junto a los oficiales del gobierno español. Esta salida masiva, respondía precisamente a la relación simbiótica entre Iglesia y Estado.

---

<sup>223</sup>Cf. *Ibíd.*, pp. 155–157.

Era el estado español el que tenía responsabilidad de sostener económicamente la Iglesia y sus sacerdotes, y la separación de Iglesia y Estado que impuso el nuevo régimen estadounidense, puso a la Iglesia a valerse por sí misma, y a procurar su propio sostenimiento económico. Situación a la que no estaba acostumbrada, ni tenía la capacidad de asumir. Además, a los sacerdotes con una fuerte lealtad al gobierno español, les resultaba intolerable vivir bajo el dominio del país que los derrotó militarmente, y donde predominaba una fe incompatible con la católica. De manera que muchas parroquias quedaron sin sacerdotes, y tuvieron que ser atendidas por curas de parroquias cercanas. Esta situación presentó una reducción considerable en el cuidado pastoral por parte de la Iglesia Católica, y un atraso en su labor evangelizadora<sup>224</sup>.

Los gobiernos municipales, amparados en la separación de Iglesia y Estado, reclamaron como suyos los templos y propiedades eclesiásticas. Como los municipios costeaban, bajo el régimen español, la erección y mantenimiento de los templos, y la Iglesia no había registrado títulos sobre la propiedad, esto trajo controversia. Esta situación, unida a la vieja controversia en la época colonial española de la desamortización de sus propiedades, obligó a la Iglesia a librar una batalla para retener y recuperar sus propiedades, sin las cuales difícilmente habría podido subsistir como institución<sup>225</sup>.

Otros recortes importantes a la jurisdicción de la Iglesia, fueron aquellos que le quitaron el control sobre los cementerios y sobre el matrimonio. Ahora bien, lo que resultó ser particularmente lesivo para la iglesia como institución rectora para la vida espiritual de la sociedad, fue la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, con lo cual se le impedía seguir ejerciendo su control sobre la formación espiritual de los niños.

La ocupación estadounidense dio por terminado el control, que mediante el Real Patronato, tenía la corona española sobre la Iglesia Católica en Puerto Rico, y dio inicio a una nueva era en la historia religiosa de la Isla. Por primera vez, desde la llegada de los españoles a Puerto Rico en el 1493 y el comienzo de la colonización en el 1508, la Iglesia está directamente bajo la jurisdicción del Vaticano, aunque en este tiempo como

---

<sup>224</sup>Cf. Esteban Santaella Rivera, *Historia de los Hermanos Cheos*, Ponce, P. R., Editora Alfa y Omega, 1979, pp. 28–31.

<sup>225</sup>Cf. *Ibid.*, pp. 31–33.

parte de la Iglesia Católica Estadounidense. Esta nueva etapa comenzó marcada por obstáculos tales como: una condición de indefensión jurídica y económica, y la invasión masiva de los misioneros protestantes estadounidenses, que bajo el amparo del nuevo régimen, se lanzaron sobre la Isla a disputarle al catolicismo su hegemonía en la sociedad puertorriqueña<sup>226</sup>.

La forma en que las misiones protestantes entraron en Puerto Rico fue característica de la mentalidad expansionista que la propaganda había condicionado. En anticipación a la invasión y ocupación de la Isla; los representantes de cuatro misiones (Presbiteriana, Congregacional, Bautista y Metodista Episcopal) se reunieron en Nueva York en mayo de 1898, y en lo que parecía una reunión de estrategias militares planificando la invasión de un territorio, estos Misioneros, reunidos alrededor del mapa de Puerto Rico, procedieron a establecer las reglas y condiciones para realizar la penetración protestante en la Isla. Para evitar duplicidad y competencia entre misiones, y para representar una imagen de unidad cristiana ante el pueblo puertorriqueño, acordaron dividir la Isla en cuatro secciones bien definidas, y asignaron a cada misionero el control de un área específica. Las cuatro (4) Iglesias comenzaron simultáneamente el trabajo misionero cubriendo la totalidad de la Isla. Se inició en el 1899. Estas iglesias son las que se originaron como consecuencia de la Reforma Protestante, llamadas iglesias históricas por su larga tradición y también ecuménicas. Las iglesias eran parte integrante de todo el sistema social y político de la sociedad estadounidense y, como tales, fueron poderosos soportes de ese sistema, situación demostrada desde los inicios de la ocupación de la Isla<sup>227</sup>.

El trabajo misionero que los protestantes estadounidenses realizaron en la Isla fue evidente del gran celo y del espíritu de misión que desarrollaron estos hombres y mujeres con una mentalidad providencialista. Vinieron convencidos de que su sagrado deber era redimir a la población puertorriqueña, con su religiosidad protestante y la democracia estadounidense, del oscurantismo del régimen colonial español y del Romanismo, como le llamaban al Catolicismo. La situación socioeconómica de la

---

<sup>226</sup>Cf. Irene Fernández Aponte, *El Cambio de Soberanía en Puerto Rico*, Madrid, Editorial MAPFRE, S. A., 1992, pp.281-304.

<sup>227</sup>Cf. Samuel Silva Gotay, *op. cit.*, pp. 111-120.

población los convenció de que estaban en la Isla por designio de Dios para salvar el país.

Toda esta misión protestante estuvo acompañada de la predicación del evangelio, el establecimiento de Iglesias con escuelas bíblicas y también escuelas públicas, y una universidad; además de centros de salud y hospitales. La educación protestante tenía el doble propósito de formar nuevos ciudadanos americanos y erradicar la cultura oscurantista y Romanista que España había implantado según ellos.

Aunque el régimen estadounidense proclamó abiertamente la separación de Iglesia y Estado, en realidad existía mucha relación entre las funciones políticas y las religiosas. Hubo funcionarios cuyas encomiendas políticas eran compartidas con sus lealtades religiosas<sup>228</sup>.

#### **4.2.6. Los Hermanos Cheos: respuesta del catolicismo popular**

Ante la situación de incertidumbre y desorientación por la invasión y ocupación estadounidense, muchos puertorriqueños encontraron en la expresión religiosa una forma de acción, que les ayudó a mitigar sus temores, y a buscar la reformulación de un nuevo orden. Fue entre la población campesina de las montañas donde surge un movimiento religioso que fue tanto una manifestación de reafirmación católica, como protesta y resistencia a la ocupación estadounidense y al proceso de evangelización protestante. El nombre oficial que este movimiento adoptó fue Congregación Misionera de San Juan Evangelista, pero fue con el nombre de Hermanos Cheos como se conoció entre la población de la montaña. El nombre de Cheo aludía al apodo de las dos personas que le dieron dirección y forma al movimiento durante los años de su mayor apogeo: José de los Santos Morales y José Rodríguez. El Movimiento de los Hermanos Cheos fue una genuina manifestación de resistencia del catolicismo popular ante el advenimiento del Protestantismo.

Las primeras manifestaciones de este movimiento se dieron inmediatamente tras la ocupación estadounidense, y fueron mujeres quienes las iniciaron. En agosto de 1898, había comenzado a predicar en Quebradillas una mujer llamada Eudosia, quien sirvió de instrumento para establecer las bases de lo que sería el Movimiento de los

---

<sup>228</sup>Cf. *Ibíd.*, pp. 172–178.

Hermanos Cheos. La que más impacto tuvo fue la Madre Elenita, quien hizo su aparición en 1899 en un barrio de San Lorenzo, y luego se estableció en una montaña en la Sierra de Cayey<sup>229</sup>.

En 1902, comenzó a predicar José de los Santos Morales. Siendo joven, llegó a convertirse en el líder máximo del Movimiento. Se desplazó por el centro de la Isla y en los barrios de la zona montañosa de Ponce. Era natural de Arecibo, y tenía 12 años cuando entraron los estadounidenses a Puerto Rico. Escuchó decir que estos venían a la Isla con el fin de propagar su credo protestante y atacar a los católicos, ridiculizándoles sus prácticas religiosas, especialmente el rezo del Santo Rosario y el uso de las imágenes y cuadros religiosos. Esto lo impulsó a tomar acciones para frenar esa amenaza. Celoso de su fe y, joven al fin, se le ocurrió una idea revolucionaria: *“Quisiera formar un ejército de campesinos y levantarme en armas para defender nuestra fe y la devoción de la Virgen”*<sup>230</sup>.

El Movimiento no se convirtió en resistencia armada, sino en una resistencia religiosa. Con la intención de abarcar toda la Isla, especialmente la zona rural, salió del barrio Arrozales de Arecibo en dirección a Utuado, y luego se estableció en Jayuya, en lo que fue su centro de operaciones<sup>231</sup>.

José de los Santos Morales, se convirtió en el principal líder del Movimiento, y junto a su mano derecha, José Rodríguez, inició lo que se llamó el Pacto Cheo<sup>232</sup> o el compromiso que ambos hicieron de predicar juntos las enseñanzas de la Iglesia. Su liderazgo se mantuvo fuerte y definido por un carácter carismático. Sus seguidores le atribuían poderes divinos, y la adopción de San Juan Evangelista, como el Santo de su inspiración hacía que lo tomaran por éste. Como líder del Movimiento, reconocía y autorizaba a los predicadores, y les asignaba un santo por cuya inspiración predicaban. Con esto quedaban convertidos en Hermanos Reconocidos, y sometidos a la disciplina que él imponía, y cuyo incumplimiento conllevaba la expulsión del Movimiento.

El auge del Movimiento de los Hermanos Cheos, durante la primera década y gran parte de la segunda década del siglo XX, coincide con la puesta en marcha de los

---

<sup>229</sup>Cf. Esteban Santaella Rivera, *op. cit.*, pp. 43–60.

<sup>230</sup>*Ibid.*, p. 61.

<sup>231</sup>Cf. *Ibid.*, pp. 61–97.

<sup>232</sup>Cf. *Ibid.*, pp. 101–118.

abarcadores cambios que inicia la ocupación estadounidense en la sociedad puertorriqueña. El desarraigo que causó entre la población el trastocamiento del orden social, se manifestó aquí en visiones religiosas que auguraban el fin del mundo y en mensajes que señalaban la revitalización de la fe católica como la única vía de salvación. El mensaje religioso prendió como una llamarada entre la población campesina, y se tradujo en grandes movimientos de peregrinos, que acudían a oír a los “inspirados”, buscando alivio a la inseguridad y al desasosiego. El mensaje que trajeron estos líderes venía envuelto en el ropaje de la religiosidad popular del campesinado, de ese catolicismo centrado en el culto de los santos. Los santos hablaban a la población a través de estos “inspirados”, urgiendo a iniciar un programa de redención moral dentro del marco de la Iglesia. Además del culto a los santos, este Movimiento estuvo permeado de diversos fenómenos de la religiosidad popular, que delataban las influencias del espiritismo y la magia. Muchos “inspirados” eran considerados como clarividentes que podían leer el pensamiento y realizar otras proezas. La fuerza con que el Movimiento Cheo impactó a la población se dio precisamente porque se pudo articular con el pensamiento y lenguaje del campesino, que estaba formado de nociones mágico-religiosas.

El carácter Milenarista se reflejó en la pérdida de interés por las actividades de la vida cotidiana, especialmente las actividades económicas. Se habla de que se congregaban miles de personas a escuchar a estos “inspirados”, descuidando sus trabajos, lo que afectaba a los agricultores, y hacía sufrir la economía. Por eso gran parte de la hostilidad y persecución que tuvo el Movimiento vino de los agricultores.

#### ***4.3. Los obispos estadounidenses 1899–1964***

El 10 de diciembre de 1898 se firmó el Tratado de París, armisticio por el que España aceptaba los hechos consumados y cedía a Estados Unidos la isla de Puerto Rico. Fue el golpe de gracia, o de muerte, del Patronato Real. A las deliberaciones de París asistió en calidad de Delegado Apostólico, el Arzobispo Chapelle, que logró se incluyesen algunos artículos, especialmente el 8º, de algún posible favor para las iglesias católicas de la Isla. Pero en general el Tratado fue una terminal liquidación de los intereses españoles, apenas compensados por una mísera cantidad de dólares.

Chapelle viajó más tarde a Puerto Rico, llegando el 16 de enero de 1899. Trajo consigo como auditor–secretario al Padre James H. Blenk. El 9 de febrero partieron rumbo a Santiago de Cuba. Estaba investido de poderes, más que “para arreglar los asuntos eclesiásticos” de la diócesis, para informarse e informar. De hecho envió un minucioso informe a la Santa Sede. Y propone al Padre James H. Blenk como candidato ideal, haciendo una subidísima loa de él. La Santa Sede, libre ya del Patronato, que era una palanca de presión, procedió a promover a Blenk a la sede vacante de Puerto Rico. El Boletín de la diócesis insertó en el número de abril de 1899 un suelto con la noticia: *“Arzobispo Plácido Luís Chapelle, Delegado Apostólico, nos ha dirigido con fecha 21 del corriente mes un cablegrama, haciéndonos saber el nombramiento de obispo de esta diócesis hecho por Su Santidad a favor de Mons. James H. Blenk, auditor–secretario que fue del dicho señor Delegado en su visita a esta Isla”*. Era el primer obispo estadounidense de Puerto Rico. El Delegado Chapelle podía sentirse satisfecho; había cumplido su misión, a gusto de muchos y a gusto propio; estaba en marcha el propósito que el mismo Blenk no tardará en declarar: que *“pronto será un hecho la americanización de la Isla”*.

Los historiadores, visto el proyecto a cien años de distancia, opinan que no fue un profeta. Y en general opinan que el *“cambio de soberanía acarrió más males que bienes a la diócesis”*.

Sí hay que subrayar que, frente a otras expectativas más americanizantes, el Papa León XIII, por la constitución *Actum Praeclare*, de 1903, declaró la diócesis borinqueña *“sujeta inmediatamente a la Sede Apostólica”*, liberándola de sufragánea de Santiago de Cuba, y de una posible y sugerida vinculación a una metrópoli estadounidense. Por lo demás, del 28 de mayo al 10 de julio de 1899 se celebró en Roma el Concilio Plenario. A él no asistió Blenk, pues no había recibido aun la ordenación episcopal.

En 1917, la diócesis de Puerto Rico se reunió en sínodo. El entonces obispo, Guillermo A. Jones, dijo en la alocución inaugural: *“Como diócesis sujeta inmediatamente a la Santa Sede, por el Breve Actum Praeclare, de febrero 20, de 1903, nuestro guía y norma en los actos de este Sínodo es el Concilio Plenario de la América Latina, cuyas leyes sabias y adecuadas tienen para nosotros particular fuerza*

*y sentido. En él encontramos una legislación que de una manera notable se adapta a la Iglesia de Puerto Rico, y cuya fiel observancia nos permitirá marchar sin tropiezo y sin desvío entre las rápidas y a veces violentas transformaciones de carácter político que en nuestro medio se desarrollan.*

*Por sus Letras Apostólicas, convocando el mencionado Concilio Plenario de la América Latina, el inmortal León XIII tuvo la feliz idea de reunir en la Ciudad Eterna a los preladados de todas las repúblicas latino-americanas, al objeto de hacer leyes para el gobierno de los pueblos latinos, que, como dice el mismo Santo Padre, comprenden más de la mitad de la población del Nuevo Mundo, y los cuales, a pesar de sus distinciones nacionales, poseen en su origen, historia y civilización, un lazo común de unión, que exige uniformidad en la disciplina eclesiástica.*

*Precisamente al promulgarse el dicho Concilio Plenario, en esta Isla se verificaba un cambio de soberanía, que trajo como secuela un cambio brusco y radical en el estado de la Iglesia, particularmente en cuanto a su vida económica. La protección garantizada por el Concordato, el derecho del Patronato ejercido por las autoridades civiles, cesaron súbitamente, y la antigua Iglesia, en víspera de entrar en el V siglo de su existencia, quedó atendida únicamente a la providencia de su Divino Fundador, sin otra defensa que el celo de sus ministros y la devoción de sus fieles.*

*En el esfuerzo para acomodar la iglesia al nuevo estado de cosas, a fin de que sin interrupción pudiera continuar su misión de ganar almas para el cielo hasta el fin de los tiempos, la Santa Sede dispuso que el Concilio Plenario de la América Latina, que revela sabiduría y un profundo conocimiento de nuestra civilización, nos sirva de guía y de norma de conducta.*

*En las constituciones sinodales hemos tratado de incorporar la sabiduría de ese Concilio, adaptándolo a nuestro ambiente*<sup>233</sup>. Como se ve, el Concilio Plenario tuvo eco y seguimiento en la diócesis de Puerto Rico, que había sido la primera habitada del Nuevo Mundo, y la terminal del Regio Patronato.

Producto del cambio de soberanía fue el nombramiento de obispos estadounidenses para Puerto Rico. Se inauguró así una nueva etapa de la Iglesia

---

<sup>233</sup>Huerga, Álvaro y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000, pp. 23–25.

Católica puertorriqueña, que va a durar 65 años, de 1899 a 1964. En ese lapso de tiempo los obispos serán todos estadounidenses. En general, no fueron episcopados largos, debido a que casi ninguno llegó a longeva edad, salvo Willinger, y sólo uno, Jones, murió siendo obispo de Puerto Rico, y está enterrado aquí; los otros seis dejaron “vacante” la sede al ser trasladados a otras de Estados Unidos (Blenk, Byrne, Willinger y Davis), o al ser elevados a misiones especiales (Caruana) o “rebajados” de rango (McManus).

El cambio o sustitución de los obispo españoles por los obispos estadounidenses entrañaba graves riesgos de desestabilización de la Iglesia boricua. Y la Santa Sede se anticipó a sacudidas bruscas, liberando la diócesis de convertirse en sufragánea de alguna archidiócesis estadounidense, como pretendieron algunos obispos de Estados Unidos. La Diócesis de Puerto Rico quedó bajo la jurisdicción inmediata y patrocinio paternal del Papa, representado por el Delegado Apostólico. Esta decisión fue sagaz, oportuna, y se dio en la constitución *Actum Praeclare*, del 20 de febrero de 1903, que sólo de pasada tocaba a Puerto Rico, ya que el objeto de la Constitución era una reestructuración o reorganización de la Iglesia Católica en Cuba. El papa León XIII declaró en ese documento que la diócesis de Puerto Rico cesaba de ser sufragánea de la arquidiócesis de Santiago de Cuba, es decir, se cortaba o liberaba del vínculo canónico de la sufraganeidad y la ponía inmediatamente sujeta a la Santa Sede<sup>234</sup>. Los jefes de la Iglesia Católica de Estados Unidos, y los siete obispos estadounidenses, se quedaron en sus respectivos cargos. De derecho y de hecho, la figura del Delegado Apostólico va a vigilar, cuidar y ordenar la gestión de los obispos estadounidenses de Puerto Rico. La figura del Delegado Apostólico es capital para la Iglesia boricua en el período 1899–1964.

El primero que desempeñó tan importante función fue el ya citado Plácido L. Chappelle, arzobispo de Nueva Orleans, oriundo francés, hábil diplomático y fidelísimo servidor de los intereses de la Santa Sede y de la diócesis de Puerto Rico. Intervino en el Tratado de paz, acordado en París, en 1898, visitó Puerto Rico a principios de 1899, y no lo perdió de ojo, manteniendo su labor pastoral hasta que la fiebre amarilla se lo llevó de este mundo, el 9 de agosto de 1905. Entre sus gestas está haber propuesto a

---

<sup>234</sup> *Ibid.* pp. 26 – 27.

Blenk para primer obispo estadounidense de San Juan, como ya se ha mencionado. El Obispo Blenk, además de amigo y auditor–secretario, le sucederá en el arzobispado de Nueva Orleáns.

El segundo Delegado Apostólico fue Giuseppe Aversa, que desempeñó la delegación de 1905 a 1913. El Arzobispo Aversa venía de la curia romana, en la que desempeñaba el alto puesto de Subsecretario de la Congregación de Negocios Eclesiásticos; es decir, era hombre de gran experiencia diplomática y de absoluta confianza.

El tercer Delegado Apostólico fue Adolfo A. Novel, arzobispo de Santo Domingo y ex–presidente de República Dominicana, hombre de mucho prestigio en las Antillas, pero no de muy fino percal, al menos esa fama se granjeó en los dos años escasos de su delegación.( 1913-1915).

El cuarto Delegado Apostólico fue Tito Trocchi, italiano, arzobispo titular de Lacedemonia, que ocupó el puesto desde 1915 a 1921, y con bondad y sapiencia dio muy buenos consejos y amistosos ánimos a Jones, que pastoreaba un poco a su modo y, a juicio de la Curia de Roma, un tanto a la deriva.

El quinto Delegado Apostólico fue otro italiano, Pietro Benedetti, arzobispo titular de Tiro, que duró en el cargo desde 1921 a 1925.

El 7 de diciembre de 1925 se amplió la jurisdicción del Delegado Apostólico, abarcando las Antillas. Se designó en 1926 a Jorge J. Caruana, obispo a la sazón de Puerto Rico. Para asumir sus nuevas responsabilidades, el obispo Caruana cesó sus funciones en Puerto Rico. La Santa Sede le dio el título de arzobispo de Sebaste y dispuso que fijase su residencia en La Habana. Estando allí, para el año 1935, Cuba, Haití y Santo Domingo fueron elevadas a nunciaturas. El primer nuncio de Cuba fue el arzobispo Caruana, que ejerció hasta su jubilación en 1947. Puerto Rico continuó bajo el régimen de un Delegado Apostólico, de ordinario residente en Haití o en Santo Domingo, y con obispo propio.

Las funciones de los Delegados Apostólicos fueron decisivas para la Iglesia de Puerto Rico en la etapa de los obispos estadounidenses. Señala R. Beascochea: *“La importancia y significación de la Constitución Actum Praeclare para Puerto Rico trasciende la esfera puramente religiosa. Operante sobre nuestra única diócesis, cuyos*

*límites coincidían con los de la Isla, tuvo por consecuencia el desligar a los católicos puertorriqueños de cualquier autoridad eclesiástica extraterritorial, fuera del Papa; promulgada a los cinco años de la ocupación militar de Puerto Rico por Estados Unidos, claramente establecía que no quedaríamos sujetos en forma alguna a ninguna autoridad eclesiástica radicada en Estados Unidos. Así, en el mismo momento histórico en que Estados Unidos suprimía nuestra autonomía política, la Santa Sede establecía nuestra independencia eclesiástica como nación”<sup>235</sup>.*

La carta que el cardenal Secretario de Estado, Rafael Merry del Val, dirige el 9 de junio de 1904 al Delegado Apostólico, Chapelle. Lee así:

*“Arzobispo Plácido L. Chapelle,  
Delegado Apostólico.  
Habana, Cuba.*

*Ilustrísimo y reverendísimo monseñor: Al fin de proveer de un modo más fácil y eficaz al bien espiritual de los fieles de la isla de Puerto Rico, el Sumo Pontífice ha llegado a la determinación de crear en esta isla dos nuevas diócesis con sede en Ponce de León y Mayagüez, elevando al mismo tiempo al grado de metropolitana la iglesia catedral de San Juan.*

*Su Santidad no duda que esta decisión, que es una nueva prueba de su buena voluntad y solicitud apostólica por estas poblaciones, será bien acogida por todos, y de un modo especial por el celoso obispo de San Juan.*

*Por lo tanto, encargado a Su Señoría Ilustrísima dará a conocer al mismo monseñor Blenk la determinación pontificia y mandarme cuanto antes la demarcación exacta de los límites que deben asignarse a las nuevas diócesis.*

*Y con la seguridad de mi especial consideración, me suscribo de nuevo de S.S. Ilma.Rvdma. Su servidor.*

*R. card. Merry del Val”*

Este mensaje da por firme la erección de dos nuevas diócesis y la elevación de San Juan a arzobispado.

---

<sup>235</sup> *Ibid.* pp. 7 – 29.

Chapelle lo comunicó de inmediato a Blenk. El obispo Blenk no hizo nada al respecto. La diócesis estaba pasando por problemas internos, y el obispo tenía bastante trabajo como para dedicarse al desmembramiento de la diócesis. Pero desde Roma se consideraba que urgía la erección de nuevas diócesis para mantener una Iglesia católica viva y bien servida. El desmembramiento volvió a considerarse en tiempos del obispo Jones, sucesor de Blenk. El 25 de octubre de 1916 le escribe el cardenal De Lai una carta recriminándole en tonos fuertes sus presuntas deficiencias pastorales, que ocasionaban graves daños a la feligresía. Jones se había esforzado en justificarse, y al parecer no lo logró<sup>236</sup>.

Jones informó ampliamente al Delegado Apostólico, Tito Trocchi, objetando el proyecto. He aquí algunos párrafos de su comunicación: *“La creación de una nueva diócesis en estos momentos en la isla de Puerto Rico no es oportuna: Por la extrema pobreza de la inmensa mayoría de los habitantes del país y el estado económico de las parroquias.*

*Hasta el año 1899, casi todos los campesinos puertorriqueños poseían tierras que cultivaban como querían, y así vivían felices, sin haber conocido nunca lo que era necesidad y escasez, pero desde la indicada fecha con los nuevos dominadores llegaron también de los Estados Unidos grandes compañías azucareras y tabacaleras que comenzaron a acaparar todas las tierras que podían, pagándolas a buen precio, y, ofreciendo a los nativos espléndidos salarios a costa de poco trabajo en las magníficas factorías que levantaban. Supieron explotar su prodigalidad e imprevisión naturales y lograron que un noventa por ciento de los pequeños terratenientes se convirtieran en míseros jornaleros que hoy no poseen ni el solar de la choza donde habitan y que sólo viven de un mezquino salario, variante de 30 a 50 centavos [dólar]; y con ser éste tan reducido que apenas les alcanza para comer mal, cuanto más para vestir y otras atenciones necesarias, sólo pueden ganarlo durante seis meses del año y el otro semestre, cuando ocurren las lluvias tropicales, se mueren materialmente de hambre, o de anemia, originada sin duda por la falta de alimento adecuado, o bien de tuberculosis pulmonar, que hace terribles estragos entre estas pobres gentes, porque están particularmente abonados para ella en razón de la anemia endémica que padecen.*

---

<sup>236</sup> *Ibid.* pp. 29 – 30.

*Vuecencia Ilustrísima y Reverendísima en la excursión que hizo por el interior de la Isla habrá notado seguramente la pobreza que revela la generalidad de los habitantes del campo y la decadencia física se manifiesta en la palidez que cubre sus rostros, que, por desgracia, es tan común que en Puerto Rico se dice indistintamente, con relación a los campesinos, 'nuestros jíbaros' o 'nuestros pálidos'. No hay duda, la caquexia malaria es el estado patológico actual de 350.000 puertorriqueños, aproximadamente, que los inutiliza para ganarse el propio sustento y los agota en temprana edad, que degenera y acaba por destruir la raza. Este será, por desgracia, el triste porvenir de Puerto Rico si el Señor Misericordioso no se digna remediarlo.*

*La creación de otra diócesis en Puerto Rico no es oportuna por la decadencia económica del país. Puerto Rico llegó a su grado máximo de población y de prosperidad económica en 1910, cuando se derrochaban muchos miles de dólares, importe de la venta de tierras a los trust americanos, y desde entonces se le ve decaer, más bien correr a su ruina por un encadenamiento de concausas que sería prolijo enumerar; y tan cierto que en junio de 1914 quebraron muy fuertes instituciones y compañías comerciales y agrícolas, por cuyo motivo se paralizaron todos los trabajos y se inició un gran movimiento de emigración hacia Santo Domingo, huyendo de la miseria que rápidamente se había extendido por toda la Isla, y el país entero se hubiera declarado en bancarrota, a más tardar, en septiembre del propio año si no hallara su salvación en la tremenda guerra europea que estalló un mes antes, como para evitar la catástrofe de Puerto Rico, según declaración de un conocido financiero americano.*

*Ahora mismo, en plena recolección, el estado económico de la Isla es muy triste por el excesivo y cada vez mayor número de jornaleros, poca demanda de peones, miserables salarios y cortísima rendición de las cosechas, porque las tierras de cultivo, en su mayor parte, están ya gastadas y estériles, y se asegura que producen tan poco, aun con el uso constante de abonos químicos, y a pesar de ser los salarios tan limitados, que el valor de los frutos no cubre los gastos.*

*Por estas razones, sin duda, con la intervención estadounidense en Santo Domingo, emigran actualmente a aquellas fértiles tierras grandes capitales que antes operaban aquí, y se llevan contratados, tal vez para no volver, a miles de peones y obreros puertorriqueños, escogidos entre los más sanos, quedando establecida de*

*hecho la corriente emigratoria que en pocos años trasladará a aquellas playas quisqueyanas incontable número de familias puertorriqueñas. La emigración comenzó ya y Puerto Rico se despuebla por necesidad, perdiendo con ella los principales elementos de vida, cuales son el capital y los obreros útiles. Por consiguiente, se puede asegurar que el exceso de población que ahora se advierte en esta pequeña Isla es con causa de su actual penuria, y lo será, a no dudarlo, de su próxima ruina”<sup>237</sup>.*

El 21 de noviembre de 1924 la Santa Sede erigió la diócesis de Ponce, desgajándola de la matriz, es decir, de San Juan. Al frente de la nueva diócesis puso a Edwin V. Byrne. Al parece, intervino a favor de la división el titular de San Juan, Caruana. Otro hecho colateral, al que alude la bula de erección de la diócesis de Ponce, se había producido antes: la anexión de las Islas Vírgenes a la “vieja catedral de San Juan”.

El proceso de erección de nuevas diócesis siguió abierto, quedando rezagada la de Mayagüez.

El 30 de abril de 1960 la Iglesia puertorriqueña alcanzó la mayoría de edad, por elevación de San Juan a rango de metropolitana, arzobispado, con dos obispados sufragáneos, el de Ponce y el de Arecibo, éste erigido en esa misma fecha. Con el correr del tiempo, se erigieron dos diócesis más: Caguas (4 de noviembre de 1964) y Mayagüez (1 de marzo de 1976).

En conclusión: en la etapa de los obispos estadounidenses la Iglesia de Puerto Rico, que constaba de una sola diócesis, alcanzó el rango de arzobispado, con cabeza en San Juan, y los obispados sufragáneos de Ponce y Arecibo.

Con todo, parece que en el proceso de crecimiento tuvieron escasa parte activa los obispos estadounidenses. En lo que sí participaron, y en primer plano, fue en otro proceso paralelo: el de la americanización.

Según el doctor Silva Gotay, la americanización: *es un término amplio, que se aplicaba tanto a la transformación de la mentalidad de la población, como a las condiciones establecidas por los estadounidenses para cambiar su mentalidad y consolidar su relación de lealtad y servicio a los Estados Unidos.* Para los misioneros protestantes, que dividieron el territorio entre varias confesiones, la americanización

---

<sup>237</sup> *Ibíd.* pp. 31 – 33.

equivalía a la “protestantización” de Puerto Rico. Para los obispos católicos, defender y mantener la Iglesia colonial, pero remodelando sus estructuras y su ideología a imagen y semejanza de la Iglesia Católica de los Estados Unidos.

La americanización, por tanto, implicaba, por un lado, el desmantelamiento de las estructuras de las prácticas vigentes del colonialismo español, y, por otro, la implantación de los módulos políticos, culturales, económicos, religioso, etc., de los Estados Unidos.

Silva Gotay subraya que la ideología expansionista o imperialista estadounidense fue elevada a teología misionera por los teóricos del ‘destino’, es decir, por los que propugnaban que Estados Unidos era una nación ‘protestante’, escogida por Dios para dominar política, económica y religiosamente al mundo<sup>238</sup>.

El doctor Luis Torres Oliver, desde su perspectiva católica, respecto a la cuestión que nos ocupa, nos da su diagnóstico: “*Los obispos estadounidenses defendieron la Iglesia y la fe católica con ahínco y tesón, a pesar de tratar de americanizarla*”<sup>239</sup>.

Los siete obispos estadounidenses son:

James H. Blenk (1899–1906)<sup>240</sup>

William A. Jones (1917–1921)<sup>241</sup>

George J. Caruana (1921–1926)<sup>242</sup>

Edwin V. Byrne (Ponce, 1925–1929; San Juan, 1929–1943)<sup>243</sup>

Aloysius J. Willinger (Ponce, 1929–1946)<sup>244</sup>

James P. Davis (San Juan, 1943–1964)<sup>245</sup>

James E. Mcmanus (Ponce, 1947–1963)<sup>246</sup>

---

<sup>238</sup> Samuel Silva Gotay, *Catolicismo y Política en Puerto Rico, bajo España y Estados Unidos siglo XIX y XX*. San Juan La Editorial Universidad de Puerto Rico. 2005, pp. 358–368.

<sup>239</sup> Luis J. Torres Oliver *Estampas de Nuestra Iglesia*. Santo Domingo, R.D. Editorial Corripio, C. por A., 1989, p. 757.

<sup>240</sup> Álvaro Huerga y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964)*. *Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000, pp. 49–87.

<sup>241</sup> *Ibid.* pp. 91 – 176.

<sup>242</sup> *Ibid.* pp. 179 – 190.

<sup>243</sup> *Ibid.* pp. 193 – 216.

<sup>244</sup> *Ibid.* pp. 219 – 260.

<sup>245</sup> *Ibid.* pp. 263 – 272.

<sup>246</sup> *Ibid.* pp. 275 – 292.

El despliegue pastoral de los obispos estadounidenses fue difícil, con sus altibajos y sombras, pero globalmente generoso, y las luces prevalecieron, salvo en el frustrado intento de “americanización” de la diócesis. Podemos identificar tres logros de gran relieve: el “desmembramiento” o erección de nuevas diócesis (Ponce en 1924, y Arecibo en 1960); la elevación de la Iglesia Católica a rango de archidiócesis o arzobispado; y la fundación de la Universidad Católica, en el 1948.

#### **4.3.1. La Iglesia Católica y los Hermanos Cheos**

La Iglesia Católica tras la invasión estadounidense quedó sin recursos, empobrecida y atacada, y con pocos sacerdotes puertorriqueños para atender toda la población católica. Dada las circunstancias, el Vaticano utilizó la estrategia de nombrar un obispo estadounidense. En cierta medida garantizaba que se pudiera comunicar con los funcionarios estadounidenses de igual a igual. Como ya hemos indicado, se nombró en el 1899 a James Blenk como primer obispo estadounidense para la Iglesia Católica en Puerto Rico. No fue hasta 1960 que se nombró un obispo puertorriqueño<sup>247</sup>.

El episcopado de Joseph Blenk, se caracterizó por las luchas emprendidas en los tribunales para rescatar las propiedades de la Iglesia que había usurpado el nuevo régimen colonial. Además estableció un sistema de escuelas católicas, inició la re-evangelización católica del país con religiosas y religiosos estadounidenses.

A la Iglesia Católica, a diferencia de las iglesias protestantes, le tocó vivir una situación sumamente compleja y plagada de contradicciones, y le faltó fuerza en su lucha contra el Protestantismo. Por haber sido el catolicismo la religión oficial del Estado, y por haber conformado la sociedad puertorriqueña por cerca de cuatro siglos, la Iglesia Católica fue el centro de controversias políticas y religiosas desatadas a raíz de la nueva situación colonial.

La primera gran contradicción que tuvo el catolicismo desde siglos anteriores fue la existencia de dos prácticas religiosas: una que seguía las líneas ortodoxas de la Iglesia Institucional; y la otra una expresión popular, mayoritaria por mucho, que tomó un carácter sincrético, cuyo cuerpo de creencias tenía tangencias generales con el catolicismo ortodoxo. La demarcación de este catolicismo y su expresión popular se

---

<sup>247</sup>Cf. Irene Fernández Aponte, *óp. cit.*, pp. 292–300.

delinea siguiendo los lindes de las divisiones de clase. El catolicismo ortodoxo era práctica casi exclusiva de la elite, los más ilustrados; mientras que la población campesina, carente de educación, era el baluarte de culto de los santos. El problema para la Iglesia era que la expresión ortodoxa estaba limitada a un exiguo, aunque poderoso grupo social; pero el campesinado, por ser tan numeroso le daba gran fuerza y tenacidad a la expresión popular del catolicismo. Esta situación tomó un giro peligroso en el momento de la invasión estadounidense, cuando estas prácticas populares se aglutinaron en el Movimiento Cheo y amenazaron con tomar un camino propio, alejado de las partes institucionales y dogmáticas de la Iglesia.

Gran parte de los esfuerzos de la Iglesia Católica, ahora parte de la Iglesia Católica estadounidense y portadora de un catolicismo más acoplado a una sociedad liberal y democrática, fueron dirigidos a combatir las manifestaciones del catolicismo popular. Este ataque iba dirigido al Movimiento Cheo y, contradictoriamente, al combatirlo se debilitaba un muro de contención que el campesinado había construido para detener el avance del Protestantismo ecuménico y luego del Pentecostalismo.

La campaña de la Iglesia institucional para eliminar las manifestaciones religiosas populares y desarrollar un catolicismo más uniforme con características más pragmáticas y modernistas, se enfocó en combatir el culto de los santos dentro de las mismas iglesias. Así en muchos lugares de la Isla, los sacerdotes estadounidenses se dieron a la tarea de retirar numerosas imágenes de santos de los templos, que eran objeto de devoción de los feligreses.

La Iglesia Católica consideró la nueva expresión del catolicismo popular como una manifestación de gran peligrosidad para la religión institucional. Los sacerdotes de la Iglesia celosos de sus funciones y prerrogativas religiosas, vieron con gran alarma la maduración en la conciencia popular de un “catolicismo cheo”. La distinción que se hacía entre “católico” y “católico cheo”, pone de manifiesto el grado en que el movimiento se veía como un fenómeno religioso diferente, y hasta separado de la Iglesia.

Estos sacerdotes, a pesar que criticaban estas aberraciones en las prácticas de los Cheos, reconocían la labor que hacía el Movimiento para fortalecer el catolicismo, cuando ordenaban a sus seguidores a casarse, a ir a la Iglesia, a comulgar y, sobre

todo, al prohibirle asistir a los cultos de los protestantes. Dice el padre Vicario: *“El caso es que veinte celosos misioneros, recorriendo continuamente los campos, no hubiesen hecho ni una centésima parte de lo que aquellos desgraciados... Parecerá increíble e inexplicable, pero lo cierto es que a esos diablillos predicadores se debe el número verdaderamente extraordinario de matrimonios y bautismos que en estos últimos años se han hecho en esta Parroquia de Ponce y en otros muchos pueblos de la Isla”*<sup>248</sup>.

Esta cita refleja la posición ambigua que tenía la Iglesia con relación a los Cheos. Por un lado, veían con gran alarma el fenómeno carismático que envolvía la práctica religiosa de los Cheos, que parecía más protestante que católico. Por otro lado, no podían pasar por alto la labor que hacía el movimiento en el fortalecimiento de la práctica de la religión católica entre la población. Esta preocupación de la Iglesia no estaba del todo injustificada. El movimiento Cheo pudo haber presentado un dolor de cabeza para la Iglesia si se hubiera consolidado en uno más cohesivo y masivo. La distinción que se hacía entre los Cheos y los demás católicos sugiere el grado en que el movimiento se veía como una manifestación con características propias, y de ahí el peligro de que se convirtiera en un movimiento completamente al margen del Catolicismo ortodoxo.

Otro aspecto que pudo haber incomodado a la Iglesia, fue el matiz político que en muchas ocasiones exhibió el Movimiento. El rechazo del Protestantismo también implicaba rechazo al régimen estadounidense, y, aunque en su historia, el Padre Santaella no hace alusiones a las posiciones políticas de los Cheos, hay suficientes datos como para concluir que el Partido Unión encontró en ellos un fuerte aliado en su lucha contra la intrusión del poder de los Estados Unidos en Puerto Rico. No es difícil suponer el grado de incomodidad que esta conexión política le creó a la Iglesia, la que, después de todo, tenía, como las iglesias protestantes, la agenda de americanizar la población de la Isla. Pero lo cierto es que el Obispo William A. Jones mostró bastante tolerancia con el Movimiento, y consideró que era mejor observar y esperar para luego integrarlo dentro de la Iglesia<sup>249</sup>. El Obispo Jones no actuó reprimiendo abiertamente el Movimiento, como muchos sacerdotes hubieran deseado, sino que esperó hasta que

---

<sup>248</sup>Nélida Agosto Cintrón, *Religión y Cambio Social en Puerto Rico (1898–1940)*, San Juan, Ediciones Huracán, Inc., 1996, pp. 84–87.

<sup>249</sup>Cf. Esteban Santaella Rivera, *op. cit.*, pp. 170–190.

su fervor disminuyera, para tomar medidas que le permitieron a la Iglesia tomar la dirección del mismo.

Ya en 1916 se hace un informe oficial al Obispo Jones, en el que se refleja una visión más tolerante y favorable al Movimiento. De ahí en adelante se observa una mayor influencia de la Iglesia sobre los Cheos. El Nuncio Apostólico, que investigaba el asunto, les pidió a los hermanos que no comenzaran la predicación invocando al santo de su inspiración, para no confundir al pueblo, y los hermanos obedecieron rigurosamente este mandato. De ahí en adelante, se encomendaban a su Santo, pero en secreto<sup>250</sup>. En 1927 queda reconocido oficialmente el Movimiento de los Hermanos Cheos por la Iglesia Católica, y admitido como una organización de laicos al servicio de la Iglesia. Es decir, se incorpora después de haberse depurado de todos aquellos elementos que la Iglesia consideraba peligrosos, léase todos aquellos fenómenos carismáticos, y elementos sincréticos de la religión popular, que caracterizaron el Movimiento durante su apogeo. Con todas sus contradicciones, el Movimiento Cheo significó un muro que se levantó para frenar la expansión del Protestantismo, y un sólido apoyo al catolicismo en la zona montañosa. Prueba de ello es la cantidad de capillas que fueron erigidas por estos hombres y mujeres por toda la zona rural del centro de la Isla. Se establecieron cuarenta y dos(42) capillas repartidas en trece pueblos diferentes.

La actitud de la Iglesia frente a la religión popular, que durante el régimen español había sido la de ignorar o tolerar el culto de los santos, cambió cuando quedó bajo el control de la Iglesia Católica estadounidense. Esta representaba un Catolicismo más racional y pragmático y no estaba dispuesta a tolerar unas prácticas plagadas de supersticiones y elementos extraños a la fe católica.

---

<sup>250</sup> *Ibíd.*, pp. 191–201.

## **5. SEGUNDA ETAPA COLONIAL ESTADOUNIDENSE: 1940-1980**

### **5.1. Política**

Con la década de los años cuarenta, da comienzo en la historia de Puerto Rico una nueva era cuyo arquitecto es el Partido Popular Democrático<sup>251</sup>. La época trae profundos cambios en la vida puertorriqueña que comprende la política, la economía y la cultura. Representa la segunda fase de la transculturación, cuya tarea cardinal está en consumar la asimilación a través del subterfugio, es decir, se buscan nuevas formas de americanizar al puertorriqueño ya sea por la educación escolar, los discursos políticos, la industrialización, la persecución de los que tienen ideas patrióticas.

La aparición del Partido Popular Democrático acaba con la inestabilidad, la fragmentación y las coaliciones políticas. La nueva colectividad viene a ser la primera verdadera unidad de masas de todos los tiempos en la historia política de Puerto Rico. Aglutina asimilistas, autonomistas e independentistas. Estos últimos forman el núcleo vigoroso y son los que determinan la tónica de la plataforma en los momentos de la fundación del partido.

Un hecho fundamental en el desarrollo político de Puerto Rico fue el Primer Congreso Pro-Independencia celebrado el 15 de agosto de 1943, en el Parque Sixto Escobar de San Juan. En esa fecha y lugar se reunieron más de 15,000 personas y 1,800 delegados de toda la Isla para hacer una “Declaración Pro-Independencia de Puerto Rico”. Destacados líderes del Partido Popular Democrático como: Felisa Rincón de Gauthier, Benjamín Ortiz, Ernesto Juan Fonfrías y Vicente Geigel Polanco, participan activamente en el Congreso. Luis Muñoz Marín envía a este Congreso un mensaje deseándole éxito. Después de la elección general de 1944 y de la resonante victoria de los populares, el entusiasmo de los independentistas es aún mayor. El 10 de diciembre de 1944, se reúne el Segundo Congreso Pro-Independencia, bajo la presidencia de Gilberto Concepción de Gracia. Los del Partido Popular siguen activos en este movimiento, pero Muñoz Marín comienza a rechazar los propósitos del mismo. Ya para febrero de 1945, Muñoz Marín llega a la conclusión de que es incompatible ser

---

<sup>251</sup>Cf. Bolívar Pagan, *Historia De Los Partidos Políticos Puertorriqueños (1898–1956)*, II, San Juan, Editorial Campos, 1959, pp. 117–162.

al mismo tiempo miembro del Partido Popular Democrático y del Congreso Pro-Independencia.

El líder máximo de los populares sostiene que el mandato que habían recibido los senadores, representantes y alcaldes de su partido no puede interpretarse como a favor de la independencia ni de ninguna forma de “status” político, puesto que el Partido Popular Democrático había expresado en 1940 y 1944, que el “status” no estaba en disputa. Ya en esta época, Muñoz Marín comienza a mencionar al pueblo asociado de Puerto Rico como alternativa autonomista al problema del “status”. Este concepto evoluciona hasta convertirse eventualmente en el Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

A partir de lo anterior, comienzan las gestiones para el establecimiento del Partido Independentista Puertorriqueño. Algunos populares, como William Córdoba Chirino, José L. Feliz Pesquera, Francisco M. Susoni (padre), Rafael Arjona Siaca, Baltasar Quiñones Elías y Eugenio Font Suárez, se afilian al movimiento independentista, y en octubre de 1946 se fundan el Partido Independentista Puertorriqueño en la ciudad de Bayamón. El liderato de este partido lo integran, además de Concepción de Gracia, que es su Presidente; Luis Archilla Laugier, Antonio Ayuso Valdivieso, Antonio Coll Vidal, Rafael Soltero Peralta, Fernando Milán (hijo), Carlos Carrera Benítez, Emilio Soler López, Félix Morales, Margot Arce de Vázquez, Ángel Calderón, Jorge Luis Landíng, Víctor Bosch, Jacobo Córdoba Chirino, Juan I. Gómez, Julio García Díaz y Osvaldo Ramírez Torres, entre otros.

Luis Muñoz Marín, por su figura carismática, ejerce el dominio absoluto del Partido Popular Democrático. Cambia de orientación independentista por la unión permanente con Estados Unidos. En junio de 1946 publica unos artículos titulados “Nuevos caminos hacia viejos objetivos”, en los que se inclina por la autonomía.

En 1946 el Presidente de los Estados Unidos, Harry S. Truman nombra a Jesús T. Piñeiro gobernador, convirtiéndose así en el primer gobernador puertorriqueño. En 1947 se aprobó en el Congreso de los Estados Unidos la Ley 447 que facultaba al pueblo de Puerto Rico a elegir su propio gobernador. En las elecciones generales de 1948 se eligió a Luis Muñoz Marín como el primer gobernador puertorriqueño elegido por el voto del pueblo de Puerto Rico, y el 2 de enero de 1949 toma posesión

oficialmente del cargo. Durante un período de una duración de 16 años (1949–1964), se impulsó un desarrollo en el área industrial, económica, social y política del país. Muñoz Marín establece tres grandes proyectos para desarrollar el país: Operación Manos a la Obra, la Operación Estado Libre Asociado, y la Operación Serenidad.

En 1947 regresa Pedro Albizu Campos de la prisión de Atlanta, luego de cumplir una pena de diez años de cárcel. Vuelve el caudillo mártir a levantar los ánimos. En 1948 fue la huelga universitaria.

El 21 de mayo de 1948, en las altas horas de madrugada, la Asamblea Legislativa de Puerto Rico aprobó en sesión extraordinaria tres proyectos de la ley encaminados a castigar toda acción contra el Gobierno de la Isla. Uno de estos, convertido en la Ley 53 por el primer gobernador puertorriqueño, declaraba delito grave (felony) el fomentar o abogar para derrocar, destruir o paralizar el Gobierno Insular por medio de la fuerza o la violencia. Se incluía, además, el imprimir o publicar a esos efectos, así como el “organizar o ayudar a organizar cualquier sociedad, grupo o asamblea de personas que fomenten, aboguen, aconsejen o prediquen tal cosa”. Esa ley es conocida hasta hoy con el nombre que le dio la noche del debate el senador de oposición Leopoldo Figueroa: “Ley de la Mordaza”.

Según sus proponentes, la Ley 53 iba dirigida a proteger al pueblo de Puerto Rico de la violencia de la minoría nacionalista, que apoyaba la independencia. Sin embargo, no se aplicó antes de 1950 y tampoco evitó la insurrección nacionalista de ese año. Fue después de la insurrección nacionalista del 30 de octubre de 1950 que se utilizó, no sólo para encarcelar a intelectuales nacionalistas, sino para perseguir y arrestar a miles de Independentistas y a algunos comunistas. A raíz del ataque nacionalista al Congreso de los Estados Unidos el 1 de marzo 1954, por los nacionalistas Lolita Lebrón, Rafael Cancel Miranda, Andrés Figueroa Cordero e Irving Flores Rodríguez se vuelve a aplicar la Ley 53 para encarcelar a nacionalistas y comunistas por meramente “pertener” a esos partidos.

La Ley de la Mordaza constituye una de las páginas más vergonzosas y tristes de nuestra historia reciente. Quizás por eso (y por otras razones), ésta ha sido sumergida en la amnesia colectiva de nuestro pueblo. Cuando se recuerda o se menciona, ello ocurre dentro de una visión parcial, microscópica, de nuestro acontecer

histórico, que hace caso omiso de la inevitable interconexión del régimen colonial que impera en nuestra tierra con la política exterior de los Estados Unidos, así como la subordinación de nuestro intereses a los Estados Unidos, inherente a la misma situación colonial.

Luego de ocho años en el poder, era obvio que había que encarar el problema de la condición política del país. Muñoz Marín era partidario de que el pueblo asumiera la “plena soberanía” sin llegar a las fórmulas tradicionales de independencia o estadidad. El 13 de marzo de 1950 el Comisionado Residente en Washington, Antonio Fernós Isern presentó en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos un proyecto de ley para autorizar al pueblo de Puerto Rico a convocar una Asamblea Constituyente para redactar su propia Constitución.

Este proyecto lo aprueba el Congreso de los Estados Unidos el 3 de julio de 1950, convirtiéndose en la Ley 600, que disponía que al comenzar la vigencia de la Constitución que habría de adoptar el pueblo de Puerto Rico, quedarían derogadas todas las secciones de la Carta Orgánica, hasta entonces vigente, creadoras de un gobierno en Puerto Rico<sup>252</sup>. Unas disposiciones restantes, las correspondientes a las relaciones de carácter federal, incluso las de orden económico y fiscal seguirán vigentes, para formar la Ley Puertorriqueña de Relaciones Federales.

La aprobación de este proyecto constitucional trae como consecuencia que el 30 de octubre de 1950, tuviera lugar el segundo grito revolucionario en importancia de los nacionalistas. Atacan la Fortaleza, residencia oficial del Gobernador de Puerto Rico Luis Muñoz Marín, además, hubo revueltas en distintos pueblos de la Isla: Arecibo, Jayuya, Utuado, Adjuntas, Ponce, Naranjito y Mayagüez. El 1 de noviembre de 1950 dos nacionalistas, Oscar Collazo y Griselio Torresola se lanzan a un atentado contra el Presidente Harry S. Truman en la Casa Blair, residencia oficial del Presidente de los Estados Unidos.

Tal y como se había dispuesto, el 3 de junio de 1951 se celebró el referéndum, mediante el cual los puertorriqueños debían decidir si aceptaban o no la oferta del Congreso, que concedía a Puerto Rico la oportunidad de redactar la primera constitución en su historia. La posición que favoreció la adopción de una constitución

---

<sup>252</sup>Cf. Puerto Rico, *Leyes Fundamentales*, San Juan, Editorial Edil, Inc., 1973, pp. 201–213.

propia resultó victoriosa por amplio margen, de más de tres cuartas partes del electorado. La mayoría estadista votó a favor de la Ley de Constitución. La elección general de los delegados a la Convención Constituyente se verificó el 27 de agosto de 1951. El Partido Popular obtuvo 351,946 votos, eligiendo todos sus setenta delegados. El Partido Estadista obtuvo 50,720 votos, con quince delegados, y el Partido Socialista 22,505 y siete delegados. El movimiento que abogaba por la independencia, tanto el Partido Independentista, su principal representante, como los nacionalistas, se opusieron y se inhibieron en todo el proceso. Los nacionalistas habían quedado excluidos de antemano, a causa de los trágicos sucesos de la revuelta de octubre y noviembre de 1950. Bajo estas condiciones, y con los resultados de la elección de delegados, era evidente que el Partido Popular dominaría la convención. El 3 de marzo de 1952 se celebró en Puerto Rico el referéndum para la aprobación de la nueva Carta Orgánica por parte del pueblo. Éste le da el respaldo con más del 65% de los electores que acudieron a las urnas. Sobre la aprobación de la nueva fórmula leemos en Bolívar Pagan: *“Celebrando el resultado de la votación del pueblo aprobando la constitución, el presidente del Partido Estadista, Celestino Iriarte, expresó que ello significaba un triunfo en la idea de la unión permanente de Puerto Rico con los Estados Unidos en camino hacia la Estadidad Federada”*<sup>253</sup>.

Aprobada la Ley 600 por el Congreso, aprobada en el referéndum por el pueblo de Puerto Rico el 4 de junio de 1951, dispuestas por la Asamblea Legislativa de Puerto Rico las elecciones para delegados a la Convención Constituyente y electos sus miembros por el pueblo el 27 de agosto de 1951, la Convención formuló la constitución para un estado político, creado por el pueblo de Puerto Rico a base de su derecho natural, dentro de su convenio de unión con Estados Unidos. La Asamblea Constituyente aprueba la Constitución el 6 de febrero de 1952. El Estado puertorriqueño asumió el nombre de Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Sometida la Constitución a la consideración del pueblo, recibió su aprobación en un nuevo referéndum el 3 de marzo de 1952. En él participaron 463,828 electores, de los cuales 373,594 (81%) votaron a favor y 82,8387 (18%) en contra. El próximo paso, según disponía la Ley de Constitución, era su aprobación, tanto por el presidente de los

---

<sup>253</sup>Bolívar Pagan, *óp. cit.*, II, p. 311.

Estados Unidos, Harry S. Truman como por el Congreso estadounidense. Presentada al Congreso de Estados Unidos, de acuerdo con los términos de la Ley 600, el Congreso, mediante Resolución Conjunta (Ley 447 de 1952), aprobó la ley, y el Presidente Truman refrendó con su firma la Resolución, ratificándose con ella la Constitución puertorriqueña el 3 de julio de 1952. Aunque el Congreso enmendó varias de sus secciones, una semana después, la Convención Constituyente votó a favor de la versión enmendada.

El 25 de julio de 1952, junto a un templete en el Capitolio de Puerto Rico se izó la bandera mono-estrellada de Puerto Rico, por primera vez y comenzó a regir la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

## CRONOLOGÍA DE LA LEY DE CONSTITUCIÓN Y CONVENIO O LEY 600

1950

- 13 de marzo de 1950 Fernós Isern presenta proyecto H.R. 7674 en la Cámara de Representantes de Estados Unidos.
- 31 de marzo de 1950 Los senadores O'Mahoney y Butler presentan proyecto en el Senado, similar al de Fernós (S.3336).
- 8 de junio de 1950 El Senado aprobó el proyecto S.3336, por unanimidad.
- 30 de junio de 1950 La Cámara de Representantes acogió y aprobó el proyecto aprobado por el Senado (S.3336).
- 4 de julio de 1950 El Presidente Truman aprueba el proyecto, que se convierte entonces en Ley 600.

1951

- 4 de junio de 1951 Se celebró referéndum para que el pueblo de Puerto Rico aceptara o rechazara la Ley 600. Se decide aceptarla.
- 27 de agosto de 1951 Elección de delegados a la Convención Constituyente.
- 17 de septiembre de 1951 Sesiona por primera vez la Convención Constituyente.

1952

- 6 de febrero de 1952 Finalizan las labores de la convención Constituyente. Se realiza votación final sobre la constitución redactada; 88 delegados a favor, 3 en contra y 1 ausente.
- 3 de marzo de 1952 El pueblo de Puerto Rico adoptó la constitución, mediante referéndum, fue aprobada por 373,594 votos contra 82,877.
- 3 de julio de 1952 El Congreso de Estados Unidos ratificó la constitución redactada, pero con varias

enmiendas.

11 de julio de 1952

La Convención Constituyente aprobó las condiciones impuestas por el Congreso para la aprobación de la constitución, contenidas en Ley Pública 447.

25 de julio de 1952

Se inaugura el Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

El 25 de julio de 1952, fecha de aniversario número cincuenta (50) de la invasión estadounidense a Puerto Rico, el gobernador Luis Muñoz Marín proclamó el Estado Libre Asociado de Puerto Rico<sup>254</sup>. El nuevo régimen toma como emblema la bandera puertorriqueña que la izó junto a la estadounidense. La bucólica danza “La Borinqueña” se convierte en himno.

Letra del Himno Original Revolucionario	Letra del Himno Oficializado del ELA
<p>LA BORINQUEÑA</p> <p>¡Despierta Borinqueño Que han dado la señal! ¡Despierta de ese sueño Que es hora de luchar!</p> <p>A ese llamar patriótico ¿No arde tu corazón? ¡Ven! Nos será simpático El ruido del cañón.</p> <p>Nosotros queremos la libertad Nuestro machete nos la dará...</p> <p>Vámonos Borinqueño</p>	<p>LA BORINQUEÑA</p> <p>La tierra de Borinquén donde he nacido yo es un jardín florido de mágico primor.</p> <p>Un cielo siempre nítido le sirve de dosel y dan arrullos plácidos las olas a sus pies.</p> <p>Cuando a sus playas llegó Colón exclamó lleno de admiración: ¡Oh!, ¡Oh!, ¡Oh!, esta es la linda Tierra que busco yo.</p>

<sup>254</sup>Cf. Puerto Rico, *Leyes Fundamentales*, óp. cit., pp. 219–255.

<p>Vámonos ya,  Que nos espera ansiosa  Ansiosa la libertad.  ¡La libertad, la libertad,  La Libertad, la Libertad!</p>	<p>Es Borinquén la hija, la hija  del mar y el sol, del mar y el sol,  del mar y el sol, del mar y el sol,  Del mar y el sol.</p>
---	---

Este último evento tiene un profundo y vital significado. Para bien o para mal, de esta nación, la creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico sirvió para legitimar la presencia de Estado Unidos en Puerto Rico.

El proceso dio la impresión, ante el mundo entero, de que el pueblo de Puerto Rico daba su consentimiento a la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. Conferíamos nuestra autorización y visto bueno a la invasión militar de Estados Unidos, consentíamos a sus bases militares en la Isla; y estábamos de acuerdo en que el Congreso de Estados Unidos tomase las decisiones más importantes, referente a la vida del puertorriqueño. Le entregábamos legalmente todo el poder a un Estado, que ya lo ejercía a la fuerza; además lo hacíamos con elegancia y profundamente emocionados.

El año 1952 hay que ponderarlo con suma serenidad. Psicológicamente penetró como un relámpago entre la población. Ese día cambió algo para todos, por lo menos psicológica e idealísticamente. Nació una de nuestras más refinadas ficciones.

Todo el poder político y económico de la Isla estaría bajo el control del aparato militar y las fuerzas navales de los Estados Unidos. A partir de entonces, nuestras relaciones con la metrópoli estadounidense han tenido algunos cambios cosméticos, que sólo tienen que ver con la administración de la colonia y la organización de un gobierno interno. Nunca se le ha otorgado a los puertorriqueños el control total sobre su vida y destino. Ni se nos han transferido los poderes soberanos para poder decidir en todas aquellas áreas que afectan la vida colectiva de nuestro pueblo.

Ha quedado demostrado recientemente, que los puertorriqueños no tienen ninguna autoridad para decidir sobre asuntos vitales, como por ejemplo: el uso que la Marina de Guerra de los Estados Unidos le da a las tierras en Vieques. Los puertorriqueños han tenido que luchar contra viento y marea, hasta ir a la cárcel, para

llamar la atención del Gobierno de los Estados Unidos, el Presidente y los Congresistas estadounidenses, para que ejerzan su autoridad y resuelvan una situación que es fundamentalmente injusta. Se han librado luchas para lograr poner en la balanza del poder el interés como pueblo contra el interés de la metrópoli, representado hoy, igual que en el 1898, por la Marina de Guerra de Estados Unidos. A la fecha de este escrito ha habido un mínimo asomo de voluntad por parte del gobierno estadounidense de satisfacer las demandas de los puertorriqueños. Particularmente la salida de la Marina de los Estados Unidos de la Isla municipio de Vieques en el año 2003.

En la segunda mitad del siglo XX, la Organización de las Naciones Unidas se propuso liquidar el colonialismo en el mundo. Así vimos surgir a la comunidad de pueblos libres muchas naciones que estaban más atrasadas que Puerto Rico. Nadie que se respete a sí mismo sería capaz de justificar el colonialismo con los argumentos trillados de inmadurez política o insuficiencia económica. En todos los círculos internacionales ha sido aceptada la opinión de que mientras el colonialismo impide el proceso de madurez política para el gobierno propio y frena la capacidad de un pueblo para fijar sus propias metas de desarrollo, la independencia desarrolla un nuevo espíritu nacional y abre nuevas posibilidades a la capacidad creadora de los pueblos.

La Resolución 1514–XV de la Naciones Unidas que se aprobó el 14 de diciembre de 1960 dice: *“La continuación del colonialismo impide el desarrollo de la cooperación económica internacional y entorpece el desarrollo social, cultural y económico de los pueblos dependientes”*<sup>255</sup>. También dice más adelante: *“La falta de preparación en el orden político, económico, social y educativo no deberá servir de pretexto para retrasar la independencia”*<sup>256</sup>.

Al tratar de ilustrar lo que sería Puerto Rico bajo la independencia es imposible anticipar todas las circunstancias que se darán una vez obtenida ésta. Por lo tanto, no es posible hacer un análisis detallado y veraz de beneficios y de costos bajo la independencia. La independencia supone una restructuración económica, con nuevas dimensiones y posibilidades que incluyen eventos tan complejos y tan impredecibles

---

<sup>255</sup>Rubén Berríos Martínez, *La Independencia de Puerto Rico: Razón y Lucha*, México, Editorial Línea, 1983, pp.93–94.

<sup>256</sup>*Ibíd.*, p. 94.

como las relaciones económicas internacionales futuras. El derecho de los pueblos a la independencia es irrenunciable.

En el pasado, distintas personas han descrito las relaciones entre Puerto Rico y los Estados Unidos de distintas formas. Unas han dicho que existen deficiencias de democracia. Otras le llamamos con su nombre crudo: la colonia. En ambos casos están implícitas una limitaciones, una falta de poderes para podernos desenvolver como pueblo. Veamos de qué se tratan algunas, según nos las mencionan y explican el Economista Dr. Antonio J. González y el político Vicente Geiger Polanco:

En el momento en que el Dr. González dio su disertación (1966), existía el Servicio Militar obligatorio en los Estados Unidos. Bajo esta disposición los hijos de Puerto Rico tenían que ir a las guerras que los Estados Unidos declaraban a otros países. De esa forma los puertorriqueños pelearon en las dos guerras mundiales, como también en Corea y en Vietnam. Posteriormente, el gobierno estadounidense dispuso que su ejército fuera de voluntarios y, desde entonces, solamente aquellos puertorriqueños que optaran por servir, lo harían. Lo importante es que el poder para cambiar esta ley reside en el gobierno de la metrópoli, no en el de Puerto Rico. No hay opción, si en el futuro Estados Unidos necesitara hacer que el servicio militar fuera obligatorio nuevamente. Los puertorriqueños, que no participan en las discusiones diplomáticas, ni en la elaboración de la política exterior de los Estados Unidos, tendrían que volver a pelear en sus guerras.

Todos los pueblos necesitan poder regular los movimientos migratorios por razones sociales, de seguridad y económicas. La autoridad absoluta en materia de emigración descansa en el gobierno federal. En virtud de lo anterior, Puerto Rico tiene que admitir a todo aquel que el gobierno de los Estados Unidos autorice a residir en su territorio, con lo cual pierde el control sobre cualquier medida de protección económica que pudiera establecer.

Puerto Rico no tiene autoridad para regular asuntos relacionados con el establecimiento de sistemas de comunicación con el exterior. El gobierno de Estados Unidos es quien tiene esta autoridad en forma exclusiva. La Agencia Federal de Comunicaciones es la que tiene poder para otorgar y cancelar licencias para establecer

y operar estaciones de radio y de televisión en la isla. Aún el gobierno de Puerto Rico tiene que someterse a esta agencia para operar una estación pública.

El gobierno de Puerto Rico carece de personalidad jurídica, y por tanto está impedido de hacer tratados comerciales con el resto del mundo. El comercio que podamos establecer con otros países tiene que hacerse por conducto de los Estados Unidos y sujetarse a las condiciones de los tratados internacionales que Estados Unidos haya pactado con estos, sin que Puerto Rico haya tenido ninguna participación. Obviamente, Puerto Rico no puede abrir campo en los mercados del mundo, ni puede establecer planes de desarrollo económico orientados al comercio exterior debido a esta limitación.

Una de las disposiciones de la Ley Foraker de 1900, que aún están vigentes, es la relacionada con las leyes de cabotaje de Estados Unidos. Estas obligan a que el tráfico de toda mercadería entre puertos dentro de territorio de ese país tenga que transportarse en barcos de la Marina mercante estadounidense. Puerto Rico está obligado a cumplir con esta disposición, y no puede beneficiarse de los bajos costos que ofrecen los barcos con matrícula de otros países. De esta manera se encarecen, al añadirsele costos excesivos de transporte, los productos que llegan y salen de la isla. Se estima que para 1999 los costos añadidos a la mercancía por concepto de transporte en barcos de Estados Unidos ascendieron a \$500 millones.

La incapacidad del gobierno de Puerto Rico para ordenar su comercio internacional de conformidad con los objetivos del desarrollo económico, la ausencia de poderes para regular las importaciones y exportaciones mediante política arancelaria, y su incapacidad para poder organizar una Marina mercante propia, son limitaciones de orden legal que imponen a Puerto Rico un mercado común forzado con los Estados Unidos. Si bien es cierto que los productos de Puerto Rico entran libres de impuestos al mercado de los Estados Unidos, y que los productos de Estados Unidos entran a Puerto Rico libres de controles de aduana. Sin embargo, los Estados Unidos pueden establecer límites y restricciones al mercado de nuestros productos en su territorio. El volumen de ventas de productos importados de los Estados Unidos es mayor que el volumen de nuestras exportaciones; el balance neto ha sido siempre a favor de ellos. En el 1999 Puerto Rico exportó artículos y servicios por un valor de \$43,335 millones,

mientras que sus compras de artículos y servicios o importaciones fueron de \$59,292 millones.

En Puerto Rico rigen las disposiciones de la ley de Salarios Mínimos Federales. Nuestro gobierno no puede implementar una política de salarios para todos los sectores económicos en armonía con sus planes de desarrollo.

Puerto Rico está limitado en su poder para establecer una política monetaria y bancaria a tono con su política de desarrollo económico. No tenemos poder para regular la oferta monetaria de conformidad con las oscilaciones económicas. Este control es necesario para regular las presiones de la inflación que retardan el crecimiento económico.

Además de los anteriores, hay otros poderes que mencionaré a continuación, que por ley ostenta el Congreso de los Estados Unidos sobre Puerto Rico. Estos son: el poder sobre expropiación forzosa, el poder sobre declaración de guerra, el poder sobre aviación y fletes, el poder sobre el espacio aéreo, el poder sobre la nacionalidad y ciudadanía, el poder sobre la bancarrota, el poder sobre crímenes penados por leyes federales y sobre el castigo a los mismos, límites marítimos y guardia costera, el poder para determinar la constitucionalidad de las leyes y procedimientos, y el poder sobre las patentes.

Hemos mencionado solamente algunas de las limitaciones que tiene Puerto Rico, y que están impuestas o regidas por la relación de subordinación política a los Estados Unidos. Las condiciones descritas anteriormente fueron establecidas desde el principio de la dominación estadounidense, y modificadas según la autoridad que reside en el Congreso de los Estados Unidos para regir y gobernar unilateralmente sobre los territorios que pertenecen a ese país. Estas no son cláusulas negociadas entre Puerto Rico y los Estados Unidos. Estas son cláusulas que tienen sus raíces en las leyes orgánicas que aprobó el Congreso de los Estados Unidos para Puerto Rico a partir de 1900 y que permanecen en vigor hasta hoy.

El hecho de que Puerto Rico tenga que aceptar las disposiciones de leyes impuestas por otro país, sin su consentimiento, pone de relieve el carácter colonial de nuestra relación con los Estados Unidos. En Puerto Rico, a esto se le llama “Estado Libre Asociado”. En el derecho internacional se le llama “colonia”.

En 1952, el Nuevo Partido Independentista se convierte en la segunda colectividad política más importante de la Isla. Si le tomamos el pulso a los comicios electorales, encontramos que desde el 1898 hasta el 1952, la tendencia política era hacia la independencia, mientras que el anexionismo era una exigua minoría. A partir del 1952, desde el establecimiento del Estado Libre Asociado, el asimilismo, es decir, la americanización del puertorriqueño empieza a tomar auge, hasta que en 1968 llega al poder un partido que propulsa el Estado federado.

Al empezar a decaer el independentismo, luego del Estado Libre Asociado, en el año 1958 se funda el Movimiento Pro Independencia. Este movimiento repudia las elecciones, y comienza la capacitación de universitarios y escolares. A su vez decide llevar a las Naciones Unidas el caso colonial de Puerto Rico, combatiendo la tesis estadounidense de que con el Estado Libre Asociado se descoloniza a Puerto Rico.

Luis Muñoz Marín, que en 1948 había sido elegido gobernador por el voto de sus conciudadanos, resultó reelegido en 1952, 1956 y 1960. De 1965 a 1968 gobernó Roberto Sánchez Vilella, también del Partido Popular Democrático. Bajo su mandato se celebró un plebiscito en 1967, con el propósito de que el pueblo expresara su opinión sobre el “estatus” definitivo que deseaba para Puerto Rico: Estado Libre Asociado, Estadidad Federada e Independencia total. La mayoría de los votantes se manifestó a favor de la primera fórmula. Para el período de 1969 a 1973 resultó elegido gobernador Luis A. Ferré, del Partido Nuevo Progresista. Aspiró a la reelección en 1972, pero fue derrotado por el candidato popular Rafael Hernández Colón, que gobernó de 1973 a 1977. El Partido Nuevo Progresista regresó al poder en 1977 con Carlos Romero Barceló, quien fue reelegido en 1980. Durante su mandato se intensificó la propaganda para convertir a Puerto Rico en un estado federado de la Unión Americana. El 25 de julio de 1978, su gobierno coordinó, clandestinamente, el asesinato de dos jóvenes independentistas, Arnaldo Darío Rosado y Carlos Soto Arriví, que ocasionó gran revuelo en el pueblo puertorriqueño.

En 1984 volvió a triunfar en las elecciones Rafael Hernández Colón, que fue reelegido en 1988<sup>257</sup>. Durante este mandato gubernamental el pueblo de Puerto Rico

---

<sup>257</sup>Cf. José H. Díaz Cubero, *Introducción A La Historia De América*, México, Publicaciones Cultural, 1991, p. 300.

recibió el premio Príncipe de Asturias, por la defensa del idioma español. El Gobernador Rafael Hernández Colon, en representación del pueblo de Puerto Rico, fue a Oviedo, (Asturias), a recibir el mismo. En el 1993, regresa al poder el Partido Nuevo Progresista con Pedro Rosselló González, quien fue reelecto en 1996.

En el 2000 vuelve al poder el Partido Popular Democrático, eligiendo por primera vez a la gobernación a una mujer, Sila María Calderón. En el 2004 continúa en el poder el Partido Popular Democrático con el gobernador Aníbal Acevedo Vilá. La tendencia ideológica de este partido es el de la defensa del Estado Libre Asociado y su relación política con los Estados Unidos. Esto mantiene el viejo problema de la estidad, la autonomía y la independencia que continúa siendo el tema de controversia entre los puertorriqueños.

## **5.2. Economía**

La depresión mundial cambió la política pública del gobierno de los Estados Unidos; la crisis económica y social amenazaba la estructura socio-económica de ese país con huelgas y protestas sociales. La revolución rusa de 1917 prometía difundirse por el mundo. Por ello el programa del “Nuevo Trato” (New Deal) en Estados Unidos fue, entre otras cosas, un programa de reforma social, donde se planifica la distribución de múltiples beneficios sociales con la finalidad de recobrar la paz social.

A partir de la administración del presidente Franklin D. Roosevelt en 1932 comienzan a fluir considerables ayudas económicas de Estados Unidos a Puerto Rico. Además, llegan de Estados Unidos cada vez más inversiones para los sectores privados de la isla. Este interés renovado y reforzado de Estados Unidos en Puerto Rico, fomentará la reorganización del aparato gubernamental. Se multiplican las agencias y empleos gubernamentales. Con el tiempo, el gobierno puertorriqueño llegará a emplear el 30% de las personas que trabajan en Puerto Rico. Como en ningún otro período de nuestra historia, el gobierno se convertirá en una inmensa fuente de empleos para todas las clases sociales.

Las funciones y razón de ser de los partidos para esta época son parecidas a sus características en el pasado. Primeramente, el partido emplea muchas personas en su organización interior. Si un partido gana unas elecciones o administra alguna rama

del gobierno, entonces puede colocar a sus miembros en numerosos puestos gubernamentales, especialmente bien remunerados, si se tratan de puestos ejecutivos.

En el ámbito económico, el nuevo gobierno comienza con la reforma agraria, haciendo valer la ley de los 500 acres. El propósito era expropiar a los latifundistas y distribuir la tierra en pequeños fundos entre el pueblo desposeído. El plan no logró grandes alcances por las limitaciones de poder político para desencadenarlo a escala nacional.

Con la creación de la Compañía de Fomento en 1942<sup>258</sup>, la economía toma el sesgo hacia la industrialización. Por medio de la exención contributiva y por los bajos salarios, en comparación a los de Estados Unidos, se atraen industrias estadounidenses y de otras partes del extranjero. De esta manera se crean nuevos empleos, se aumenta el ingreso por persona, y se adiestra al puertorriqueño para nuevas fuentes de trabajo y de ingresos. Esto es un hecho relevante en un país de limitación geográfica y de escasos recursos como Puerto Rico.

Los últimos cuarenta años de nuestra historia son notables e intrincados. Tienen el mérito de ser mucho más descifrables que épocas anteriores. El proceso de industrialización en Puerto Rico, acelera su marcha y la economía crece a pasos acelerados bajo tutela de los estadounidenses. Se ha dado un gran desarrollo en la infraestructura de edificios, carreteras, autopistas, centros comerciales e industrias. El crecimiento económico para la década de 1940–1949 dependía totalmente de la agricultura y de las industrias gubernamentales. La décadas de los cincuentas se caracteriza por la industria liviana, principalmente prendas de vestir. Entre el período 1960–1972 el proceso se concentra en la industria pesada, petroquímicas, electrónica, farmacéuticas.

Para 1974 el crecimiento económico se detiene, frente a la severa recesión estadounidense. Desde esa recesión, la economía de Puerto Rico se halla en franco estancamiento, por no decir “pleno decaimiento”. La tónica de los últimos años, en Puerto Rico, ha sido desempleo crónico, inflación galopante, cierre de fábricas

---

<sup>258</sup>Cf. Rafael De Jesús Toro, *Historia Económica De Puerto Rico*, Cincinnati, Ohio, USA, Southwestern Publishing Co. 1982, pp. 198–247.

extranjeras, quiebra de firmas puertorriqueñas y extranjeras, un desmejoramiento general de la economía de Puerto Rico.

Del 1898 a 1940 se derriban los cafetales para dar paso a los cañaverales. A partir de 1940 se derriba la caña para dar paso a las urbanizaciones. Es en la sabana y en las costas donde se anclan los grandes centros urbanos en la Isla que alberga al pueblo que baja de la montaña. Estos nuevos hombres de la ciudad forman una sociedad asimilada a los patrones socioculturales estadounidenses. Surge una clase media burguesa, de carácter pragmático, donde el hombre vale por lo que posee; donde el individualismo rige a esta clase emergente.

La emigración no sólo es del campo a la ciudad sino a Estados Unidos, particularmente a Nueva York<sup>259</sup>. El gobierno fomenta la emigración al extranjero como medida para ayudar a resolver el problema económico. En la actualidad Puerto Rico tiene alrededor del cuarenta por ciento de su población en el extranjero. Estos puertorriqueños emigran con un flojo conocimiento del vernáculo. En Estados Unidos tienen que posesionarse del inglés, lo que los lleva a usar el español con acento inglés. Últimamente se registra la tendencia a regresar a la patria. Este nuevo núcleo poblacional acelera la transformación lingüística. Tal es la realidad que describe Américo Castro: *“Ahora bien, la mezcla de vocablos, los híbridos ni ingleses ni españoles, dificultarán la tarea del bilingüismo a quienes no tengan ocasión de estudiar en el norte—los cuales a su vuelta corren el riesgo de anglicisar aún más vuestra lengua sino han tenido una sólida instrucción en español.—Así como los Estados Unidos están expuestos a desculturizarse si no se produce una reacción de fe enérgica, del mismo modo vuestra lengua corre el riesgo de convertirse en una jerga, si no atajáis a tiempo (aún no es tarde) los destrozos idiomáticos ya muy visibles”*<sup>260</sup>.

La “civilización” ha penetrado por todo rincón de Puerto Rico. Las mismas condiciones geográficas lo han hecho posible. No hay sierras, ni selvas, ni ríos infranqueables. A cada montaña la viola la máquina. Se allana la cordillera por medio de carreteras y autopistas. El cemento, el gran mito del progreso, hace desaparecer los verdes. La asimilación cala por cuanta raíz y raicilla de la puertorriqueñidad a través de

---

<sup>259</sup>Cf. *Ibíd.*, pp. 323–348.

<sup>260</sup>Cf. Luis O. Zayas, *Lo Universal En Enrique A. Laguerre*, San Juan, Editorial Edil, Inc., 1974, p. 20.

la radio y de la televisión, que llega hasta el hogar más apartado del país. No hay lugar sagrado para la técnica y la vida de tipo estadounidense. El elemento de lo característico se esfuma frente a la avalancha de la civilización. El puertorriqueño no tiene por qué enorgullecerse porque nada crea. La técnica y la importación se lo da todo hecho. Nada lleva el empaque ni la huella del nombre de la tierra. No se encuentra en el más mínimo renglón del diario acontecer puertorriqueño que lleve grabado el genio del país.

Al borrar los contornos autóctonos de la tierra, la técnica con su carácter nivelador, acomoda a Puerto Rico dentro de la infinita serie de números. Es un número más en la masa que impera en el mundo, particularmente occidental. Su problemática será universal: la vida estandarizada en que el hombre ha perdido su papel de sujeto para ser un objeto más. La máquina y la ciencia entran como sujetos del mundo mientras el hombre se cosifica<sup>261</sup>.

### **5.3. Militarismo**

La Segunda Guerra Mundial fue testigo de una militarización sin precedentes en la economía y la sociedad estadounidenses. Mientras en 1939 solo el 1.3 por ciento del Producto Nacional Bruto (PNB) era destinado a usos militares, para 1943–1944 la proporción era del 41.6 por ciento. Ese enorme y rápido nivel de expansión se reflejó inmediatamente en la magnitud de la presencia militar estadounidense en el Caribe y Puerto Rico.

En el Caribe, los Estados Unidos obtienen un número de nuevas bases en las colonias británicas de Trinidad, Bahamas, Santa Lucía, la Guayana Británica, etc. A través del acuerdo de “Lend–Léase”, amplían las instalaciones existentes y construyen otras nuevas en Panamá, Cuba (Guantánamo), Puerto Rico e Islas Vírgenes. Además, establecen bases en otros países, como la de Corinto en Nicaragua. Aunque el propósito inmediato de esa enorme presencia militar era defender la región y sus importantes rutas marítimas de los ataques de las potencias fascistas, ésta respondía también al empeño estadounidense de destacarse en términos militares sobre el mundo de la posguerra. Un ejemplo: la petición que se hizo originalmente a Panamá

---

<sup>261</sup>Cf. *Ibíd.* P. 21.

para cien instalaciones en su territorio, fuera de la zona del Canal, no era por el término que durara la guerra, sino por un período de 99 años.

En Puerto Rico se reactiva el servicio militar obligatorio, y se reclutan más de sesenta y cinco mil personas. Por otro lado, se emprende un vasto programa de construcción de instalaciones militares. Se construye el Borinquen Army Airfield, cerca del municipio de Aguadilla, que más tarde se transfiere a la Fuerza Aérea, para convertirse finalmente en la base de bombarderos nucleares Ramey. Se expande el Fuerte Buchanan, hasta ocupar cerca de mil quinientos catorce (1,514) acres de tierra. Se construye la base naval de Roosevelt Roads en un predio de treinta y siete mil (37,000) acres en el municipio de Ceiba. Se comienza la expropiación de tierras en las islas municipios de Vieques y Culebra, y se establecen otras instalaciones navales de comunicación. Este proceso significó el desplazamiento permanente de un gran número de personas de sus tierras, como en el caso de Vieques. En esa pequeña isla se llegaron a expropiar veintiséis mil cuerdas, de un total de treinta y tres mil. Además, el programa de construcción militar tuvo un importante impacto económico, y contribuyó a acelerar el proceso de industrialización colonial que caracterizó las dos décadas subsiguientes.

De esta manera, la Segunda Guerra Mundial sirve de justificación a la construcción de una vasta red de instalaciones militares de todo tipo en Puerto Rico y en el resto del Caribe. Estas se mantienen en funcionamiento, con algunos ajustes, para ser utilizadas durante la guerra fría<sup>262</sup>.

El comienzo de la guerra fría en 1947 significó que todos los aspectos de la política exterior estadounidense serían subordinados a enfrentar la contradicción capitalismo/socialismo. En el aspecto militar, se abandonan los planes de desarme y se mantienen y fortalecen las alianzas establecidas durante la guerra con países capitalistas para ponerlas al servicio de la “contención del comunismo”. El aparato militar de los Estados Unidos emerge como el componente dominante de un abarcador sistema de acuerdos regionales y bilaterales. Se persigue la integración global de todas las fuerzas militares del mundo capitalista, con el propósito de sitiar a los países

---

<sup>262</sup>Cf. Jorge Rodríguez Barruff, *Política Militar y Dominación*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1988, pp. 158–159.

socialistas. Durante el primer período de la guerra fría (1947–60) el aparato militar imperialista se prepara principalmente para un conflicto militar directo con los países socialistas. Por ende, desarrolla su capacidad nuclear rápidamente, a la vez que mantienen sus fuerzas convencionales en un alto nivel. En estos años se trató de establecer un “cordón sanitario” alrededor de los países socialistas. A partir de 1960, Kennedy reorienta la política militar estadounidense para hacer frente a una presunta “estrategia indirecta” de la URSS, y se apunta hacia los movimientos de liberación nacional como el enemigo inmediato. Sin abandonar la postura agresiva en el campo nuclear y convencional, se adoptan las doctrinas de “guerra contrarrevolucionaria”, con el fin de intensificar el intervencionismo militar en el Tercer Mundo. A Puerto Rico se le asignan nuevas funciones militares en ambos períodos, tanto regionalmente, como dentro del esquema estratégico global.

En 1947 el ejército transfiere el Borinquen Army Airfield a la Fuerza Aérea. Allí se construye una base aérea del Strategic Air Command de considerables proporciones. En su momento de mayor actividad, la base Ramay albergaba más de treinta bombarderos B–52, equipados con cohetes nucleares Hound Dog. La presencia de una base aérea nuclear en el Caribe respondió a la política de dispersión de fuerzas nucleares de Eisenhower. Además de la Fuerza Aérea, la Marina comenzó también a utilizar a Puerto Rico como centro nuclear.

Nuevamente Puerto Rico volvía a ser víctima de las exigencias estratégico–militares del imperialismo. La presencia de armas nucleares convirtió a la isla en un blanco atómico de primer orden, amenazando así la supervivencia misma del pueblo puertorriqueño y de otros pueblos vecinos. La importancia nuclear de la isla quedó patente en la negativa de los Estados Unidos de incluir a Puerto Rico en el Tratado de Tlatelolco de 1947. En diciembre de 1965 el embajador William C. Foster le escribió al presidente de la Comisión preparatoria en los siguientes términos: *“No deseamos incluir a las Islas Vírgenes en la propuesta zona desnuclearizada, ya que constituyen territorio de los Estados Unidos, ni a la comunidad de Puerto Rico, en vista de su relación integral con los Estados Unidos. En el caso de estas áreas, los Estados Unidos deben tener en cuenta políticas de desarme que afectan otras potencias nucleares”*<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 161.

En 1973 se cerró la base Ramey por razones presuntamente económicas y se transfirió al Servicio de Guardacostas estadounidense. Durante la administración Carter, el gobierno decidió adherirse al Tratado de Tlatelolco, accediendo incluir a Puerto Rico, pero el tratado no ha obtenido ratificación del Senado de los Estados Unidos. Mientras tanto, los barcos y submarinos de la Marina que recalán en bases de la isla siguen estando armados con cohetes nucleares, en clara violación del Artículo 1 del Tratado. En la medida en que eso siga sucediendo, y en la importancia de Roosevelt Roads, la población puertorriqueña continuará estando expuesta a la destrucción nuclear. Existen además serias sospechas de que en Roosevelt Roads aun se almacenan armas nucleares. La comunidad internacional está llamada a exigir la desnuclearización total de Puerto Rico. Del mismo modo, tendría que presionar a los países signatarios del Tratado para que se aplique a la isla el Artículo 16, que provee inspecciones especiales.

Puerto Rico también se utiliza con fines militares en el intento imperialista por contener los procesos de liberación nacional de América Latina, y congelar el statu quo neocolonial en el Caribe. En este nuevo papel, la colonia ha sido centro de coordinación y punto de tránsito para intervenciones militares en el Caribe, así como lugar de entrenamiento en tácticas “contra subversivas” y operaciones de desembarco. Además, como ya hemos señalado, el personal militar reclutado en Puerto Rico se comienza a utilizar en agresiones militares al Tercer Mundo.

En 1959, se trasladó a la isla una unidad aerotransportada, con el propósito de intervenir en Venezuela durante los actos de protesta por la visita del vicepresidente Richard Nixon. El bloqueo naval de Cuba en 1962 se coordinó desde la base naval de Roosevelt Roads. En esa ocasión se movilizaron todas las fuerzas militares, en preparación para una guerra. En 1965 se usó la base Ramey para abastecer las fuerzas reaccionarias de Wessin y Wessin, cuando éstas estaban a punto del colapso. Luego, se utilizaron los aeropuertos civiles y militares para invadir la República Dominicana. Las fuerzas navales que amenazaron a Trinidad en 1970 estaban bajo el control del mando naval de la base Roosevelt Roads. Posteriormente, el presidente Carter envió personal y equipo de la Guardia Nacional de Puerto Rico a la República

Dominicana para labores de auxilio, en vez de enviar personal civil. Esto constituye una forma solapada de injerencia militar en la hermana República Dominicana.

Las bases militares estadounidenses en Panamá fueron el centro principal de entrenamiento “antisubversivo” (allí se estableció un centro de entrenamiento para los Cuerpos de Paz), Puerto Rico no se ha escapado de servir para esos mismos propósitos. La región de selva tropical del Yunque fue escenario de entrenamiento en tácticas anti guerrilleras, y de experimentos con agentes químicos anti vegetación, como los usados en Vietnam. Finalmente en la isla de Vieques se realizan prácticas de desembarcos anfibios que capacitan a los Estados Unidos para intervenciones militares rápidas. Estas maniobras llevaban, hasta hace poco, el revelador nombre de “Springboard” (trampolín).

La guerra fría también consolidó la posición de Puerto Rico como centro de mando y de entrenamiento naval de primer orden. Puerto Rico es la sede, como veremos en mayor detalle más adelante, del mando naval para todo el Caribe, incluyendo a Panamá y Guantánamo, y del Atlántico Sur. Esto quiere decir que si los Estados Unidos hubieran decidido invadir abiertamente a Angola, las operaciones navales se hubieran dirigido desde Roosevelt Roads. La base de Roosevelt Roads, Vieques y las aguas adyacentes, constituyen posiblemente el principal centro de entrenamiento y de experimentación de nuevas armas que posee la Marina estadounidense en la actualidad. En efecto, Puerto Rico ha tendido a convertirse en un feudo exclusivo de las fuerzas navales<sup>264</sup>.

El Dr. Jorge Rodríguez Barruff, investigador de asuntos militares presenta siete tesis sobre el nexo entre militarismo, dominación colonial y vigencia de los derechos humanos. Las tesis centrales que presenta son las siguientes: Las formas específicas de dominación política a que se ha sometido a Puerto Rico en este siglo y la resistencia de los Estados Unidos a poner fin a ese control colonial no se pueden entender sin hacer referencia a la importancia militar regional y global que se le adscribe a la isla, y a su intensa utilización estratégica. Esto es así porque el colonialismo permite la utilización casi irrestricta de su territorio y población para estos

---

<sup>264</sup>Cf. *Ibid.*, p. 159.

finés. Por tanto, el proceso de militarización constituye un serio obstáculo a la descolonización<sup>265</sup>.

El impacto de la militarización sobre la economía colonial, sobre todo a partir de la década de 1940, fue un factor importante que contribuyó a articular un nuevo modelo económico de industrialización dependiente. Ese modelo ha demostrado su incapacidad para asegurar un crecimiento auto sostenido y traba las posibilidades de desarrollo económico de Puerto Rico. El alto nivel de gasto militar sirve en la actualidad para mantener a flote el modelo económico fracasado y para atenuar sus contradicciones internas. Es decir, el militarismo es un componente clave de las formas específicas que asume el capitalismo en Puerto Rico, y afecta las posibilidades de la población para satisfacer sus necesidades económicas. Esto se hace más dramático con la reestructuración del presupuesto estadounidense, al reducirse los gastos sociales e incrementarse los gastos militares<sup>266</sup>.

La defensa de los intereses militares estadounidenses en Puerto Rico ha contribuido históricamente al establecimiento de formas autoritarias y militaristas de control político interno; a la injerencia constante (bajo diversos mecanismos) del aparato militar metropolitano en la administración colonial y en los procesos políticos internos; a la militarización de la burocracia estatal civil; a un desarrollo desmesurado de los aparatos de inteligencia y represión; y a la legitimación de actos concretos de persecución política. Por lo tanto, el militarismo tiene que ver directamente con el problema de la vigencia de la democracia y del disfrute de derechos civiles básicos<sup>267</sup>.

La utilización militar de Puerto Rico ha conllevado un alto costo social, entre otras cosas por: a) la inscripción y el reclutamiento masivo de puertorriqueños y la consecuente alta incidencia de casos de muerte, incapacidad física y enfermedades mentales; b) el desplazamiento y la dislocación de la vida de comunidades locales para hacer posible la construcción y operación de bases militares; c) la dependencia personal de algunos sectores de la población de los gastos militares; d) y la militarización de instituciones civiles y la penetración de valores militaristas en la

---

<sup>265</sup>Cf. *Ibid.*, p. 187.

<sup>266</sup>Cf. *Ibid.*, p. 188.

<sup>267</sup>Cf. *Ibid.*, p. 188.

sociedad. Estos costos sociales se legitiman con una doctrina enajenada de “seguridad nacional”, que en realidad representa la inseguridad permanente del pueblo.

La utilización militar de Puerto Rico, al tener una dimensión nuclear, convierte a la isla en blanco potencial de ataques nucleares, lo que ponen en peligro el disfrute del derecho más fundamental: el derecho a la vida<sup>268</sup>.

La presencia militar de los Estados Unidos en Puerto Rico, al convertir la isla en su principal bastión regional y en intermediario en sus política de seguridad, no solo tiene implicaciones internas. También las tiene regionales, en términos del derecho a la autodeterminación de los pueblos caribeños, y la vigencia de los derechos humanos en la región. En este sentido, Puerto Rico ha estado involucrado en todas las intervenciones militares recientes en la región del Caribe, como la de República Dominicana en 1965<sup>269</sup>. Es también utilizado como un conducto para la ayuda militar y policíaca, lo que tiene el efecto de ampliar el proceso de militarización de otras sociedades caribeñas<sup>270</sup>.

En el caso de Puerto Rico, el problema del militarismo y la militarización es inseparable del problema, en última instancia, de la correlación de fuerzas entre el poder metropolitano y las fuerzas anticolonialistas en el plano interno e internacional<sup>271</sup>.

#### **5.4. Educación**

El último Comisionado de Educación de Puerto Rico nombrado por el presidente de los Estados Unidos fue Mariano Villaronga<sup>272</sup>. Durante su gestación administrativa, ocurrieron cambios políticos que culminaron en la fundación del Estado Libre Asociado, en cuya estructura administrativa se denomina Secretario de Educación al funcionario que tiene la responsabilidad de dirigir el sistema escolar de Puerto Rico.

Villaronga estudió en las escuelas públicas del País, se graduó en la Universidad de Puerto Rico y obtuvo la Maestría en Educación en la Universidad de Harvard. Fue

---

<sup>268</sup>Cf. *Ibid.*, pp. 188 – 189.

<sup>269</sup>Cf. *Ibid.*, p. 189.

<sup>270</sup>Cf. *Ibid.*, pp. 189 – 190.

<sup>271</sup>Jorge Rodríguez Barruff, *Las Memorias de Leahy. Los Relatos del Almirante William D Leahy sobre su gobernación de Puerto Rico (1939–1940)*. San Juan, Fundación Luis Muñoz Marín, 2001, pp. 01–261.

<sup>272</sup>Cf. Alfonso López Yustos, *Historia Documental de la Educación en Puerto Rico*, San Juan,

Publicaciones Puertorriqueñas, IVC., Tercera Edición Revisada, 1992, pp. 140–142.

maestro de matemáticas, Director de escuela superior de Caguas desde el 1929 al 1940, Profesor de Pedagogía de la Universidad de 1941 hasta el 1945, y Decano de la Facultad de Estudios Generales de dicha Universidad de 1945 a 1946.

Era la primera vez que el Partido Popular Democrático, dirigido por Luis Muñoz Marín, tenía la oportunidad de someter sus candidatos preferidos al Presidente de los Estados Unidos. Otra vez el Presidente estuvo ponderando largamente el nombramiento. Finalmente, el Presidente Harry S. Truman aceptó la recomendación de los líderes del Partido Popular, nombrando a Villaronga Comisionado de Educación en diciembre de 1946. Pocos días después, mientras el Senado de los Estados Unidos estaba estudiando su nombramiento, Mariano Villaronga dejó entrever sus ideas sobre el asunto del idioma en las escuelas. Pronunció un discurso ante la Asamblea Anual de la Asociación de Maestros de Puerto Rico en el cual formuló lo que sería su futura política lingüística. Dijo, entre otras cosas, que gran número de datos y estudios confirmaban la teoría que el inglés en Puerto Rico debería enseñarse como una asignatura, y no usarse como el medio de enseñanza de las otras materias del programa escolar. Para esta época, para todos los fines prácticos, sólo se enseñaba en inglés en las escuelas superiores.

A principios de ese mismo año de 1946, la Legislatura había aprobado la Ley 51, declarando al español el medio de enseñanza en todas las escuelas públicas y al inglés como una asignatura en todos los grados. Esta ley fue vetada por el Gobernador Interino Sr. Manuel A. Pérez, pero la Legislatura controlada por el Partido Popular volvió a aprobarla sobre el veto del Gobernador. Según lo disponía el Acta Jones que regía en Puerto Rico, la ley tuvo que ir ante el Presidente de los Estados Unidos, quien sostuvo el veto del Gobernador, por lo que la ley no pudo ponerse en práctica en las escuelas públicas de Puerto Rico.

La declaración de Villaronga sobre el candente problema del idioma inglés llegó a Washington, y sirvieron para crearle una atmósfera negativa entre los miembros del Comité de Territorios y Posesiones Insulares del Senado, que tenían que aprobar su nombramiento. Villaronga esperó seis meses, pero su confirmación no llegó. Finalmente, renunció a su cargo el 30 de junio de 1947. Durante casi dos años más el Departamento volvió a ser dirigido por el Subcomisionado de Educación.

Mientras tanto, el Congreso de los Estados Unidos venía estudiando una nueva política para Puerto Rico, mediante la cual se daría más responsabilidad a los puertorriqueños en el manejo de sus propios asuntos. Ya el Presidente Harry S. Truman había nombrado a Jesús T. Piñero, Gobernador de la Isla en 1946, el primer puertorriqueño en ocupar tan alto cargo por nombramiento presidencial. Como resultado de las negociaciones entre los líderes políticos del País y los de Estados Unidos, el Congreso aprobaron una ley para dejar al pueblo de Puerto Rico elegir su propio Gobernador, y que éste, a su vez, nombrara a los miembros de su gabinete, incluso al Comisionado de Educación, con el consejo y consentimiento del Senado de Puerto Rico.

En las elecciones generales del 1948, el pueblo de Puerto Rico eligió a su primer gobernador, Luis Muñoz Marín. Entre los primeros nombramientos del nuevo Gobernador estuvo el de Mariano Villaronga para ocupar el cargo de Comisionado de Instrucción, quien fue confirmado rápidamente por el Senado de Puerto Rico. Al empezar el año escolar 1949–1950, Villaronga convirtió al español en el idioma de enseñanza en todas las escuelas públicas de Puerto Rico mediante la circular Núm. 10 del 12 de agosto de 1949.

Aunque el uso del inglés como medio de educación venía decayendo desde que Gallardo dejó la dirección del Departamento, la orden de Mariano Villaronga resolvió definitivamente la cuestión. Las escuelas enseñaron en español en todos los grados, se dejó de contratar maestros de los Estados Unidos, se tradujeron y se produjeron más libros de texto en español, y se tomaron todas las medidas para hacer la escuela pública realmente puertorriqueña.

A continuación la mencionada carta circular<sup>273</sup>:

6 de agosto de 1949

Carta Circular Núm. 10

A: Superintendentes de Escuelas

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, pp. 274–275.

Asunto:       ALGUNAS PAUTAS PARA EL CURRÍCULO ESCOLAR

Señoras y señores:

La carta curricular número 2, del 2 de junio de 1948, se está revisando cuidadosamente con el fin de ampliarla o modificarla a tono con las experiencias derivadas durante el curso escolar próximo pasado. Sin embargo, para beneficio general, adelantamos algunas recomendaciones cuya urgencia consideramos inaplazable.

#### Enseñanza del inglés

Para la intensificación de la enseñanza del inglés, siguiendo el mismo enfoque lingüístico del pasado año escolar, se utilizara un manual que contiene alrededor de 800 páginas, preparado en la Oficina Central. El primer tomo de este manual estará en manos de los maestros desde principios del curso escolar. El manual se usará en todos los niveles de enseñanza para las clases de lenguaje, de acuerdo con las instrucciones que aparecen en su introducción. La Lectura en inglés se enseñará de acuerdo con las normas establecidas durante el pasado año escolar. El material de lectura deberá usarse con arreglo a la habilidad de los alumnos.

#### Enseñanza en español en la Escuela Superior

Según se anunciaría en varias ocasiones, el español será el vehículo de instrucciones en la Escuela Superior. Este cambio, que responde a una necesidad sentida durante largo años, extiende definitivamente el uso del vernáculo como medio de enseñanza hasta el último año de escuela superior. No obstante, implica reajustes en el material de enseñanza en la Escuela Superior y requiere cuidadosa y continuada atención en cada localidad.

Los libros de texto en inglés se utilizarán a la mejor conveniencia del maestro y del alumno. Para la enseñanza de ciencias y matemáticas, serán de utilidad los vocabularios, glosarios y las unidades en español que se han enviado a los distritos en diversas ocasiones. Actualmente se está preparando otro material didáctico en diversas materias, inclusive un manual de vocabulario de física.

Para los estudios sociales, puede hacerse uso del material adecuado que publican la prensa y las diversas agencias del Gobierno. Este Departamento distribuirá varias conferencias, entre ellas una del doctor Rafael Picó y otra del doctor Rafael de J. Cordero acerca de los recursos económicos de Puerto Rico, y, además, una del señor José L. Janer, en torno al problema de la superpoblación de la Isla. Durante el curso del año se discutirá con los dirigentes locales y los maestros el plan bosquejado en la Oficina Central para la enseñanza de los estudios sociales en todos los niveles.

#### Flexibilidad en el horario de la escuela elemental

Desde hace alrededor de dos años se ha venido experimentando en varios distritos con un horario flexible en los grados primarios de la escuela elemental. En esta forma se aspira a desarrollar las potencialidades de los alumnos mediante actividades que armonicen con sus intereses y habilidades. Respondiendo a las necesidades de los niños, el tiempo se utiliza en forma más liberal que en los horarios tradicionales. Por estas razones consideramos que antes de iniciar este plan de trabajo los maestros deben conocerlo a fondo. Solamente deben trabajar con este tipo de horario aquellos maestros que así lo desean por haber llegado a la comprensión cabal de los principios fundamentales que envuelve. Cuando el superintendente de un distrito tenga interés en iniciar el plan, debe informarlo al Departamento y así, en acción coordinada, se le ofrecerá la cooperación necesaria.

Esperamos que los compañeros de la Isla estudien estos aspectos curriculares con su acostumbrada dedicación.

Cordialmente,

(Fdo.) Mariano Villaronga  
Comisionado de Educación

## **5.5. Los políticos y el catolicismo**

### **5.5.1. Pedro Albizu Campos**

Don Pedro Albizu Campos nació el 29 de junio de 1893 en el Barrio Tenerías, jurisdicción rural perteneciente al Ayuntamiento de Ponce. Cursó su instrucción primaria y secundaria en las escuelas públicas de Juana Díaz y Ponce<sup>274</sup>.

Como estudiante de la escuela superior en Ponce, ya Albizu Campos demostraba la inclinación que sería después meta de su vida. En ese temprano período de la vida, cuando el sistema de adoctrinamiento y enajenación imperante no permitía que la mayor parte de los jóvenes adquirieran una perspectiva correcta de los grandes problemas nacionales e internacionales, el joven Albizu exhibió las grandes virtudes de que estaba dotado. Fue entonces que estableció el famoso postulado: “La independencia no es discutible”. “Desde niño fijé en mi espíritu una idea que debe tener todo hombre y mujer que nació en un país esclavo: sacrificar su vida para librarlo de todo poder exótico que pretenda sojuzgarlo. Y fiel a esa norma, fiel a esa promesa ante mi propia conciencia siempre he sido humilde, y como hombre humilde ansioso de adquirir todos los conocimientos posibles para prepararme física y mentalmente con el propósito de realizar una obra de patriotismo y dignidad”<sup>275</sup>.

Por sus dotes excepcionales obtuvo una beca para continuar estudios en la Universidad de Vermont en Estados Unidos de Norteamérica. Allí se distinguió el joven estudiante de tal manera que le fue otorgada otra beca para que continuara sus estudios en la Universidad de Harvard. En esta Universidad, Albizu Campos demostró la misma extraordinaria habilidad para aprender y el maravilloso talento natural que había desplegado en la Escuela Superior de Ponce y en la Universidad de Vermont. En

---

<sup>274</sup>Cf. Benjamín Torres y Marisa Rosado y José M. Torres, *Imagen de Pedro Albizu Campos*, San Juan, Editorial I. C. P., 1973, p. 14.

<sup>275</sup>*Ibid.* p. 15.

la Universidad de Harvard estudió desde el 1913, siendo becado por la propia universidad. De Harvard obtuvo los siguientes diplomas: de Ingeniería Química; Letras y Filosofía, y Derecho.

Se graduó de Ciencias Militares en la Academia Militar de Massachusetts. También en Harvard, cuando Estados Unidos entró en la Primera Guerra Mundial, estudió Ciencia Militar bajo la dirección de un grupo de oficiales del Estado Mayor Francés, graduándose con el rango de Primer Teniente de Infantería<sup>276</sup>.

Además de español e inglés, hablaba con fluidez el francés, el alemán, el portugués y el italiano; también poseía un sólido conocimiento de las lenguas madres: el griego y el latín.

Tanto se distinguió en la Universidad de Harvard, que a pesar de los hondos prejuicios raciales reinantes en Estados Unidos, se le concedieron numerosos honores. Cuando el gran poeta humanista hindú Rabindranath Tagore, visitó la Universidad de Harvard, se le encomendó a Albizu la delegación para representar al estudiantado en la ceremonia de recepción que se celebró en honor a Tagore y fue él quien contestó el discurso de salutación del gran poeta<sup>277</sup>.

Como en este caso, en numerosas ocasiones se le encomendó a Albizu la representación estudiantil. Durante la Primera Guerra Mundial, mientras tomaba parte en el campamento de oficiales de Las Casas en Santurce, fue electo para representar a la Universidad de Harvard en la conferencia Internacional de la Paz que se reunió en Versalles, pero no pudo asistir.

Su inclinación y vocación por la más alta de las virtudes cívicas: el Patriotismo, le empujó a poner toda su mente en el estudio de la historia, la filosofía y el derecho, hasta alcanzar el pleno dominio de estas disciplinas. Absorbió la historia de los movimientos revolucionarios del mundo, y se puso en contacto con los movimientos nacionalistas más importantes de aquel momento: el de la India y el de Irlanda.

Con el primero de éstos estaba muy familiarizado, pues conocía personalmente a su líder M. Tylak, hombre extraordinario cuya táctica era antitética a la que siguió luego Mahatma Gandhi. Tylak era hombre de acción y postulaba la revolución armada

---

<sup>276</sup>Cf. *Ibid.* p. 15.

<sup>277</sup>Cf. *Ibid.* p. 15.

en la lucha anticolonialista. Con respecto al movimiento irlandés, Albízu Campos fue más lejos, se alistó en el movimiento bajo la dirección de Eamon de Valera, por entonces presidente de la República de Irlanda. Los sábados se estacionaba en los portones de las fábricas de la zona de Cambridge y arengaba a los trabajadores, invitándolos a cooperar con el fondo económico para la liberación de Irlanda. A la causa irlandesa prestó positivos y valiosos servicios. Fue el fundador y organizador en Estados Unidos de los “Consejos de Estudiantes Pro Independencia de Irlanda”, y bajo su dirección fueron organizados los capítulos de Harvard, Tufts, Boston Technical, Boston College y otros.<sup>278</sup>

Como una fase importante de sus actividades al servicio de la causa irlandesa hay que destacar que, en un debate promovido por él y realizado en el auditorio principal de Harvard, el doctor Hawkey, de la Facultad de Ciencias y Filosofía, sostuvo el punto de vista monárquico y defendió el sistema de gobierno propio para Irlanda: el mismo sistema rige en Canadá. El doctor Holcomb, Decano del Colegio de Leyes, sostuvo la tesis de que Estados Unidos no debería mezclarse en la cuestión irlandesa, porque ello podría traer una guerra con la Gran Bretaña. Albízu Campos habló a favor de la independencia de Irlanda. Su exposición fue tan brillante y contundente que nadie se atrevió a contestarle, y en medio del profundo silencio que siguió a su discurso, un noble británico, Lord Miller, en el acto se levantó y dijo: “Yo soy inglés y noble británico. Como tal no hay necesidad de preguntar cuál es mi actitud respecto a Irlanda. Pero señores yo dejaría de ser un inglés, miembro de la nobleza británica, si no admitiese y reconociera que la exposición del caso de Irlanda que acaba de hacer el señor Albízu Campos, es la más brillante y completa que jamás se haya hecho del mismo”. La concurrencia de pie, ovacionó a Albízu durante varios minutos<sup>279</sup>.

Mientras estudiaba en Harvard, rechazó una oferta de quince mil dólares anuales que le hizo una organización protestante para que ocupara un cargo en su división hispanoamericana. Al recibirse de abogado se le ofreció una plaza de ayudante en el Tribunal Supremo de Estados Unidos, rechazándola también. Se le hizo otra oferta: servir en el campo diplomático, con el Departamento de Estado de Estados

---

<sup>278</sup>Cf. *Ibid.* pp. 17–18.

<sup>279</sup>Cf. *Ibid.* p. 16.

Unidos, en la Comisión de Límites con México, pero Albizu Campos contestó que agradecía la oferta pero debía regresar a su Patria, porque entendía que era su deber dar a sus compatriotas todo lo que había aprendido.

Albizu Campos comprendía que “es deber sagrado defender y morir por la causa de la independencia patria, aunque personalmente tengamos solamente la gloria del sacrificio, porque ésta asegurará el bienestar espiritual y material de nuestra nacionalidad”<sup>280</sup>.

Cuando regresó a Puerto Rico en el 1921, luego de terminada la primera guerra y de haberse recibido en Harvard, todos los elementos que combinaban su extraordinaria personalidad, estaban listos para proyectarse en la historia de Puerto Rico: la mezcla de catolicismo y patriotismo, de misticismo y abnegación, de valor y sacrificio, típicos del nacionalismo irlandés; el grado de materialismo práctico necesario para abordar objetivamente la política; conocimientos históricos, filosóficos, jurídicos y militares al igual que una concepción providencialista de la historia.

“He sostenido aquí y en todas partes—declaraba Albizu Campos—y no por conveniencia alguna los siguientes postulados: La Independencia de Puerto Rico; La Confederación Antillana; La Unión Iberoamericana; La Hegemonía Mundial de las Naciones Latinoamericanas”<sup>281</sup>. Vemos aquí su preocupación continental y su capacidad para comprender el problema del colonialismo en Puerto Rico y del neocolonialismo en los pueblos allende las fronteras de la Patria.

Pedro Albizu Campos ha sido una de las figuras más destacadas en pro de la descolonización, y más radical en nuestra historia nacional: lo primero, porque desde sus años de estudiante rompió con la falacia de la necesidad de la mal llamada “protección” estadounidense a Puerto Rico en cualquiera de sus manifestaciones; y lo segundo porque fue directamente a la raíz de nuestra problemática nacional, adelantándose a los análisis y consignas de los recientes movimientos de liberación<sup>282</sup>.

Al comprender intelectualmente su momento histórico, Albizu Campos, sabía perfectamente que las fuerzas a que se enfrentaba eran colosales. Sólo él, como individuo, no podía llevarlas a su derrota total, pero sí sabía que su pueblo, la Patria, sí

---

<sup>280</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>281</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>282</sup> Cf. *Ibid.* p. 17

triunfaría en el tiempo, y para eso la historia le exigiría que diera un grito de alarma y protesta. Como si fuera la única antorcha de luz encendida iluminando la Patria en tinieblas<sup>283</sup>.

Sabía también que esto requería el sacrificio personal, el sacrificio supremo: “El patriotismo requiere la ofrenda y en esto no hay parcialidad. O todo o nada. Podemos en la alucinación del amor propio creernos haber hecho mucho. No hemos hecho nada. Porque el patriotismo no es el amor propio, sino el amor patrio”. Y añadía: “La libertad hay que pagarla a su justo precio, la independencia requiere como todo supremo bien el sacrificio de todo lo más sabio, noble y puro de la nacionalidad”<sup>284</sup>. Es precisamente por eso que tiene vigencia su frase: “La Patria es Valor y Sacrificio”.

Al percatarse de la sistemática y progresiva destrucción de nuestra nacionalidad por el sistema colonial, Pedro Albizu Campos decide organizar un movimiento patriótico verdadero que sirviera de muro de contención, de obstáculo, de movimiento anti asimilista, a la vez que guiara y enseñara a las masas puertorriqueñas cuál era su destino real y mostrarle su verdadero enemigo: *“El Nacionalismo es la fuerza que se yergue contra cualquier poder que nos niegue la personalidad: es un movimiento que aspira a despertar las fuerzas de la sabiduría del pueblo, a salvar la nacionalidad para la cultura y la historia. Quiere que este pueblo que es la primera unidad espiritual que cristaliza en el continente, que es la nacionalidad más integrada cultural y racialmente de América, que es una masa mejorable y sensible, no se anule y que se reintegre a la vida de la cultura por la afirmación plena de su personalidad. El Nacionalismo no es meramente la reintegración de las tierras a manos puertorriqueñas, ni la salvación de su comercio y sus finanzas; es la nacionalidad en pie para rescatar su soberanía y salvar a este pueblo para los valores superiores de la vida. El coloniaje es la anulación y la absorción de nuestras fuerzas morales, que Dios depositó en nuestra tierra. Si a un loco la ley le niega personalidad también le niega la capacidad para regir su propio destino y se nos pone al nivel de un loco irresponsable. El Nacionalismo no es un partido en el sentido limitador de la palabra, sino un movimiento que tiende a salvar*

---

<sup>283</sup> Cf. *Ibíd.* p. 17

<sup>284</sup> *Ibíd.* pp. 17–18

*todos los valores constitutivos de la nacionalidad. Por eso nosotros no reposaremos hasta que la bandera de Estados Unidos se haya arriado de Puerto Rico*<sup>285</sup>.

El 17 de septiembre de 1922 se fundó el Partido Nacionalista por separación de algunos de los afiliados del Partido Unión. El Partido Unión abandonó el ideal de independencia para Puerto Rico y adoptó el del Estado Libre Asociado. Aunque para esta fecha Pedro Albizu Campos hace su ingreso al Partido Unión de Puerto Rico, no fue hasta el 12 de mayo de 1924 que hace su ingreso al Partido Nacionalista. El 18 de mayo es electo Primer Vicepresidente del Partido y en noviembre se postula por el Partido para Representante a la Cámara por el Precinto 21 de Ponce<sup>286</sup>.

Para el 1927, Pedro Albizu Campos inicia una peregrinación por Latinoamérica visitando a la República Dominicana, Haití, Cuba, México, Panamá, Perú y Venezuela, recabando la solidaridad de estos pueblos para la lucha de Puerto Rico contra el colonialismo. En Santo Domingo, luego de la visita de Albizu, decía el periódico “El Listín Diario”: *“Albizu Campos es un alma sin dobleces ni recelos. Se halla revestido, pues, de toda autoridad moral quien predica con el ejemplo como lo ha hecho, quien no especula con la causa que defiende como hacen tantos otros; quien no busca los halagos del vulgar exhibicionismo, satisfacción de los mediocres; quien se impone dolorosas disciplinas espirituales para llevar a término una misión ardua, difícil, erizada de dificultades y de zozobras como todas las misiones apostólicas*<sup>287</sup>.

El 11 de mayo de 1930 Albizu es elevado a la presidencia del Partido Nacionalista de Puerto Rico, e inicia una gigantesca campaña de educación y organización del pueblo. En su discurso de toma de posesión de la presidencia del Partido Nacionalista, explicó la que sería su misión: *“Llueve sobre nuestro pueblo una doctrina pesimista que lo desmoraliza y lo acobarda y que debemos atajar en todos los momentos. Hay que levantar el espíritu público de Puerto Rico y decirle que puede llegar a ser lo que quiera y conquistar su independencia si así lo desea su voluntad. Estamos en plena bancarrota cívica y es menester que llevemos una infusión moral a*

---

<sup>285</sup> *Ibíd.* p. 18.

<sup>286</sup> Pedro Albizu Campos, *La Conciencia Nacional Puertorriqueña, Selección, Introducción y notas de Manuel Maldonado Denis*, México, Siglo Veintiuno editores, S.A. Segunda Edición, 1974, pp. 15–16  
Fernando Bayron Toro, *Elecciones y Partidos Políticos de Puerto Rico*. Mayagüez, PR. Editorial Isla, Inc., Cuarta Edición Revisada y Ampliada, 1989, pp. 159–161.

<sup>287</sup> Manuel Maldonado Denis, *Puerto Rico una Interpretación Histórico Social*, México, Siglo Veintiuno editores, S.A. Cuarta Edición aumentada, 1971, p 111.

*nuestro pueblo para que vuelva a creer en su destino y en sus posibilidades. Nuestra Patria está en plena guerra sin defenderse, sólo un resurgimiento de la moral colectiva puede salvarla*<sup>288</sup>.

Es así como comienza a redescubrir y a rescatar todos los valores y gestas heroicas de nuestros antepasados. Se convierte en el Maestro de su pueblo, tomando como consigna: “El Nacionalismo es la Patria organizada para el rescate de su soberanía”...

El régimen colonial no podía tolerar un movimiento como el de Albízu Campos, porque éste pretendía ir a la raíz de nuestros problemas. La represión contra los nacionalistas comienza con Gore pero alcanza su más acabada expresión bajo Winship. El coronel E. Frances Riggs es a la sazón el jefe de la policía insular. Las hostilidades comienzan el 24 de octubre de 1935, día que los nacionalistas han designado como el de “La Masacre de Río Piedras”. En esa ocasión hay un encuentro entre la policía y los nacionalistas a la salida de la Universidad y resultaron muertos cuarenta entre los heridos. Era claro para aquel entonces que el régimen colonial y el binomio Winship–Riggs había decidido –sin duda siguiendo órdenes de Washington –desintegrar mediante la fuerza el ingente Partido Nacionalista<sup>289</sup>.

El 23 de febrero de 1936 dos jóvenes nacionalistas, Hiram Rosado y Elías Beauchamp, “ejecutan” al coronel Riggs en las calles de San Juan. Llevados al cuartel general de la policía, son asesinados allí vilmente, alegándose luego que habían tratado de escapar. El gobernador Winship toma parte destacada en la persecución de los nacionalistas, ya que dirige personalmente el proceso de acumulación de evidencia contra éstos<sup>290</sup>.

Como consecuencia de la muerte de Riggs, el senador Millard Tydings presenta en Washington un proyecto –punitivo en la mayoría de sus aspectos –para conceder la independencia a Puerto Rico. Albízu Campos acepta desde luego la independencia, pero rechaza una consulta plebiscitaria al pueblo puertorriqueño sobre el particular, por considerar que la celebración de un plebiscito dentro de un país intervenido como el nuestro no podrá nunca reflejar la autentica ansia de libertad del pueblo. Barceló, luego

---

<sup>288</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>289</sup> Cf. *Ibid.* pp. 111–112.

<sup>290</sup> Cf. *Ibid.* p. 117.

de exclamar “que venga la independencia aunque nos muramos de hambre” se retracta y opta por parlamentar con Washington. Muñoz Marín hace otro tanto, augurándose ya el rumbo que habrá de tomar durante los próximos años.

Es interesante notar el hecho de que la independencia de Puerto Rico, que sólo merecía el desprecio y la negativa rotunda tanto de los líderes del Congreso estadounidense como de los presidentes de la nación, cobra mediante la acción de Beauchamp y Rosado una fuerza inusitada ante la opinión nacional e internacional. Más que todas las comisiones enviadas a Washington a lo largo de tres décadas, más que todas las declaraciones y pronunciamientos de todos los políticos que habían perorado sobre el tema en ese período, dos jóvenes puertorriqueños dispuestos a sacrificarlo todo por la liberación de su Patria, pone en jaque al gobierno colonial. Lejos de amilanarse ante el reto, éste responde con un aumento sustancial de su actividad represiva.

El secretario del interior, Harold Ickes, siguiendo instrucciones al efecto del presidente Roosevelt, hace la decisión pertinente: los nacionalistas y Albizu Campos deben ser encarcelados. En consecuencia, éstos son encausados por un gran jurado en la Corte Federal de los Estados Unidos presidida a la sazón por el juez Cooper. Llevará la acusación de sedición y de “conspirar para derrocar al gobierno de Estados Unidos por la fuerza y la violencia” el fiscal federal J. Cecil Snyder. Los cargos contra Albizu Campos tenían un carácter eminentemente político. El Departamento de Justicia estadounidense –que llevaba la voz cantante como parte acusadora– estaba dispuesto a proceder de acuerdo con el criterio del Departamento del Interior. A pesar del hecho de que dos fiscales adicionales fueron enviados desde Washington para participar en el caso, el primer jurado que entendió en el juicio no pudo ponerse de acuerdo. Se procedió entonces a escoger un nuevo jurado, compuesto de diez estadounidenses y sólo dos puertorriqueños. Esta vez sí se logra la convicción y Albizu Campos es sentenciado, conjuntamente con sus compañeros, a sentencias de presidio en la cárcel de Atlanta, Georgia, de hasta 15 años. Quedaba así al descubierto cómo se administraba la justicia en la colonia cuando alguien amenazaba el orden existente<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup>Cf. *Ibid.* p. 118.

El proceso de Albizu Campos, su convicción y su presidio son sólo una parte de la represión desatada contra los nacionalistas. El 21 de marzo de 1937 acontece el segundo episodio que muestra al desnudo hasta que punto llegaría el régimen contra los patriotas. Es el 21 de marzo de 1937, domingo de Ramos, en Ponce. Los Nacionalistas habían recibido un permiso del alcalde de la ciudad para realizar una manifestación pacífica durante ese día. A última hora dicho permiso es revocado. La policía, bajo las órdenes del coronel Orbeta, se movilizó en fuerza con rifles, carabinas y ametralladoras de mano. Unos 150 policías se apostaron al frente del desfile en despliegue de fuerza. Los cadetes –incluyendo mujeres y niños– decidieron seguir adelante con la marcha. Vestían la camisa negra del movimiento los varones, y traje blanco las mujeres. Llegado el momento de marchar, se tocó la Borinqueña, y a una señal de su líder, los nacionalistas comenzaron a marchar, totalmente desarmados. La policía abrió fuego contra ellos, hiriendo a unas cien personas –entre ellos meros observadores– y asesinando a diecinueve. Así se perpetró la masacre de Ponce aquel domingo de Ramos. Años más tarde, el fiscal investigador del suceso, Lic. Rafael V. Pérez Marchand, descubriría en una conferencia en el Ateneo Puertorriqueño toda la participación de Winship en el desenlace fatal. De la investigación practicada por la “American Civil Liberties Union” se desprendió que de este acto de brutalidad policiaca, “había sido responsable la policía”. Pero Winship, Ickes y Roosevelt permanecieron impertérritos ante la magnitud del hecho. La legislatura colonial dominada por la Coalición, declaró a Winship “hijo adoptivo de Puerto Rico” y culpó a los nacionalistas por la masacre, mientras que el crimen permaneció impune en lo que concernía a la fuerza policiaca<sup>292</sup>.

El pueblo de Puerto Rico, podía disponer la celebración de un “referéndum” en donde podría votar si quería o no organizar un gobierno de acuerdo con la Constitución que él mismo adopte. Si el pueblo votase afirmativamente, entonces, la legislatura de Puerto Rico quedaría autorizada para convocar una Convención Constituyente que

---

Luis Ángel Ferrao, *Pedro Albizu Campos y el Nacionalismo Puertorriqueño*, Río Piedras, Editorial Cultural, 1990, pp.149–172

<sup>292</sup>Cf. Manuel E. Moraza Ortiz, *La Masacre de Ponce*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, Inc., 2001.

Manuel Maldonado Denis, op. cit., pp. 119–120.

elaboraría una constitución para la isla de Puerto Rico. Dicha Constitución proveerá una forma de gobierno republicano y deberá incluir una declaración de derechos. Un vez adoptada la Constitución por el pueblo de Puerto Rico, el presidente de Estados Unidos queda autorizado para transmitir esa Constitución al Congreso de Estados Unidos para que estime si tal Constitución está de acuerdo con las disposiciones aplicables de la presente ley y de la Constitución de Estados Unidos. Al ser aprobada por el Congreso estadounidense, la Constitución entrará en vigor de acuerdo con sus propias disposiciones. Como puede notarse, es ésta una “constitución” hecha en virtud de una ley aprobada por el organismo que domina al pueblo al que va a dirigirse dicha “constitución”, y ésta queda sujeta a la aprobación, en última instancia, del organismo que en primera instancia la autoriza. Pero no se trata sólo del absurdo constitucional envuelto en el hecho de que un país sin soberanía no pueda darse a sí mismo una constitución, si el término se toma en su acepción generalmente aceptada, sino que el propio soberano en este caso, el Congreso estadounidense, garantizaba sus poderes plenarios sobre la Isla en la misma Ley 600, al disponer que quedaría vigente en Puerto Rico lo que de ahí en adelante se denominaría “Ley de Relaciones Federales”. Esto mantenía las disposiciones de la antigua Ley Jones, que concedía poderes plenarios al organismo legislativo de la metrópoli. La sección 9 de la nueva ley, disponía como las Leyes Foraker y Jones, que las leyes estatutarias de Estados Unidos que no sean aplicables localmente, exceptuando lo ya dispuesto sobre esta materia y lo que en el futuro se disponga, tendrán la misma fuerza y efecto en Puerto Rico que en Estados Unidos, excepto las leyes de rentas internas<sup>293</sup>.

En otras palabras, que no se alteraba lo que realmente era la esencia misma del coloniaje impuesto a la patria puertorriqueña: la facultad residente en el Congreso de Estados Unidos de legislar para el pueblo puertorriqueño sin el consentimiento de éste. Si luego de medio siglo de dominación del Congreso las facultades de la metrópoli continuaban inalteradas, las medidas supuestamente “autonomistas” de la nueva “Constitución” palidecían por lo irrisorias ante la magnitud de los poderes de la Metrópoli. Una vez más se repetía la historia –tan vieja como el movimiento autonomista mismo– de que las decantadas reformas concedidas por la potencia

---

<sup>293</sup> *Puerto Rico: Leyes Fundamentales*, Río Piedras, Editorial Edil, 1973, pp. 201–215.

imperial no pasaban de ser el proverbial parto de los montes. No obstante, todo el gigantesco aparato publicitario al estilo de Madison Avenue y toda la maquinaria del Partido Popular Democrático comenzaron la campaña destinada a confundir la opinión pública nacional e internacional con los logros de esta nueva fórmula política que, según sus defensores, una vez instaurada, acabaría con cualquier duda que hubiese acerca del carácter colonial de Puerto Rico. Realmente lo que se pretendía con ello era salvar el “buen nombre” de Estados Unidos mediante la consumación de un acto que pudiese presentarse ante la ONU como prueba fehaciente de que el pueblo puertorriqueño había ejercido su derecho a la autodeterminación<sup>294</sup>.

Con el propósito de dramatizar ante Puerto Rico y ante el mundo el carácter colonial de la nueva “constitución”, así como para ofrecer testimonio patente de que la independencia era un derecho irrenunciable del pueblo puertorriqueño, Albízu Campos y los nacionalistas llevan a cabo una acción insurreccional el 30 de octubre de 1950, mediante un asalto a la residencia del gobernador Muñoz Marín y a través de varios brotes de violencia en Arecibo, Jayuya, Utuado y Adjuntas, Ponce, Naranjito y Mayagüez. Y el 1 de noviembre de 1950, los nacionalistas Oscar Collazo y Griselio Torresola atacan la Casa Blair, residencia oficial del Presidente de los Estados Unidos y atentan contra la vida del presidente Harry S. Truman. Muñoz Marín moviliza la Guardia Nacional y la policía estatal para sofocar la insurrección. Ordena además el arresto en masa de todos los nacionalistas o sospechosos de ser simpatizantes de éstos. En ese instante –y sin haber suspendido las garantías constitucionales– Muñoz Marín preside una acción represiva que haría una burla de todos los “derechos” consagrados en la Ley Orgánica vigente. Años más tarde una Comisión de Derechos Civiles creada por el propio Muñoz así habría de declararlo.

Pobrementemente armados, vigilados de cerca por la policía, escasos en número, los nacionalistas que emulan la gesta de Lares de 1868 no tenían, y ellos lo sabían, posibilidades de triunfar por medios revolucionarios en aquel entonces. Hombres y mujeres de una valentía a toda prueba y de un patriotismo admirable, hicieron suyas en la práctica las palabras de Albízu Campos: “La Patria es valor y sacrificio”. Los que no rindieron su vida fueron encarcelados largos años. La policía tiroteó e inundó con gases

---

<sup>294</sup>Manuel Maldonado Denis, op. cit., pp. 119–120.

lacrimógenos la residencia de Albízu Campos en San Juan, y éste tuvo que ser sacado casi inconsciente –luego de ser desarmado por la policía al entrar en su residencia– pero no sin que antes dijera a la prensa al ser entrevistado: “La Patria está atravesando por una transfiguración gloriosa”. Al sucumbir frente a la superioridad numérica y el extraordinario despliegue de fuerza (se calcula que participaron el 30 de octubre un total de 300 nacionalistas; mediante la movilización de la Guardia Nacional, Muñoz Marín puso en servicio 272 oficiales y 4017 soldados, además de haberse asignado cuatro aviones cazas para ayudar a las tropas de infantería) los patriotas puertorriqueños dejaron constancia de que la tradición revolucionaria iniciada por Betances seguía viva en la figura de Pedro Albízu Campos<sup>295</sup>.

Para el proceso llevado contra los sobrevivientes de la insurrección, incluyendo a Albízu Campos, el régimen colonial se encargó gustoso del trabajo que en 1936 tuvieron que realizar los propios estadounidenses. Aparentemente con motivo de la huelga universitaria de 1948, la Asamblea legislativa de Puerto Rico se había reunido en sesión especial y aprobada en ese año la tristemente célebre Ley 53, conocido como “La Ley de la Mordaza”. Siendo ésta, como confesara el representante Benjamín Ortiz a la sazón, “meramente una traducción del texto de la Sección 2” de la Ley Smith de los Estados Unidos, era claro que no tenía otro propósito que el de perseguir a los sectores más radicales dentro del movimiento independentista. Dicha ley convertía en un delito grave que aparejaba hasta 10 años de presidio “el promover, abogar, aconsejar o predicar, voluntariamente y a sabiendas, la necesidad, deseabilidad o conveniencia de derrocar, paralizar o subvertir el gobierno insular o cualquier división política de éste, por medio de la fuerza y la violencia”. La ley en cuestión además convertía en delito imprimir, publicar, editar, circular, vender, distribuir o exhibir públicamente cualquier escrito o publicación donde se abogase por los actos antes mencionados, así como cualquier intento de organizar una asociación, grupo o asamblea de personas para la consecución de estos actos.

Bajo la Ley de la Mordaza comienza una época de persecución contra los militantes del Partido Nacionalista y del Partido Comunista. Muchos de ellos fueron

---

<sup>295</sup>Cf. *Ibíd.* pp. 185–186.

Seijo Bruno Miñi, *La Insurrección Nacionalista en Puerto Rico–1950*, Río Piedras Editorial Edil, Inc., 1989.

sentenciados a presidio en base de que había grabaciones de sus discursos en los archivos de la policía. Albízu Campos es condenado a 56 años de presidio. El enañamiento de los fiscales en estos procesos, el total desprecio por la legalidad tan convenientemente invocada en otras ocasiones, la severidad de las sentencias, todo ello dio una muestra palpable de hasta dónde estaban dispuestos a llegar los custodios puertorriqueños del colonialismo estadounidense.

Como consecuencia de su confinamiento en solitario por un año más o menos en la Cárcel de la Princesa en San Juan, Albízu Campos enfermó gravemente. Fue indultado por Muñoz Marín en septiembre de 1953. Fue encarcelado nuevamente al serle revocado el indulto por éste con motivo del tiroteo del Congreso de Washington perpetrado por los nacionalistas Lolita Lebrón, Rafael Cancel Miranda, Andrés Figueroa Cordero e Irving Flores Rodríguez, el 1 de marzo de 1954. No saldría más de la cárcel. El hospital en que estuvo recluido durante los últimos años de su vida hizo las veces de prisión, hasta poco antes de su muerte el 21 de abril de 1965. Había estado preso hasta el momento de su muerte unos 22 años, pero la persecución contra su persona y su partido comienza desde mucho antes de su encarcelación<sup>296</sup>.

#### **5.5.1.1.El catolicismo de Albízu Campos**

Pedro Albízu Campos nace en la ciudad de Ponce en el 1893. Todavía está el dominio de la Iglesia Católica bajo el régimen colonial español. De todas las ciudades y pueblos de Puerto Rico, Ponce fue desde el Siglo XIX la más abierta al influjo de corrientes filosóficas y religiosas contrarias al catolicismo.

La señorial ciudad sureña sirvió de polo de atracción para importantes núcleos de población inmigrante, asimismo atrajo hacia ella a una diversidad de creencias y doctrinas que eventualmente le disputarían al catolicismo su primacía en el campo espiritual y moral. En Ponce se fundó en el año de 1872 la que resultó ser la única iglesia protestante (anglicana) que existió en Puerto Rico hasta la llegada de los estadounidenses en 1898. Establecida bajo los auspicios de la República española, en el marco de tolerancia religiosa que ésta propició, dicha iglesia pudo mantenerse luego de la restauración monárquica y católica gracias a convenios diplomáticos entre

---

<sup>296</sup>Cf. Manuel Maldonado Denis, op. cit., pp. 187–189.

España e Inglaterra que le permitieron a la comunidad inglesa de Ponce disponer de un lugar donde llevar a cabo sus cultos religiosos. Fue en Ponce también donde se estableció, un año antes que el templo protestante, la Logia Aurora nº. 7 que probablemente fue una de las primeras agrupaciones masónicas del país. En esta ciudad se llegó a publicar, en 1898 y aún bajo la rigurosa dominación española, un semanario anticlerical, lo que da una idea de cómo se impugnaba allí a la religión oficial del Estado. Luego de la llegada de los estadounidenses, quienes organizaron el gobierno bajo el principio liberal de separación entre Iglesia y Estado, fundamento necesario para la existencia de la libertad religiosa, proliferaron en Ponce un número considerable de iglesias protestantes, logias masónicas y centros espiritistas, así como grupos de librepensadores y rosacruces.

Entre 1899 y 1903 se erigieron varios templos de diversas denominaciones protestantes (bautistas, metodistas) tanto en la ciudad como en la Playa de Ponce. En el mismo año de 1903 se constituyó el círculo Lumen, una de las primeras sociedades espiritistas, que se caracterizó por sus posturas liberales a favor de la derogación de la pena de muerte, la erradicación del analfabetismo, y que tuvo entre sus miembros al líder independentista de principios de siglo Rosendo Matienzo Cintrón, y al prominente mulato Tomás Carrión Maduro. A ésta le siguieron varias otras agrupaciones espiritistas fundadas también durante las primeras décadas del presente siglo. El movimiento de librepensadores, por su parte, tuvo de igual forma un gran arraigo en la ciudad natal de Albízu, donde publicaron un semanario de 1909 a 1915 y protestaron ruidosamente contra el uso de las vías públicas para procesiones católicas y en contra de que se reconociera legalmente el matrimonio religioso.

Como reacción a todas esas corrientes que, de una u otra forma, impugnaban la hegemonía de la doctrina católica, y como respuesta también a la secularización de las propiedades y funciones eclesiásticas emprendidas por el gobierno estadounidense en la isla, el clero ponceño y los grupos seculares más afines a sus intereses iniciaron la publicación de un rotativo que se convirtió en el defensor y portavoz más consecuente de la Iglesia en Puerto Rico: *“El Ideal Católico”*, publicado de 1899 a 1915. Los laicos que se aglutinaron activamente en torno a la causa católica en Ponce pertenecían a las clases sociales altas, mayoritariamente blanca y de ascendencia hispánica. Fueron

personas provenientes de estos sectores las que fundaron en 1914 el Consejo Ponceño de los Caballeros de Colón, y en 1921 el de las Hijas Católicas de América. Algunos de los apellidos de los fundadores, de ambas organizaciones, son: Dapena, Ferré, Lloréns, Meliá, Moscoso, Passalacqua, Pila, Pou, Valldejuly y Vivas. Se trata de las familias más “distinguidas” y pudientes de Ponce, muchas de las cuales llegaron a Puerto Rico en las grandes oleadas de inmigración blanca del siglo XIX, como sus apellidos claramente lo denotan. Por cierto, algunos de estos apellidos son los que figuran en los años 30 en las directivas del Casino y el Club Deportivo de Ponce, que eran los centros sociales más exclusivos y selectos de la burguesía blanca del Sur<sup>297</sup>.

Además de la religiosidad Católica institucional, hay que destacar la religiosidad popular católica de los Hermanos Cheos que hemos presentado en el capítulo anterior. se desplazaron por el centro de la isla y en los barrios de la zona montañosa de Ponce. Cuando José de los Santos Morales comenzó a predicar en el 1902, Pedro Albizu Campos tenía nueve años y cuando se fue a estudiar a los Estados Unidos, en el 1913, los Hermanos Cheos llevaban predicando once años. Por lo tanto, todo este acontecer religioso que se desarrolló en Ponce fue de conocimiento de Albizu Campos. Hay que destacar que el líder de los Hermanos Cheos, José de los Santos Morales y el líder del Partido Unión Rosendo Matienzo Cintrón conversaron en una ocasión<sup>298</sup>.

Para cursar estudios universitarios en Estados Unidos, por su triple condición de joven mulato, pobre e ilegítimo, a Albizu se le hubiera hecho muy cuesta arriba aspirar a ayudas económicas. Afortunadamente para él, la masonería organizada de su ciudad natal era completamente ajena a esos prejuicios y sólo tuvo que ver su expediente escolar para concederle la beca. La institución que a instancia de Charles Terry le otorgó la beca para cursar su primer año de estudios universitarios fue justamente la Logia Aurora nº. 7.

Todo el cuadro personal y religioso de Albizu cambió sustancialmente durante su estancia en los Estados Unidos. Allí, ya adulto, abrazó fervorosamente el catolicismo. En unos de sus viajes a la isla adquirió la condición de hijo legítimo (la que defendería públicamente en sus discursos) e incluso fundó un capítulo de los

---

<sup>297</sup>Cf. Luís Ángel Ferrao, op. cit., pp. 257–265.

<sup>298</sup>Cf. Esteban Santaella Rivera, *Historia de los Hermanos Cheos*, Ponce, P. R., Editorial Alfa y Omega, 1979, pp. 82–83.

Caballeros de Colón en su universidad. En Estados Unidos probablemente también desarrolló cierta aversión contra la masonería, doctrina que Albízu parecía asociar directamente con el protestantismo. No podemos entrar en detalles acerca de qué circunstancias y factores en específico motivaron esta conversión de Albízu, pues carecemos de la información necesaria para ello. Sin embargo, siempre hemos abrigado la sospecha de que su contacto con la causa del nacionalismo irlandés, a la cual Albízu ayudó personalmente mientras fue estudiante universitario en Harvard, tiene que haber jugado un papel determinante y crucial. Hay dos datos importantes que hasta ahora no han sido consignados en las páginas biográficas que se han escrito sobre Albízu Campos.

Uno es el hecho de que para principios de 1900 Massachusetts era, después de Nueva York, el estado que poseía la mayor cantidad de población nacida en Irlanda: 249,916 personas (la que era de padres irlandeses debe de haber sido todavía mayor), por lo que es de suponer que la influencia católica en la región donde residía Albízu tiene que haber sido considerable. Esto obviamente facilitaría la catolización del estudiante puertorriqueño. El otro es que los años de Albízu en Harvard coincidieron con el período de auge del Sinn Fein, el grupo nacionalista irlandés que propulsaba la total independencia para la isla, y que no vaciló en recurrir en diversas ocasiones a la acción política armada. El Sinn Fein fue uno de los organizadores de la revuelta de la Pascua de 1916, reprimida por los ingleses con una severidad tal que escandalizó a la opinión pública internacional. Posteriormente, en las elecciones generales celebradas en 1918 este partido obtuvo una abrumadora victoria en toda la isla (excepción hecha del Ulster), lo que le dio renovados bríos a la ya secular lucha de independencia irlandesa. Este triunfo en las urnas provocó el estallido de la guerra civil que se prolongó durante varios años y que culminó en 1921, cuando Inglaterra reconoció la libertad de Irlanda, aunque siempre mantuvo el control sobre el Ulster transformado a partir de ese momento en Irlanda del Norte. Durante todo ese tiempo, los núcleos de población de origen irlandés en Massachusetts, Nueva York, Pennsylvania y otros estados estuvieron muy activos en la labor de solidaridad y recaudación de fondos para ayudar a los combatientes republicanos. Desde el más sencillo obrero fabril hasta aquellas familias que habían logrado establecerse ya en los niveles sociales altos,

fueron muchos los irlandeses católicos que contribuyeron con su dinero y esfuerzo a esta causa<sup>299</sup>.

Es probable que Albizu quedara muy impresionado por la forma en que el nacionalismo irlandés se presentaba armoniosamente compenetrado por el sentimiento católico, al punto de que para ellos su sentido de identidad nacional pasaba necesariamente por el catolicismo, formando un solo haz indisoluble, y esta fe religiosa era a su vez uno de los fundamentos en su lucha centenaria y patriótica contra la Inglaterra imperial y protestante. Es posible también que el futuro líder nacionalista puertorriqueño creyera ver en ese nacionalismo católico, entonces en ascenso, una fuente política vigorosa de la cual podía extraer no pocas enseñanzas para su propia causa. Quizás llegó a pensar que la experiencia histórica de Irlanda con Inglaterra, sobre todo en lo que a su aspecto religioso se refiere, era similar a la de Puerto Rico con Estados Unidos. Si fue así, habría que preguntarse si Albizu pudo apreciar adecuadamente las profundas y complejas raíces históricas del nacionalismo irlandés o, lo que es más probable, si desarrolló una noción muy parcializada, estrecha y por lo tanto equívoca de lo que significaron la Iglesia y el catolicismo en la historia de Puerto Rico<sup>300</sup>.

Por lo que respecta al sentimiento religioso de los irlandeses y la presencia de éste dentro de su noción de identidad nacional, podríamos decir sin exagerar que era tan antiguo como su patrono, San Patricio, quien, según reza la historia, fue la persona que enfrentó, combatió y quebrantó el dominio que tenía los druidas (grupo pagano y politeísta) sobre los pobladores nativos de la antigua Erín, e inició la conversión de estos últimos, gaélicos de origen celta, al cristianismo hace poco más de 1500 años. A esto siguió la proliferación de unas comunidades monásticas cristianas extraordinariamente activas en la isla durante los siglos VI al VIII, las cuales contribuyeron a afianzar la nueva fe, y a enriquecer culturalmente a la civilización celta, haciendo de ésta una de las más originales en toda Europa.

---

<sup>299</sup>Cf. Brian Feeney, *SINN FEIN, Un siglo de Historia Irlandesa*, Barcelona, Editora Edhasa, Traducción Ignacio Alonso Blanco, Primera Edición, 2005.

Luís Ángel Ferrao, op. cit., pp. 266–267.

<sup>300</sup>Cf. Michael Laffan, *The Resurrection of Ireland, The Sinn Fein Party. 1916–1923*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Ya con esto disponemos de los primeros datos importantes que nos permiten captar las enormes diferencias que separaban al catolicismo irlandés del puertorriqueño. Comparada con la antigüedad más que milenaria del sentimiento cristiano y católico en Irlanda, podríamos decir que en Puerto Rico esta fe había envejecido prematuramente, en cuatro siglos, debido sobre todo a su estrecha relación con el Estado colonial español que la amparó oficialmente. Además hay que tomar en cuenta un factor decisivo en este asunto, y es que contrariamente a lo que sucedió en Irlanda, o incluso en México, Puerto Rico no contó con una población nativa a la cual cristianizar y que pudiera hacer suya esa fe. La eliminación de la comunidad indígena le restó su principal razón de ser a la obra cristianizadora de los misioneros. Ausente ésta, y dada la baja densidad poblacional que prevaleció hasta principios de 1700, la obra misionera en Puerto Rico procedió con suma lentitud y desánimo, sin el impulso ni la intensidad que sí tuvo por ejemplo en países como México y Perú. Aquí la labor de cristianización se realizó literalmente a cuentagotas.

Por otro lado, es evidente que el catolicismo en Puerto Rico tampoco fue capaz de producir un símbolo religioso de la magnitud y la trascendencia de un San Patricio o de una Virgen de Guadalupe. Éstos en determinados momentos aglutinaron los sentimientos, esperanzas e inquietudes de sus respectivas comunidades territoriales, dándoles a éstas un firme sentido de pertenencia y una señal inequívoca de su singularidad colectiva.

La figura que pudo haber desempeñado este rol en nuestro país, la Virgen de la Monserrate, aparecida en la primera mitad del siglo XVII en el poblado de Hormigueros y definida como “Virgen nacional” por algunos historiadores, no fue capaz de elevarse más allá del sentimiento católico popular, que fue el que la veneró devotamente por varios siglos. Peregrinaron religiosamente hasta su ermita, colmándola de originales exvotos, y tallando el icono en cientos, probablemente miles, de imágenes de madera, que reposaron por años en los altares rurales y en los bohíos de innumerables familias pobres y campesinas. Juan A. Corretjer, colaborador de Albizu reconoció la “analogía irlandesa-puertorriqueña” como uno de los factores que intervinieron en el proceso que llevó a Albizu al catolicismo. En segundo lugar, es la única forma de mostrar que en esos países el nacionalismo católico sí contaba con unas sólidas bases históricas

mientras que en Puerto Rico esas bases eran demasiado frágiles, y endebles como para pretender erigir sobre ellas un movimiento político nacionalista.

Sea como sea, el hecho es que cuando Albizu Campos terminó sus estudios universitarios y regreso a Puerto Rico en el año de 1921 traía, además de los diversos diplomas académicos que le abrirían las puertas del mundo profesional criollo, la fe católica a la cual se había entregado en forma muy sincera en Harvard, gracias a su contacto directo con el mundo irlandés.

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que Albizu regresaba otra vez al Ponce tradicional y semiaristocrático de su infancia, donde el catolicismo era algo muy distinto a lo que él había conocido en Massachusetts ya siendo adulto. En este último estado de reconocida tradición liberal, el catolicismo había sido durante las primeras décadas de este siglo una religión muy activa que se había propagado gracias a la llegada de cientos de miles de inmigrantes irlandeses –la mayoría de ellos de extracción popular–, los cuales a su vez habían venido arribando a Estados Unidos desde mediados del siglo XIX como consecuencia de una ancestral situación de sometimiento político y religioso en su país de origen. Para estos irlandeses, el catolicismo tenía una veta política muy aguda que hacía de su religión, más que un mero sentimiento espiritual, todo un eje constitutivo de su sentido de cohesión como pueblo y de su patriotismo. En Ponce, en cambio, la situación era otra. Allí el catolicismo se mostraba conservador y a la defensiva, hostigado por numerosas corrientes heterodoxas (protestantes, espiritistas, masónicas, etc.) que resultaban mucho más novedosas y dinámicas que aquel. Además hay que tomar en cuenta que ya desde 1915 se había organizado el Partido Socialista, que contaba con un nutrido grupo de seguidores dentro del proletariado cañero del Sur, y cuyo liderato artesanal era declaradamente anticlerical, lo que añadía un peso más al plato anticatólico de la balanza<sup>301</sup>.

En los discursos, escritos y entrevistas de Albizu, durante el periodo 1923–1929, no aparece mención alguna del catolicismo, ni se asoma una preocupación por el problema religioso dentro del contexto de sus aspiraciones nacionalistas. Fue sólo a

---

<sup>301</sup>Cf. Luís Ángel Ferrao, *op. cit.*, pp. 268–273.

partir de 1930, cuando asumió la presidencia del partido, que el sentimiento católico de Albizu se activó y vigorizó<sup>302</sup>.

La religión católica se convirtió en uno de los elementos fundamentales de la ideología albizuista, hasta el punto que Albizu la concibió como consubstancial a la identidad nacional puertorriqueña. No sólo su discurso político, sino inclusive muchas de las nociones, actitudes y prejuicios del principal líder nacionalista estuvieron claramente influidos por ese catolicismo de corte ortodoxo con el cual comulgaron él y algunos de sus seguidores más allegados. Al igual que su hispanismo, el catolicismo fue parte integrante de la predicación albizuista y nos revela mucho acerca de su orientación social y aspiraciones políticas.

Juan Antonio Corretjer, quien se adhirió fervientemente a esa fe como consecuencia de su ingreso al partido en 1930, es el que ha intentado explicar en una forma coherente y penetrante la dimensión católica del nacionalismo albizuista. Albizu era en efecto muy católico. Este sentimiento religioso le dio un sentido místico a su desarrollo ideológico y en él concebía a la religión católica como la barrera que podía contener y preservar la influencia desintegradora estadounidense.

Dentro del discurso de Albizu resalta las figuras de Santa Rosa de Lima y el obispo Juan Alejo de Arizmendi, como ejemplos de virtudes de la nacionalidad e historia puertorriqueñas, así como el hecho de que en San Juan se fundó el primer obispado de América, y que el Vaticano reconociera la independencia eclesiástica de la isla en el 1903. La devoción que Albizu sentía por la Patrona de América y primera beata canonizada en esta parte del mundo, cuyo padre además había nacido en Puerto Rico, lo llevaron a puertorriqueñizar a esta santa nacida en el Perú, y a proponerla como fuente de iluminación y modelo divino para los nacionalistas: *“quiero decirles que Santa Rosa de Lima, que para los peruanos será natural del virreinato, pero para nosotros es puertorriqueña de San Germán, debe servir de modelo e inspiración perenne en esta senda de abnegación por la reivindicación patria que nos hemos propuesto”*<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup>Cf. *Ibid.* pp 274–275.

<sup>303</sup>*Ibid.* p. 261.

Dentro de esta misma línea de pensamiento religioso, y consecuente con su hispanismo glorificador de la gesta colombina, Albízu subrayaba el carácter civilizador que tuvo el catolicismo español en Puerto Rico y en América: *“Nosotros somos una nacionalidad civilizada, una nacionalidad de vanguardia en el Nuevo Mundo. Aquí se fundó el primer Obispado de América, de aquí se dirigió la obra cristiana en el Nuevo Mundo”*<sup>304</sup>.

Tampoco faltaron sectores dentro del Partido Nacionalista que, como forma de venerar al caudillo, lo compararan con un Cristo redimido e insistieron en trazar analogías entre ambas figuras.

Don Pedro Albízu Campos, encarnación de nuestro dolor, cuerpo de nuestro sacrificio, pronunció la palabra cristiana, nacida en los labios de Cristo. Pronunció su Sermón de la Montaña, levantando la diestra de hombre libre y bendiciendo a los hombres de la tierra que se ocupan de la Independencia patria, por ser este problema trascendental el problema de toda la Humanidad.

El 7 de septiembre de 1930, víspera de la festividad de la Virgen de la Monserrate se celebró una actividad religiosa en Hormigueros. El invitado especial del obispo estadounidense de Ponce en esa ocasión resultó ser precisamente el presidente del Partido Nacionalista, Pedro Albízu Campos. Este dato de por sí es importante, pues muestra que, más que exhibicionismo católico, lo que existió entre el Partido Nacionalista y la alta jerarquía católica estadounidense fue una relación lo suficientemente cercana como para permitirle al máximo dirigente el uso de la tribuna eclesiástica (el hecho que esa relación se haya enfriado al cabo de poco tiempo, cuando Albízu se percató de que los obispos estadounidenses no tenían la más mínima intención de sancionar pública ni privadamente sus reclamos de independencia, no le resta significado a la proximidad real que sí hubo entre ambas partes).

Pudiera pensarse que Albízu aprovecharía la tribuna de Hormigueros para hacer alguna conmovedora disertación en torno al significado que él le veía a la Virgen morena de Monserrate –tan venerada por la masa campesina– lo que hubiera sido muy apropiado dado el carácter de la actividad que allí se conmemoraba. Sin embargo, las inquietudes religiosas de Albízu se encaminaron esa noche hacia un tema que no

---

<sup>304</sup> *Ibid.* p. 261.

carecía de importancia ya que constituía el verdadero talón de Aquiles de la Iglesia católica en Puerto Rico, el signo más evidente de su debilidad en nuestro país: “la carencia casi absoluta de clero puertorriqueño”<sup>305</sup>.

El asunto de la supuesta falta de “vocación religiosa” de los jóvenes puertorriqueños tenía que suscitar una comprensible preocupación en Albizu y los hermanos Perea, ya que en esos momentos ellos estaban afirmando a través de sus discursos y escritos el destacado papel que jugó la Iglesia en la formación de la nacionalidad puertorriqueña. ¿Cómo conciliar aseveraciones tan categóricas sobre la supuesta “puertorriqueñidad” de la Iglesia con el hecho constatable y evidente de que la mayoría de los sacerdotes que la componían eran españoles o estadounidenses? Los auténticamente puertorriqueños eran tan sólo una minoría, y además no ocupaban puesto alguno en la jerarquía. Ciertamente, la realidad de una institución compuesta por un clero mayoritariamente extranjero hacia parecer un poco pretenciosas las palabras de los nacionalistas cuando hablaban de una Iglesia católica “puertorriqueña”. Quizás por eso mismo, el Partido Nacionalista puso especial énfasis en la necesidad de acelerar la formación de un clero nativo, e incluso llegó a impulsar posteriormente la creación de una Asociación Católica Nacional, y una agrupación similar denominada Clero Nacional, dirigida ésta última por el sacerdote Severo Ramos.

La preocupación de Albizu y los nacionalistas por el bajo número de sacerdotes puertorriqueños puede considerarse legítima. Para Albizu y el Partido Nacionalista los cánones de la Iglesia, las encíclicas papales y en general todo mensaje emanado del Vaticano se convertía en fuente inapelable de autoridad, con base en la cual llegaron a diseñar una parte sustancial de su estrategia de lucha. De hecho, la procuración expresada por Albizu en torno al clero nativo estaba claramente fundamentada en dos cánones de la Santa Sede, según lo explican muy bien los hermanos Perea. Asimismo, el reclamo de independencia eclesiástica (al cual los nacionalistas le daban una enorme importancia) se basa también en el hecho de que el obispado de Puerto Rico no era sufragáneo de ninguna archidiócesis estadounidense, sino que respondía directamente al Vaticano, en virtud de dictamen expedido por el Papa León XIII.

---

<sup>305</sup>Cf. *Ibid.* pp. 276–279.

Es importante hacer notar que esta dependencia doctrinal respecto de Roma se mantuvo aún después de la ruptura con los prelados estadounidenses, e incluso luego de la salida de los hermanos Perea del Partido Nacionalista en 1934.

El otro aspecto que salta a la vista en este trabajo, es la concepción altamente prejuiciada y contra reformista que tenían muchos nacionalistas sobre lo que eran los países protestantes, y no católicos en general. Con asombrosa facilidad, con una soberbia propia de aquellos que piensan que sólo el catolicismo hispano es el depositario de la cultura universal, los hermanos Perea rebajan a los Estados Unidos a la categoría de “gente pagana”, “nación catecúmena” y “pueblo gentil y bárbaro”, cuyo nivel de civilización era muy inferior. Durante la década de los ‘30 se publicó en la isla bajo la dirección de los Padres Marcos Huigers y Martín Bertsen, dominicos y de procedencia holandesa ambos, un ágil semanario, el cual debe haber sido el periódico católico más leído en el país: “*El Piloto*”. Hay que aclarar que “*El Piloto*” no era propiamente un órgano de la Iglesia, sino que lo publicaba la propia orden de los dominicos, aunque contaba con el consabido permiso eclesiástico<sup>306</sup>.

En términos generales puede decirse que en muchos asuntos sí presentaba la visión oficial, ya que reproducía los mensajes, cartas pastorales y homilias de los obispos estadounidenses de San Juan y Ponce; pero, aun así, mantenía cierta independencia de criterio que se hacía evidente en más de un artículo. “*El Piloto*” se auto conceptuaba como un “semanario apologético” y, en efecto, su finalidad principal consistía en dar a conocer y defender la doctrina católica frente a las otras corrientes religiosas y de pensamiento que como sabemos discurría libremente en la atmósfera isleña desde el 1898. Aunque los comentarios contrarios a la masonería, el espiritismo, el comunismo y los teósofos aparecen con bastante frecuencia, resulta claro que el principal adversario de “*El Piloto*” eran las iglesias protestantes que mantenían una actividad febril en los años 30, y tenían además su propio órgano periodístico.

Una de las características del semanario católico era su interés por la situación de la Iglesia a nivel internacional. Así, por ejemplo, denunciaron “la bárbara persecución de Calles” contra el clero en México y se mantenían al tanto de las

---

<sup>306</sup>José Barrado Banquilla y Mario Rodríguez, *Los Dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898*, Bayamón, PR Editorial San Esteban, 2001, pp. 341–352.

conversiones de importantes personajes al catolicismo en el mundo entero. Cuando se proclamó la República en España, y estallaron los motines anticlericales en mayo de 1931, *“El Piloto”* condenó enérgicamente la quema de conventos y culpó a “la plebe comunista excitada por librepensadores”. En la polémica desatada por la carta pastoral del Cardenal Segura del 7 de mayo, los padres dominicos defendieron a éste de las críticas que le hicieron los simpatizantes de la República en Puerto Rico. Más tarde culparon a los “socialistas, comunistas, librepensadores, masones y protestantes” por empeñarse en propagar el odio contra el clero en España.

Más que la orientación socio-política; de este semanario católico (importante en sí misma sin duda alguna), lo que nos interesa resaltar aquí es el hecho de que los más asiduos colaboradores de *“El Piloto”* eran en su mayoría destacados líderes del Partido Nacionalista: Juan Augusto y Salvador Perea, José Paniagua Serracate, Trina Padilla de Sanz, Juan Antonio Corretjer y J.M. Toro Nazario<sup>307</sup>.

Una de las formas más características a través de las cuales se manifestó, fue la invariable costumbre nacionalista de conmemorar las más significativas efemérides del calendario patriótico con un acto religioso en la iglesia de la localidad. Dos de las celebraciones nacionalistas de más importancia, el 23 de septiembre, día del Grito de Lares, y el 16 de abril, natalicio de José De Diego, comenzaban siempre con un “Te Deum” en la iglesia del pueblo de Lares y en la catedral de San Juan, respectivamente. La ceremonia que se realizaba en estos recintos estaba cargada de solemnidad y simbolismo: el cuerpo de Cadetes de la República y las Enfermeras de la Libertad vestían sus mejores uniformes y desfilaban por la nave central de la iglesia en estricta formación militar, enarbolando las banderas de Puerto Rico y la de los cadetes que era negra con una cruz potenziada blanca en el medio; al frente de ellos, vestidos de civil, iban Albízu y otros altos líderes nacionalistas, quienes se sentaban en el primer banco del templo para participar en la misa. Al finalizar el culto, se repetía el desfile de salida, y sólo entonces daba inicio la actividad política propiamente dicha. El ceremonioso ritual, con su llamativa combinación de aires castrenses, militancia activa y sentimiento católico, le daban al Partido Nacionalista la apariencia de una milicia cristiana<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup>Cf. Luís Ángel Ferrao, op. cit., p. 282.

<sup>308</sup>Cf. *Ibid.* p. 259.

El propio discurso Albúzuista estaba salpicado de vocablos e imágenes provenientes de la terminología religiosa y cristiana. En ocasiones se concibe a la patria como una “diosa”; el municipio de Lares era visto como “tierra sagrada”, “Altar de la patria” ya que en él se “bautizó” con sangre el cuerpo de la nación en 1868; la visita anual que hacían los nacionalistas a este pueblo era considerada como un “peregrinaje”, y al propio Albúzu se le conceptuaba como el “apóstol”, el “maestro” de la lucha de independencia. Dios mismo recibió el título de “creador y protector de todas las nacionalidades”, y las asambleas del partido comenzaban con una invocación a Él.

Uno de los documentos emitidos por la Junta Nacional del Partido Nacionalista, con motivo de la huelga de hambre del profesor Clemente Pereda, y que se asemeja a una carta pastoral de un obispo a la feligresía de su diócesis es la siguiente: *“Dios, que creó la arcilla para el vaso de la humanidad, depositó en ese vaso la dicha de su gracia, dando a entender su voluntad infinita que la materia tendrá que acoplarse a la trascendencia de las cosas, con el fin de establecer, al amparo de la piedad, el equilibrio del amor.*

*Para las almas que superan la asfixia de lo efímero, el apostolado es una meta. En ella se recrea el esfuerzo, transmutándose en armonía. Es una música perfecta el apóstol, y de ahí que sólo sea lícito el parangonar a los espíritus de luz en un plano de santidad.*

*El profesor Clemente Pereda principio la misa de hambre el día 24 de marzo y se levantará de su suplicio el Sábado de Gloria. Abrigamos la dulcísima esperanza de que levantará de su calvario gloriosamente, y con tal motivo el Nacionalismo Puertorriqueño, depositario de la fe de los libertadores de América, anuncia a la nación que en ese día de resurrección, 31 de marzo, –santo en los anales de la Iglesia y en los de la Patria– Puerto Rico está en el sagrado deber de rendir su homenaje al profesor Pereda, demostrando con ello que la gracia de Dios sustenta a los que saborean el mendrugo del hambre, teniendo como emblema el culto a la libertad.*

*A las 6 a.m. del 31 de marzo –día en que el profesor Pereda se ceñirá la gloria de haber concluido su penitencia voluntaria– se concentrarán en la Plaza de Armas de*

*esta capital de San Juan Bautista de Puerto Rico todas las delegaciones de la Nación y se espera que el acto revista toda la majestad de una santa Resurrección*<sup>309</sup>.

### **5.5.2. Luis Muñoz Marín**

José Luis Alberto Muñoz Marín nació en el número 152 de la calle Fortaleza en el Viejo San Juan, Puerto Rico, el 18 de febrero de 1898. Hijo de don Luis Muñoz Rivera, Ministro de Gracia y Justicia durante el régimen del Gobierno Autónomo en 1898, y doña Amalia Marín Castilla, natural de Ponce, Puerto Rico. Doña Amalia era hija de don Ramón Marín Solá, periodista y dueño del periódico ponceño *El Cronista* que luego pasaría a manos de Luis Muñoz Rivera convirtiéndose este diario en *La Democracia*.

En 1900, Muñoz Rivera trasladaba su familia a Caguas con motivo del estado turbulento existente en San Juan. Sobre los primeros recuerdos de su niñez, Muñoz comenta en sus Memorias: "De mis primeras imágenes del mundo, en Caguas, recuerdo su plaza enorme de barro y árboles raros; una "machina" de caballitos, un talabartero frente a casa que dejaba que me sentara en un coche sin ruedas y agitara las riendas colgadas de un clavo como si lo estuviera guiando; el olor a tinta y la rueda azul de una prensa de la que salía todas las tardes *La Democracia*; una boina blanca, flotando como una luna en el cielo invertido de una quebrada, a la que la voló el viento desde la ventana del ferrocarril que me llevaba a San Juan a tomar el barco para Nueva York"<sup>310</sup>. En 1901 se trasladaba por primera vez a Estados Unidos.

Cursó sus primeros grados en escuelas de Puerto Rico y Estados Unidos, debido a los continuos viajes de don Luis Muñoz Rivera para fundar el periódico *Puerto Rico Herald*, en Nueva York. 1901–1905. Aprendió el inglés jugando en las calles de Nueva York. No recuerda ningún momento en que no hablara inglés, lo mismo que no recuerdo ningún momento en que no hablara español.

En el 1905 regresa a Puerto Rico, después del triunfo, a finales del año anterior del Partido Unionista que dirigía su padre Muñoz Rivera. Estuvo en los primeros grados

---

<sup>309</sup>Cf. *Ibid.* p. 259.

<sup>310</sup>Luis Muñoz Marín, *Memorias 1898–1940*, San Juan, Edición Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1982, p. 4.

en las escuelas públicas. En 1908 comenzó a asistir a la escuela del pedagogo don Pedro Moczó Baniet, en San Juan, a quien se le atribuye su adelanto escolar<sup>311</sup>.

Desde 1910 al 1914 reside en los Estados Unidos, donde cursa estudios en las escuelas públicas de Nueva York. En 1911 comienza sus estudios preparatorios en Georgetown Preparatory School, en Washington, y en 1915 estudia derecho en la sesión nocturna de la Escuela de Derecho de la Universidad de Georgetown. En este mismo año realiza trabajos en la oficina del Comisionado Residente de Puerto Rico en Washington, que era Muñoz Rivera, su padre.

Muñoz regresa con su padre a Puerto Rico, víctima de una dolencia que le aquejaba y de la cual muere el 15 de noviembre de 1916. Las honras fúnebres de Luís Muñoz Rivera se extendieron por toda la Isla.

Desde 1916 a 1917 toma cursos de periodismo en la Universidad de Columbia en Nueva York. En 1917 Muñoz escribe *Borriones*, su primer libro de cuentos y novelas cortas, "producto de lecturas y fantasías más que de observación de la realidad. En Puerto Rico se adentra en el mundo literario a través de las tertulias en varios lugares de la Isla, tanto en la Mallorquina, panadería del Viejo San Juan, como en el Café París de Guayama. Es aquí donde conoce al poeta puertorriqueño Luis Palés Matos y al político y escritor Bolívar Pagan entre otros. Es precisamente con Bolívar Pagan que escribe un drama de un acto, que giraba sobre los últimos días del poeta uruguayo Julio Herrera Reissing, y que fue ensayado por una compañía italiana que visitaba la Isla, pero que no llegó a estrenarse.

Entre 1917 y 1919 empezó a escribir en periódicos de Puerto Rico, de otros países latinoamericanos y de Estados Unidos. La relación de Luis Muñoz Marín con el mundo literario de los Estados Unidos y de la América Latina crea en el joven un interés por desarrollar un lenguaje propio para expresar sus sentimientos en cuanto a lo aprendido de su padre y la lucha por la que peleaba. Aquella preocupación social que iba aflorando en los escritos de Muñoz Marín, se convertiría en la nota predominante de toda su obra periodística y literaria. En 1918 escribe, junto a Antonio Coll Vidal y Evaristo Ribera Chevremont, la novela *Madre Haraposa* (Páginas Rojas), en donde

---

<sup>311</sup> *Ibíd.* p. 9.

Gregorio Igartua de la Rosa, *Muñoz, El Americano*, Quebradillas, PR., Talleres de Imprenta San Rafael, 2005, p. 2.

presentan la crueldad de la sociedad en la que viven. Debido a esta relación con grupos literarios americanos, conoció a Muna Lee, quien sería su primera esposa en 1919. Un año más tarde nace su primera hija, Munita; y en 1921, su primer hijo, Luis.

En 1920 el Partido unionista estaba sólidamente arraigado en el poder en Puerto Rico y se abría ante Muñoz Marín una carrera política brillante en este Partido. Pero no fue así, y se une al Partido Socialista de don Santiago Iglesias Pantín. Fue así que Muñoz se integró al mundo político, conociendo de forma directa la problemática del trabajador olvidado por las fuerzas políticas de ese momento. En muchas ocasiones Muñoz pronunciaba discursos sobre lo que debe ser la justicia para los trabajadores afligidos por los grandes intereses. Se unió a la Federación Libre de los Trabajadores de Puerto Rico, grupo que estaba entonces directamente empeñado en la lucha contra la miseria del pueblo. Hizo campaña en prácticamente todos los pueblos de la Isla por el Partido Socialista. Participó en movimientos de huelga de los trabajadores para mejorar sus condiciones de vida.

Por esta época, Muñoz escribía poesías, traducciones, crítica literaria y artículos sobre temas diversos, y publicó los mismos en varias revistas en los Estados Unidos, como *The Smart Set*, *The American Mercury*, *The New Republic*, *The Nation*, *Poetry*, *New York Tribune*, *Baltimore Sun*, *New York World*, entre otras.

En 1921 editó en San Juan la revista "*Espartaco*", usando ese nombre como símbolo de los hombres esclavizados en su trabajo. En 1922 inició el envío de su columna "*Desde New York*" para el periódico *La Democracia*, rotativo fundado por su padre en 1890, y con el seudónimo de Jacinto Ortega.

Muñoz Marín fue adquiriendo una conciencia política, que iba creciendo a la vez que leía y conocía sobre la situación de los trabajadores a nivel mundial, y sobre todo en Puerto Rico. Según comenta Muñoz: "*El mundo de la política capturó totalmente mi imaginación cuando lo asocié con la justicia y la creatividad, que son, después de todo, funciones de la poesía, de la poesía que no se escribe porque se gasta toda su energía en vivirse*"<sup>312</sup>.

Entre 1921 y 1926, residiendo en Estados Unidos, ensancha su trabajo literario colaborando en diversas revistas y periódicos de tendencias liberales. Fue presentando

---

<sup>312</sup> *Ibíd.* p. 30.

el cuadro de la miseria y el engaño a su pueblo. Para 1923 asistió con Santiago Iglesias a la Convención de la Federación Americana del Trabajo en Portland, Oregón, en representación de los trabajadores de Puerto Rico. Tuvo allí la oportunidad de indicar, por medio de una resolución que aprobó la Convención, actividades contra la tiranía establecida por el general Gómez en Venezuela. En 1924 protestaba, conjuntamente con Iglesias, del trato electoral injusto que había recibido la conjunción de los partidos Republicano Puro y Socialista en las elecciones de dicho año. En 1925 contribuyó a la fundación de la Unión Obrera Venezolana con el objetivo de ir dando participación a la masa del pueblo en la renovación que habría de ocurrir en aquel país al liquidarse el régimen del general Gómez.

Entre 1926 y 1928 dirigió *“La Democracia”*, sin compromiso de partidos, e hizo campaña contra el absentismo, y el latifundio, causas de la miseria extrema de su pueblo. Asistió a la Convención de la Federación Libre de los Trabajadores en Ponce, donde explicó a los delegados obreros su posición ideológica al dirigir el periódico.

De 1929 a 1931 llevó a cabo diversos actos en Nueva York para tratar de consolidar el liderato político de todos los partidos puertorriqueños, a fin de establecer una lucha decisiva contra la miseria y la explotación. En 1931 regresó con su familia a residir definitivamente en Puerto Rico. A su regreso encontró que, a través del Grupo de Buen Gobierno, los grandes intereses habían penetrado el control del Partido Republicano Puro, anulando las posibilidades renovadoras de la unión de este partido con el Socialista. Hizo expresión pública de esto en la prensa.

En 1932 se unió al Partido Liberal, fundado por Antonio R. Barceló. Hizo campaña intensa a favor de dicho partido a través de la Isla, haciendo hincapié en la necesidad de combatir el hambre y la miseria de la masa del pueblo. Fue electo senador en minoría, y asumió la dirección del periódico *La Democracia*, órgano oficial del Partido. En asamblea del Partido Liberal en el Teatro Municipal de San Juan, el 13 de marzo de 1932, fue nominado candidato a senador por acumulación. El Partido Liberal perdió las elecciones en 1932, pero don Antonio R. Barceló y Luis Muñoz Marín fueron elegidos como senadores por acumulación para el cuatrienio legislativo 1933–1937.

Uno de sus primeros proyectos en el Senado, escrito en colaboración con Rivera Zayas, socialista, fue hacer un plan de combate contra el hambre y la miseria. El proyecto no se consideró ni en la Cámara, donde había sido presentado por Rivera Zayas. Se comenzó la lucha contra el gobernador estadounidense Gore, y en el 1934 fue destituido. Se inició la campaña por la reconstrucción económica, proponiendo la compra por el Gobierno de la United Porto Rico Sugar Company, que entonces se encontraba en procedimiento de quiebra y podría haber sido obtenida por una suma de dinero relativamente baja. Se inició la idea de un plan de reconstrucción económica. Vino a Puerto Rico la señora Roosevelt, esposa del Presidente de los Estados Unidos, acompañada del doctor Tugwell. Se hicieron los esbozos de un plan, diseñado para combatir la miseria, y el acaparamiento de tierras en Puerto Rico. A mediados del año 1934 Muñoz Marín fue a Washington a cooperar con el Comité Chardón en el diseño del plan y obtener la aprobación del mismo. En diciembre el presidente Roosevelt le autorizaba a leer por radio, su carta aprobando los principios del Plan de Reconstrucción.

En Estados Unidos, el Presidente Franklin D. Roosevelt y su administración habrían de ejercer influencia profunda en el desarrollo de las luchas políticas puertorriqueñas mediante el proyecto del Nuevo Trato. Ello se debió, en gran parte, a la calurosa acogida que se dispensó a Muñoz Marín, en representación del Partido Liberal, en influyentes círculos administrativos y legislativos del Gobierno Federal. A Puerto Rico se le extendieron ayudas económicas para el funcionamiento del proyecto FERA (Federal Employment Relief Administration), que ofrecía miles de empleos a las personas necesitadas. Se obtuvieron fondos federales para los agricultores de caña y la implantación del Plan Chardón, proyecto elaborado por los puertorriqueños Carlos E. Chardón, Rafael Fernández García y Rafael Meléndez Ramos para la rehabilitación de la agricultura<sup>313</sup>.

Durante el año 1935, Muñoz Marín lucha por la implantación del Plan de Reconstrucción, y en mayo de este año el presidente Roosevelt instrumenta dicho plan por medio de una orden ejecutiva. En el mismo año fue nombrado Benigno Fernández

---

<sup>313</sup>Cf. Luis Muñoz Marín, *La Historia del Partido Popular Democrático*, San Juan, Editorial El Batey, 1984, p. 80.

García, para ese entonces Procurador General de Puerto Rico, para enfrentarse a las grandes corporaciones para hacer cumplir la Ley de las Quinientos Acres. El propósito de esta ley era reducir la cantidad de tierra de las corporaciones para beneficio de las grandes masas del pueblo de Puerto Rico.

El 26 de febrero de 1936, como ya dijimos, el señor Francis Riggs, Coronel de la Policía de Puerto Rico, fue asesinado en San Juan por dos jóvenes nacionalistas que creían en la causa independentista. Estos fueron arrestados y llevados al Cuartel General de la Policía donde fueron fusilados. Este asesinato tuvo enormes repercusiones en el Continente<sup>314</sup>. El senador Millard Tydings, presidente del Comité de Asuntos Insulares, radicó un proyecto de ley en el Congreso otorgándole la independencia a Puerto Rico en unas condiciones desventajosas para la Isla, ya que arruinarían su economía. Muñoz estaba en contra de este proyecto y comenzó a predicar el retraimiento electoral para los comicios de 1936. Don Antonio R. Barceló discrepó del criterio de Muñoz Marín. En 1936 el Partido Liberal perdió las elecciones ante la Coalición, una conjunción política compuesta de dos fuerzas tradicionalmente antagónicas (republicanos y socialistas). Los miembros de la vieja guardia del Partido Liberal, decepcionados por la derrota, responsabilizaron a Muñoz Marín y a su campaña de retraimiento por el resultado adverso de las elecciones. En reunión celebrada el 31 de mayo de 1937 por la Junta Central del Partido Liberal en la residencia de Naranjales de Felipe Sánchez Osorio, en Carolina, se expulsa a Luís Muñoz Marín y a un nutrido grupo de seguidores. Después de numerosas deliberaciones entre Muñoz Marín y sus consecuentes seguidores, en Caguas, llegó a organizarse una agrupación política a la que se le dio el nombre de Acción Social Independentista (ASI). Y más adelante en el Teatro Oliver, en Arecibo, el 27 de junio de 1937, se celebró una asamblea para insistir en la fundación del Partido Liberal Neto, Auténtico y Completo, en contraposición del Partido Liberal que dirigía don Antonio R. Barceló<sup>315</sup>.

En 1938 fundó el Partido Popular Democrático e intensificó su campaña en la ruralía, enfatizando la virtualidad del voto como medio para forzar cambio en las

---

<sup>314</sup>Cf. Fernando Bayron Toro, óp. cit., p. 182.

<sup>315</sup>Cf. *Ibíd.* pp. 192–193.

condiciones del país, y para elegir un gobierno comprometido con la justicia social. En marzo de 1939 funda el periódico *El Batey*. Durante varias semanas, se dedicó personalmente a buscar los anuncios para sufragar sus gastos, puesto que habría de distribuirse gratis. Buscó personalmente toda la publicidad, que no se pagaba por adelantado. Habrían de pagarse según fueran apareciendo publicados. Un amigo regaló cien dólares para comprar el papel del primer número. En ese mismo año se intensificó su campaña por los campos de Puerto Rico, señalando a los campesinos y al pueblo en general el significado de su voto bajo la democracia para empezar a corregir las causas de la miseria. Atacó la práctica común de la compra de votos por miembros inescrupulosos de los partidos de oposición que pagaban al elector una pequeña cantidad de dinero por su voto. Instruyó a los electores para que no vendieran su voto repitiendo en sus campañas políticas el eslogan “Vergüenza contra dinero”. Muñoz Marín trataría de conseguir que el pueblo, por primera vez, desempeñara su papel de personaje principal en las elecciones pautadas para noviembre de 1940. Para ese año continuó la campaña en los campos y en los pueblos. Las inscripciones de nuevos electores fueron la primera demostración de fuerza en el movimiento Popular Democrático. Para entonces, Puerto Rico tenía 786 barrios rurales. Habló en más de seiscientos, y en todas las poblaciones repetidas veces. No teniendo la responsabilidad del Gobierno, podía dedicar todo su tiempo a la educación democrática al pueblo.

El 21 de julio de 1940 se celebró la gran Asamblea Constituyente del Partido Popular Democrático en el campo de deportivo de San Juan, con asistencia de 4,017 delegados de todos los barrios y poblaciones de Puerto Rico. Se aprobó el programa del Partido. Con un grupo de compañeros, el doctor Susoni, Samuel Quiñones, Ramos Antonini, Géigel Polanco, Benjamín Ortiz, el doctor Fernós, Víctor Gutiérrez Franqui, Juan Enrique Soltero, Arjona Siaca, Elmer Ellsworth, María Libertad Gómez, Andrés Grillasca, Vicente Medina, Miguel Guerra Mondragón y otros, se confeccionaron los modelos de proyectos de ley fundamentales del Partido Popular Democrático. El día 15 de septiembre éstos se explicaron por radio. Se procedió a tomar juramento a todos los candidatos a la Legislatura para que se comprometieran a votar por estos proyectos, una vez electos e instalados en la Legislatura. Se intensificó la campaña en toda la Isla, teniendo el pueblo ante sí un programa específico de leyes para decidir en su

conciencia votarle a favor o en contra<sup>316</sup>. Para lograr este empeño Muñoz tuvo que dedicarse a llevar a cabo un intenso y abarcador programa de educación política que fuera entendido por la población rural. Con ello pretendía crear conciencia en el poder del poder del voto y de cómo podrían mejorarse las condiciones de vida individual y colectivamente, mediante el uso juicioso de la franquicia electoral. En este momento político, los viajes alrededor de la Isla, en donde se reunía con la gente humilde de campos y ciudades, le sirvieron para conocer al pueblo puertorriqueño y sus necesidades.

En esa época conoce a doña Inés María Mendoza, quien sería su segunda esposa. Sobre su asociación con doña Inés comenta: "Predominé en el ánimo de Inés para hacerle cambiar el rumbo de su vida. Ya para esa fecha, 1938, ella había sido separada de su cargo de la Escuela Superior Central por su defensa del idioma español. Abandonó aquella lucha para combatir conmigo estrecheces, sacrificios, tareas y esperanzas"<sup>317</sup>.

Inés María Mendoza Rivera nace en Naguabo el 10 de enero de 1908, hija de Juan Mendoza, ganadero y agricultor, y Jesusa Rivera, mujer de profundas convicciones religiosas. La propia doña Inés calificaba como una santa, religiosa, todo corazón como son la mayoría de las mujeres puertorriqueñas.

Cursa sus estudios primarios y secundarios en las escuelas públicas de Naguabo, Yabucoa y Humacao. A los ocho años de edad queda huérfana de padre, y para ayudar a su madre, doña Jesusa, a sostener la familia se hace maestra rural a los 17 años, obteniendo en 1925 su primer certificado de enseñanza. De esta experiencia académica doña Inés comenta, que ha ido siempre a la escuela pública de su país. Aprendió yendo a la escuela pública a crecer y a vivir y a compartir con todos los demás estudiantes por igual. Le debe a la escuela pública, más que ninguna otra influencia en su vida, su capacidad para entender a la gente<sup>318</sup>.

Ingresa luego a la Universidad de Puerto Rico, donde se gradúa en 1927. La muchacha que había llegado a Río Piedras "calzando zapatos piel de foca, y con ochenta libras de peso e ilusiones" se graduaba Magna Cum Laude del curso de

---

<sup>316</sup>Cf. Luís Muñoz Marín, *La Historia del Partido Popular Democrático*, op. cit., p. 82.

<sup>317</sup>Gregorio Igartua de la Rosa, op. cit., p. 2.

<sup>318</sup>Cf. *Periódico El Mundo, Puerto Ilustrado*, 19 de agosto de 1990, p. 5.

Normal en la Facultad de Pedagogía de la Universidad, siendo la primera persona a quien se le otorgaba el Premio Carlota Matienzo por excelencia académica. Su participación activa en la vida universitaria queda demostrada por los diferentes cargos que ocupó: presidenta de la clase Normal, sub–directora de la Junta del Anuario de la Universidad, Tesorera de la Asociación de Niñas, Miembro del Comité Universitario de Estudiantes y Maestros, y miembro de la directiva de las Niñas Escuchas. El año 1927 marca el inicio de su carrera docente como maestra graduada en una escuela rural de Río Blanco Arriba, en donde enseñaba inglés a un grupo de octavo grado.

En 1931 recibe el grado de Bachiller en Ciencias del Teachers College de la Universidad de Columbia en Nueva York, especializándose en supervisión de Escuelas. Trabaja ese año en la Academia Católica del Viejo San Juan, y es ya miembro, según informa la prensa nacional de esa fecha, del Partido Nacionalista Puertorriqueño. Doña Inés conoce a Pedro Albizu Campos y otros prominentes miembros de la causa nacionalista puertorriqueña, con quienes desarrolló una estrecha relación de trabajo y de lucha. Fue precisamente doña Inés, quien inserta en el ambiente nacionalista–independentista de la época de los años treinta a figuras reconocidas de las letras como a la historiadora puertorriqueña, la doctora Isabel Gutiérrez del Arroyo, según narra esta última en sus memorias<sup>319</sup>.

Es en la ciudad de Nueva York que contrae matrimonio por primera vez en 1931 con el pintor puertorriqueño Rafael Palacios, de quien procrea dos hijos: Carmen y Rafael Palacios Mendoza.

Continúa estudios post–graduados de literatura española en la Universidad de Puerto Rico, donde es discípula de la poetisa Gabriela Mistral, quien le insta a dedicarse a la literatura, y con quien trabajó lo que habría de convertirse en una amistad perdurable.

Su gran vocación fue el magisterio, profesión que desempeñó durante doce años, y que ya había practicado debajo de unos árboles a la orilla del Río Blanco. En las escuelas de la isla, Inés Mendoza es maestra de inglés, principal de escuela,

---

<sup>319</sup>Cf. *Ibid.* p. 17.

maestra en la Escuela Modelo de la Universidad y finalmente maestra de español en la Escuela Superior Central de Santurce<sup>320</sup>.

Durante los años dedicados al ejercicio de la docencia pertenece a varias organizaciones insulares, educativas y culturales. A saber, la Asociación de Mujeres Graduadas de la Universidad de Puerto Rico, de la cual es secretaria y de cuya fundación fue testigo en compañía de las educadoras y líderes cívicas puertorriqueñas Isabel Andreu de Aguilar y María Machín, quienes la estimulan y orientan en su carrera docente; la Asociación de Graduados de la Universidad de Puerto Rico; la Asociación de Graduados de la Universidad de Columbia; la Asociación de Maestros de Escuela Superior; la Asociación de Maestros de Español; de la cual es miembro de la directiva del Capítulo de San Juan; la Asociación de Maestros de Puerto Rico; la Asociación Puertorriqueña pro Libertades Civiles, de la cual es tesorera; la Asociación Insular de Mujeres Votantes, de la cual es vocal del Comité Directivo Central; y la Fundación Carlota Matienzo, de la cual es miembro de su Junta de Directores.

A mediados de mayo 1937, le escribe al Lcdo. Arthur Garfield Hays, reconocida figura de la American Civil Liberties Union, quien en aquel momento dirigía la Comisión para la Investigación de los Derechos Civiles en Puerto Rico, y examinaba las violaciones a los derechos civiles en la isla; en particular, los relacionados con los incidentes que condujeron a la Masacre de Ponce del 21 de marzo de 1937. Le decía Inés María a Hays, *“que necesitaba hablarle de la imposibilidad de las libertades civiles de palabra y pensamiento, en un pueblo educado forzosamente en idioma extraño e impuesto. Si al famoso defensor de los derechos civiles le interesaba la próxima masacre de la mentalidad del niño puertorriqueño, continuaba la querellante, estaba ella dispuesta a expresarse ante la Comisión tan pronto a él le fuera posible y conveniente”*<sup>321</sup>.

En su deposición ante el Comité Hays en San Juan, planteaba doña Inés que: el sistema prevaleciente de enseñar las distintas asignaturas en inglés a los niños era, según las principales autoridades pedagógicas, perjudicial psicológicamente, tendente a la confusión espiritual y por tanto un grave obstáculo a la formación integral del

---

<sup>320</sup>Cf. *Ibid.* p. 5.

<sup>321</sup>Cf. Manuel E. Moraza Ortiz, óp. Cit.

carácter, que era lo mismo que la formación integral de nuestro pueblo. Porque en realidad, sostenía, no se trataba de una cuestión pedagógica, sino política. Sirviendo la educación a la política en todos los países del mundo, lo mismo pasaba en Puerto Rico. Al preguntarle Hays si hacía propaganda política en el salón de clases, recibe esta respuesta: *"No señor, no como usted entiende por propaganda política. Por supuesto, un maestro que enseña el Quijote, la novela picaresca y el teatro popular de Lope de Vega, debe enseñar amor a la humanidad para alcanzar la libertad y la belleza de la igualdad de los derechos y la justicia social que pueden ser apreciados en estas obras maestras de la literatura"*<sup>322</sup>. Así comenzaba su defensa pública del vernáculo la joven y fogosa maestra independentista quien, irónicamente, en el contexto de la relación colonial, tuvo que dar la batalla a favor de la enseñanza en español en el idioma inglés.

A los pocos días, a comienzos de junio, se entera de que su contrato como profesora de español de la Escuela Superior Central no le será renovado para agosto. No obstante, se entendió en términos generales, aunque sin decirse oficialmente, que la acción respondía a que las expresiones críticas que había hecho la profesora ante la Comisión Hays, iban en contra de la política educativa que imponía el gobierno estadounidense<sup>323</sup>.

El activismo de la maestra que de súbito adviene a la notoriedad por su atrevido reto al sistema, se concretiza aún más cuando el 28 de mayo, al quedar constituida la Asociación Puertorriqueña de Libertades Civiles, forma parte del grupo de las veintisiete personalidades constitutivas del comité original de fundadores, entre los cuales se encontraban Vicente Géigel Polanco, Luis Muñoz Marín, Tomás Blanco y Ernesto Ramos Antonini. La profesora Mendoza ocupa la posición de Tesorera en la Junta de Directores de dicha asociación.

Es durante este difícil período de su vida que conoce a Luis Muñoz Marín, quien habría de ser su esposo y futuro gobernador de Puerto Rico y de quien procrean dos hijas: Viviana y Victoria Muñoz Mendoza.

---

<sup>322</sup> Periódico *El Nuevo Día*, Revista de Domingo, 13 de agosto de 2000, p. 22.

<sup>323</sup> Cf. *Ibid.* p. 22.

Del 1937 al 1940 lo acompaña por campos y pueblos, en un acercamiento a la gente y a la tierra puertorriqueña, mediante el proselitismo político, que resultó en el triunfo del Partido Popular Democrático en los comicios electorales de 1940. En los años en que Luis Muñoz Marín ejerce la Gobernación de Puerto Rico, 1949 a 1964, Inés María Mendoza se destaca por su interés, y en la mayoría de las ocasiones fue el ente creador detrás de estos proyectos, a través de escritos y memos enviados al propio gobernador, sobre el mejoramiento de la vida del área rural, y por su participación e iniciativa en el desarrollo de programas dirigidos a fomentar el bienestar de la niñez, la conservación de la naturaleza, particularmente de la flora puertorriqueña, y la educación de la comunidad, entre muchos otros.

Doña Inés también sirvió de puente entre la cultura y el Gobierno de Puerto Rico. Fue precisamente ella quien respalda la llegada de exiliados de renombre y personalidades de las letras universales, para que a través de la enseñanza, pudieran transmitir a los puertorriqueños sus vivencias, sus conocimientos y sus razonamientos sobre el mundo y su gente. Entre estas personas se encuentran la pensadora María Zambrano, los poetas Pedro Salinas, Gabriela Mistral, Juan Ramón Jiménez, de quien fue doña Inés parte de la delegación de puertorriqueños que lo recibieron a su llegada a Puerto Rico en 1936, y el cellista Pablo Casals que llega y se establece en la Isla en 1956 y, con el apoyo del gobierno, crea el Conservatorio de Música y el Festival Casals.

El 5 de noviembre de 1940, el Partido Popular Democrático logró una escasa aunque sorpresiva victoria en las elecciones. Se expresa en las urnas la revolución espiritual de la masa de pueblo de Puerto Rico. Comenzaron desde ese día responsabilidades y trabajos nuevos: la responsabilidad y el trabajo de cumplir lo ofrecido<sup>324</sup>.

Muñoz Marín pasó a ser el Presidente del Senado de Puerto Rico, logrando la mayoría en el Senado, y empató con la Coalición republicano–socialista en la Cámara de Representantes, en donde tres miembros del Partido Unión Tripartita poseían el balance para el control. La victoria popular, el cambio de uno de los tripartitas, y el apoyo del nuevo gobernador estadounidense, Rexford G. Tugwell, se unieron para

---

<sup>324</sup>Cf. *Ibid.* p. 22.

permitir al Partido Popular legislar una extensa y profunda reforma económica y social. Entre los puntos que enfocaba el programa del Partido Popular para las elecciones de 1940 se encontraban los siguientes: implantar la antigua Ley de los 500 acres que impedía a una corporación poseer más de esta cantidad de terrenos; designar el conjunto de centrales del país como industrias de servicio público supervisadas por el Estado; promover cooperativas agrícolas; distribuir solares a los agregados para sus viviendas; facilitar la organización sindical de los trabajadores; promover nuevas industrias; expandir y modernizar la infraestructura del país.

Se implantó la reforma agraria, se legisló en favor de la clase obrera, se comenzó la recuperación económica y la industrialización del país<sup>325</sup>. El Partido Popular repitió su triunfo en 1944. Fue durante este período que se estrecharon las relaciones entre varios países de América Latina y Puerto Rico. El Gobernador Muñoz Marín cultivó una gran amistad con varios líderes democráticos latinoamericanos como el presidente de Costa Rica, José A. Figueres; el presidente de Colombia, Alberto Lleras Camargo; los presidentes de Venezuela, Rómulo Gallegos y Rómulo Betancourt; el presidente de la República Dominicana, Juan Bosch, entre otros. Fue Muñoz un verdadero conocedor de la situación de América Latina; y por esta razón, varios presidentes de los Estados Unidos le pedían asesoramiento sobre lo que debería de ser la política de los Estados Unidos en América Latina.

El 2 de noviembre de 1948 los puertorriqueños elijen por primera vez al gobernador Luis Muñoz Marín, luego es reelegido en el 1952, en el 1956 y en el 1960<sup>326</sup>. En 1960 se añadió un nuevo elemento a la política puertorriqueña. Los obispos católicos de Puerto Rico, al objetar la posición del Partido Popular sobre el control de la natalidad y contra la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, declararon en una carta pastoral que era un pecado mortal, sujeto a excomunión, votar a favor de Muñoz Marín. Al insistir que no hacía campaña en contra de la Iglesia sino en contra de las acciones de los

---

<sup>325</sup>Cf. Luis Muñoz Marín, *La Historia del Partido Popular Democrático*, op. cit., pp. 45–52. Manuel Maldonado Denis, op. cit., pp. 143–178.

<sup>326</sup>Cf. Fernando Bayron Toro, óp. cit., pp. 210, 216, 224, 230.

obispos, el Gobernador, resultó abrumadoramente reelegido con más del 58% de los votos<sup>327</sup>.

Durante los primeros años de la década de los cincuenta, Luis Muñoz Marín se dedicó a desarrollar el proyecto políticos del Estado Libre Asociado. El 25 de julio de 1952 se inaugura el Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

Una vez comenzado un proyecto económico nacional y un proyecto de reforma política, Muñoz Marín entendía que debía de haber un balance en el área cultural y educativa del pueblo de Puerto Rico para que fuera base esencial para el establecimiento de una nueva sociedad puertorriqueña. El esfuerzo por dotar al pueblo puertorriqueño de organismos, entidades e infraestructura que pudiera desarrollar al máximo el ambiente cultural puertorriqueño se le conoció como Operación Serenidad. Este nombre proviene del énfasis del propio Muñoz Marín, que opinaba que el pueblo debería de reflexionar y serenarse ante el continuo desarrollo de la sociedad puertorriqueña y poder disfrutar de aspectos de índole culturales y educativos. Para Muñoz Marín, la Operación Serenidad era para impartir al esfuerzo económico y a la libertad política, unos objetivos armónicos con el espíritu del hombre, en su función de regidor más bien que de servidor de los procesos económicos. El pueblo de Puerto Rico esperaba ansiosamente mantenerse bondadoso y tranquilo en su entendimiento, en sus actitudes, mientras utilizaba plena y vigorosamente todos los complejos recursos de la civilización moderna.

Durante la gobernación de Muñoz Marín se crearon organismos culturales como la División de Educación de la Comunidad, creada en 1949 como un programa para alfabetizar adultos en las áreas rurales y urbanas a través de toda la Isla. Mediante la producción de material cinematográfico e impresos como libros y carteles, se desarrolló un taller de gran importancia en la creación de temas puertorriqueños. Otra entidad cultural creada durante la década de 1950 fue el Conservatorio de Música y las escuelas libre de música, creados por Ernesto Ramos Antonini, Presidente de la

---

<sup>327</sup>Cf. María Mercedes Alonso, *Muñoz Marín Vs. The Bishops An Approach to Church and State*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, Inc., 1998.

Elisa Julian De Nieves, *The Catholic Church in Colonial Puerto Rico 1898–1964*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc., 1982, pp. 149–150.

Luís J. Torres Oliver, *Estampas de Nuestra Iglesia*. Santo Domingo, R.D. Editorial Corripio, C. por A., 1989, pp. 487–504.

Cámara de Representantes, para que los estudiantes puertorriqueños, interesados en la música, pudieran tener un lugar en donde se pudiera desarrollar su talento artístico. El Festival Casals se crea en 1958 con motivo de la llegada a la Isla del famoso violonchelista catalán Pablo Casals, invitado por el propio Muñoz Marín. El Gobierno de Puerto Rico, a través de la Administración de Fomento, auspició este Festival, que es reconocido a nivel internacional. Se creó también, en 1955, el Instituto de Cultura Puertorriqueña con el propósito de conservar, preservar y difundir todas las manifestaciones culturales del pueblo puertorriqueño. Los servicios de radio y televisión del pueblo de Puerto Rico (WIPR y WIPM), creados en 1958, fueron un elemento importante en la divulgación de la cultura puertorriqueña, y el contacto con otras culturas en el mundo.

En 1964 Muñoz Marín rehusó la re nominación para un quinto término como gobernador, y en la asamblea del Partido Popular en Mayagüez, el 16 de agosto de 1964, propuso como candidato al Ing. Roberto Sánchez Vilella, Secretario de Estado, íntimo colaborador y hombre de su total confianza. Muñoz Marín se postuló como candidato por acumulación al Senado, y formó parte posteriormente de la Comisión Conjunta sobre el Status de Puerto Rico<sup>328</sup>. La Comisión recomendó la celebración de un plebiscito para determinar la preferencia del electorado puertorriqueño sobre su futuro político. Muñoz Marín asumió la defensa del Estado Libre Asociado y realizó una intensa campaña por toda la Isla. La fórmula del Estado Libre Asociado recibió el 60.4% de los votos emitidos en el plebiscito del 23 de julio de 1967<sup>329</sup>.

Mientras tanto habían surgido discrepancias internas dentro del Partido Popular. El Gobernador Roberto Sánchez Vilella antagonizó a poderosos sectores del Partido y Muñoz Marín reasumió la dirección de la colectividad. Sánchez Vilella intentó obtener su re nominación y, luego de perderla, aspiró a la gobernación nominado por otra colectividad, el Partido del Pueblo. Muñoz Marín tomó las riendas del Partido Popular Democrático, y dirigió la campaña de 1968. En esta ocasión, sin embargo, el Partido

---

<sup>328</sup>Cf. Fernando Bayron Toro, óp. cit., pp. 238–239.

<sup>329</sup>Cf. *Ibid.* pp. 245–246.

perdió las elecciones, y retuvo el control del Senado al que Muñoz Marín fue elegido por acumulación<sup>330</sup>.

El 4 de mayo de 1970, Luis Muñoz Marín renunció a su escaño en el Senado y se fue a vivir a Europa, a trabajar en sus Memorias. Regresó a Puerto Rico en octubre de 1972 para participar activamente en la campaña política de ese año. El Partido Popular ganó las elecciones y Muñoz Marín pasó a formar parte posteriormente de otro Comité Conjunto sobre el estatus de Puerto Rico, que propuso modificaciones a las relaciones entre Puerto Rico y los Estados Unidos.

El 30 de abril de 1980 murió Luis Muñoz Marín en el Hospital Minillas en San Juan. El duelo nacional en que se sumió el país no tiene precedentes en Puerto Rico, y a él se unieron seguidores de todas las tendencias políticas. El cortejo fúnebre, de San Juan a Barranquitas, al que se unieron representantes de los partidos democráticos latinoamericanos, duró 12 horas. Un periódico resumió su deceso con las siguientes palabras: "Ha muerto el último de los próceres"<sup>331</sup>.

#### **5.5.2.1. El mito de Muñoz Marín**

El desarrollo de una "religiosidad" en la política puede explicarse a través del modo típico en que se forma un seguidor de un partido político<sup>332</sup>. Entra en el grupo mediante una especie de ritual grandilocuente, en el que el candidato es sometido a unas pruebas determinadas. El "novicio", como se le llama el iniciado, persigue alcanzar una especie de vocación, una llamada interior. Su participación es absolutamente voluntaria, y no va acompañada de obligaciones sociales; nace del deseo de cumplir con los requisitos del colectivo político de manera comprometida. Sus modos de comportarse son establecidos según una ética especialmente desarrollada para el colectivo, que está basada en unas opiniones, unos ideales y unas costumbres determinadas. A partir de estos imperativos que se ha dado a sí mismo el seguidor político crea su "pathos". Se ve a sí mismo como alguien especial, distinguido por el sentimiento de servir al colectivo y de entregarle ofrendas.

---

<sup>330</sup>Cf. *Ibid.* p. 248.

<sup>331</sup>Cf. Periódico El Mundo de Puerto Rico, 1 de mayo de 1970, p.1.

<sup>332</sup>Cf. Luís Osvaldo Zayas, *Catolicismo Popular en Puerto Rico*, Rio Piedras, Editorial Raices Inc., 1990, pp. 116–123.

Del círculo del colectivo de los seguidores del partido político, surgen representaciones ideales de cómo debe de ser él mismo. Con sus acciones conjuntas los seguidores del partido político se remiten a todas aquellas características que corresponden a las representaciones ideales del colectivo. La idea que el colectivo se hace de sí mismo constituye el “núcleo religioso” de las asociaciones políticas. Sus miembros están convencidos de las reacciones que ellos mismos han propiciado y creen en ellas con entusiasmo. De esta manera aumenta el poder del colectivo, y también lo reconocen cada vez más los de afuera. Los seguidores del partido político aplican toda la fuerza del colectivo a los objetivos de veneración: moldean la imagen de sus políticos favoritos como figuras santificadas de tamaño sobrenatural. No obstante, estos “*santos*” se someterán a las exigencias del colectivo del partido, el cual quiere volver a reconocerse a sí mismo en ellos. Para los seguidores, la realización de las cualidades anheladas a través de los ídolos, significa el cumplimiento y la recompensa por los compromisos contraídos.

En la política, además de la memoria motriz, que es inconsciente e inaccesible para el lenguaje, hay otra memoria que se conserva mediante los relatos de experiencias pasadas. En los recuerdos narrativos, los venerados políticos sobreviven como héroes de la antigüedad. Cada relato nuevo es una repetición del relato original, una actualización que se renueva una y otra vez. Esta dinámica incesante de la memoria, esta explicación sobredimensionada y repetida de lo antiguo, es característica del mito. En los mitos de la política se describe un mundo de combates. En ellos todo gira alrededor de grandes acciones y de grandes políticos. Con sus actuaciones éstos consiguen una libertad de acción inexistente desde hace tiempo. La mitificación de personas de la vida cotidiana no sólo es un fenómeno arcaico, existe desde que empezó la humanidad, sino que además ha extendido el esquema de la producción de héroes al mundo del espectáculo, la economía, deportes y también al del conocimiento.

A pesar de todo, los relatos de la política dejan entrever también un sentimiento de impotencia frente al paso del tiempo. En las campañas políticas que la memoria conserva se trata, en última instancia, de hacer pervivir la fuerza y la grandeza de una persona, y protegerla de lo efímero.

Cuatro son los elementos de la estructura del mito: historia; tiempo; héroe; simbolismo. Todo mito narra una historia que sucedió en los orígenes. Luego el tiempo mítico es cíclico. Es una vuelta a los orígenes. Es el héroe el que vuelve a los tiempos en que los dioses crearon las cosas para ser como ellos: dioses. El ser dios quiere decir que es un personaje extraordinario porque es capaz de crear, de innovar, de inventar. Es una persona intransferible y única. Todo el mundo mítico tiene un valor sagrado. Sagrado por ser elegido, de significado último. No se puede cambiar por ningún otro, porque no existe nada superior. Es la esencia de la dinámica y del progreso. Lo esencial de ser dios es que es creador. Es lo siempre vivo. Cada héroe es una persona que goza de las dos naturalezas: la divina y la humana. La sagrada se la transmite el pueblo que lo vive divino. La religión es el instrumento único que tienen los pueblos para protegerse de lo fugaz, de la muerte de las estructuras de la sociedad. Para el hombre y para las mujeres, las cosas no valen por su consistencia física, por lo que realmente son, valen por el significado que se les otorga. Pero no el significado real, sino el simbólico vivencial. Es el significado vital, es el significado espiritual que reciben las cosas. Cuando van perdiendo su valor en la dialéctica histórica, el pueblo les da un sentido sublime. Cada hombre tiene su conciencia formada por la estructura significativa de la sociedad. Por ello, cuando la sociedad comienza su proceso transformativo, el pueblo, el marginado de la cultura, se conmueve en sus cimientos psicológicos. Presiente el fin del mundo. Como está marginado de la dinámica cultural, cree que no existe otro mundo mejor, otra realidad que la que conoce y con la que está forjada su conciencia. Esa estructura social, y esa semántica cultural las creó la clase dirigente. Tanto la élite dirigente como el pueblo consumidor se conmueven con el cambio, y acuden a la religión para impartirle un sentido mágico, maravilloso. El mundo que se mueve es el mundo de Dios, de los seres sobrehumanos. Como toda religión tiene sus seres sobrehumanos, en el momento de crisis reencarnan o se hacen visibles. La reencarnación no es otra cosa que un hombre idéntico al ser sobrenatural, al héroe fundador. Un hombre se transforma en mito cuando, como dirigente de pueblo, consigue presentarse como el continuador del antepasado sobrehumano fundador. De allí la inalienable relación de la política con la religión. El ser sobrenatural es el creador y fundador del pueblo. En el momento en que un pueblo mitifica a su dirigente es

porque lo vive sobrenatural. Es una vivencia sagrada, por ello, para entenderlo en su semántica histórica, tenemos que estudiar la estructura mítica del dirigente político, Luis Muñoz Marín.

Debido a que la sociedad puertorriqueña está fundamentada en las creencias cristianas católicas, es por ello que la mitología de sus héroes políticos esté formada por términos religiosos católicos. Según el Dr. Osvaldo Zayas Micheli, autor del libro *Catolicismo Popular en Puerto Rico*, en el mito de Muñoz Marín se acude a la Trinidad: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Padre: Sólo algunos de los pasajes de la vida de Luis Muñoz Rivera lo revelan como único salvador y redentor de la política. Son esos momentos en que aparece como una especie de dios. Eventos de su existencia cuyo aprecio se aleja de un acto de cordialidad y respeto, y entra al nivel de culto. Una especie de “cultus deorum”. Cuando murió el político del siglo XIX, Ramón Baldorioty de Castro en 1889, Luis Muñoz Rivera envió un telegrama de condolencia a la familia en Ponce. Ramón Marín al leer las vibrantes palabras de duelo exclamó: “He ahí el hombre del porvenir”. Con estas palabras se presenta Muñoz Rivera como el esperado, el mesías redentor de la crisis política del momento. Entró Muñoz Rivera como mito, como persona única, intransferible. Es una realidad última. Sale de Barranquitas y se instala en Ponce donde fundó su periódico *La Democracia*. En 1896 escribe: “Desde que vinimos a luchar en la prensa, nuestro anhelo profundo, las supremas ansias de nuestro espíritu, consisten en hacer patria; en destruir una colonia y crear un país”<sup>333</sup>.

Es el escogido, el elegido, fundador de un pueblo. Es el héroe creador. La frase “suprema ansia de su espíritu” refleja el sentido de realidad última que da a su gesta. El “destruir” y “crear” refleja el deseo de ir a los orígenes fundadores y creadores. En el momento de su muerte sus amigos y correligionarios, cantando La Borinqueña, exclaman: “Cantemos todos en alta voz, Muñoz ha muerto, viva Muñoz”.

Toda esta escena es mitificadora, de significación sagrada. El hecho de cantar La Borinqueña tiene un valor religioso porque el himno de un pueblo es un cántico de alabanza, de culto y veneración. En algunas sociedades, el nacionalismo se convierte en la primera religión, su gobernante el primer dios, la nación en el templo. Muñoz

---

<sup>333</sup>BolívarPagan, *Procerato Puertorriqueño del Siglo XIX*, San Juan, Editorial Campos, 1961, p. 453.

Rivera, en tanto creador de un pueblo, es el dios, el héroe fundador. Puerto Rico es su templo. De su entierro relata el político y escritor puertorriqueño Bolívar Pagan: “La muerte de Muñoz Rivera ocasionó una emocionada explosión de duelo en toda la Isla, participando todo el pueblo y todos los partidos y organizaciones gubernamentales, cívicas y sociales del país. Sus funerales tuvieron carácter de apoteosis. El cadáver insepulto recorrió lentamente por diversas ciudades y pueblos, de Norte a Sur, cruzando montañas y valles, por caminos a trecho materialmente alfombrados de flores, seguido por afligidas muchedumbres en caravana doliente”<sup>334</sup>.

Muñoz Rivera logró crear su mito personal. El mito personal es cuando una persona consigue convertirse en el centro del mundo, del universo. Este gira a su alrededor. Es el dios religador y el dios sagrado. Los poetas, al cantar su muerte lo comparan con los héroes mitológicos.

El Hijo: “Muñoz no ha muerto, viva Muñoz”, dijeron los dolientes de Muñoz Rivera delante del hijo Luis Muñoz Marín. Este, por su parte, escribirá en *La Democracia*, el 2 de diciembre de 1916, pocos días después de la muerte de su padre, el artículo titulado “Mi gratitud” donde le dice a Puerto Rico: *“¡Borinquén! Tú amaste ese hombre. Tú le diste pruebas de cariño en vida y lo veneras en la muerte. Tú te alegraste de sus mejorías y te entristecías durante sus gravedades. Tú lloraste su muerte y regaste las flores de sus coronas con el llanto sincero de una inmensa pena. Tú lo quisiste; era parte de tu ser. Si algún día necesitaras mi sangre, cuenta con ella: es sangra roja; la misma que corría por sus venas. Yo era su hijo y mi gratitud será eterna”*<sup>335</sup>.

En la revista *Juan Bobo*, que dirige el escritor puertorriqueño Nemesio Canales, publica para el mismo tiempo, el artículo que titula “Ante la tumba de mi padre... y del poeta”. Este aparece acompañado de una fotografía suya con la mano sobre la cruz de la tumba de su padre. Dice: “Y vela por Borinquén; e ilumina a su hijo para que así lo consigne ante el pueblo. Puerto Rico puede dormir tranquilamente. El Padre está velando. El Maestro está guiando desde su etérea morada”. Padre y Maestro los

---

<sup>334</sup>Bolívar Pagan, *Historia de los Partidos Políticos Puertorriqueños*, San Juan, Editorial Campos, 1959, p. 176.

<sup>335</sup>Carmelo Rosario Natal, *La Juventud de Luís Muñoz Marín (Vida y Pensamiento): 1898–1932*, San Juan, Master Typesetting de P.R., Inc., 1976, p.31.

escribe con mayúsculas al referirse al alma de Muñoz Rivera. Así queda la continuidad. El hijo es continuador del padre. Muñoz Marín, es el hijo del hombre Muñoz Rivera, del hombre histórico, que vivió en la tierra. Pero también es el hijo del Padre: Muñoz Rivera en cuanto ser celestial, ser sobrenatural. Por ello es el mesías: el redentor enviado por su Padre para que continúe la obra. El hijo es consubstancial al Padre. Está hecho de la misma substancia. Muñoz Marín quedó mitificado en el mismo momento que muere su padre Muñoz Rivera. Es como en el politeísmo nacionalista de los tiempos primitivos. Está el ser sobrenatural y el héroe, que tiene las dos naturalezas: la del padre sobrenatural y celestial y la humana en cuanto hombre. Muñoz Marín, para la mentalidad popular, es sagrado porque es hijo de un dios, de un dios cuya vida histórica y concreta vio, y experimentó.

El pueblo puertorriqueño hizo de Muñoz Rivera un dios y de su hijo Muñoz Marín, el hijo del dios. Les impartió un sentido último a los Muñoz. Los convirtió en encarnaciones de sus vivencias, de sus mundos espirituales. En los años veinte, su época socialista, escribe el poema *Panfleto* en cuyos últimos versos canta: “Yo soy el panflecionista de Dios, El agitador de Dios, y voy con la turba de estrellas y hombres hambrientos, hacia la gran aurora”<sup>336</sup>. Critica a Dios por el abandono de los hombres. Es socialista en los veinte porque son los tiempos en que las luchas obreras y el Partido Socialista acaparaban la mente rectora del momento. En los años treinta, entra en crisis la clase de los hacendados, de la que él desciende, pierde su hegemonía como la clase nacional, y emerge el nacionalismo como mente rectora. Dirá: “Soy, como usted sabe, nacionalista radical, por razones morales y de altivez colectiva no debatibles y por razones económicas que estoy dispuesto a debatir”<sup>337</sup>.

A la luz de la estructura del héroe mítico, la etapa socialista y la etapa nacionalista corresponden a la caída a los infiernos. Es como una noche oscura, una caída a las tinieblas porque abandonó las enseñanzas autonomistas del dios-padre. Se dejó tragar por el vientre de la ballena de Jonás. Pero la caída a los infiernos es momentánea. Es sólo parte de la iniciación en la que dará prueba de que sabe capear los peligros. Es una muerte simbólica: pierde al padre, pierde su alma y su espíritu,

---

<sup>336</sup> *Ibíd.* p. 109.

<sup>337</sup> *Ibíd.* p. 214.

muere para sus seguidores autonomistas. El socialismo y el nacionalismo son los obstáculos, los mundos intrincados y llenos de aparentes paraísos y poderes que ponen los demonios en el camino para separarlo del verdadero camino.

El Espíritu Santo: En los mismos años veinte, tiempos de su socialismo, comenzó a educar al pueblo en cuanto al lenguaje de los políticos, diciendo: *“la iluminación dantesca de los crepúsculos; la belleza de la mujer puertorriqueña, semejante a la de las rosas y las nieves de los altos picachos del Himalaya”*<sup>338</sup>. Hizo silencio y el pueblo aplaudió. Le preguntó por qué aplaudía si había dicho un disparate. Lo educó para que no aplaudiera lo que le sonaba bien. La voluntad y el pensamiento deben estar dirigidos a resolver los males sociales y no a decir palabras bonitas, pero imaginarias. Abandona la poesía de lo fantástico y entra a la poesía de lo concreto. Se convierte Muñoz Marín en el maestro despertador de la conciencia jíbara, del campesino puertorriqueño. No sólo lo educa para librarse de los políticos de lenguajes con paraísos artificiales, sino que le enseña una moral: la moral de no vender el voto: *“No vendas tu voto porque el que vende su voto vende a su hijo, vende el porvenir de su hijo. Si vendes tu voto estarás vendiendo a tu propia familia. Vendes la oportunidad de mejora tu vida, y especialmente la de mejorar la vida de tus hijos”*<sup>339</sup>.

En cuanto maestro despertador de conciencia, hace del pueblo jíbaro su discípulo, su seguidor, su apóstol. Se identifica con su pueblo porque se convirtió en “un ser humano afín a sus dolores y esperanzas”. Como Muñoz Marín era el maestro y el pueblo su discípulo y su apóstol, se formó entre ellos una “intima solidaridad”. El pueblo, en cuanto apóstol, era un enviado, y todo enviado es “como ese mismo hombre” que lo envía. Su espíritu se concreta en la enseñanza siguiente: *“Defendí la idea revolucionaria de que al menos en nuestro país el estatus político debe considerarse servidor de un estilo de vida basado en la justicia social, el bienestar humano y la serenidad de espíritu; no debe convertirse en un dios cruel que clama porque se ofrenden esos valores en un sacrificio político”*<sup>340</sup>.

En 1939 Muñoz Marín dividía la historia política de Puerto Rico en tres etapas: la primera, la “de los patriotas”, va desde Ramon Power en 1810 hasta la muerte de

---

<sup>338</sup>Luís Muñoz Marín, *Memorias*, óp. cit., p. 51.

<sup>339</sup>*Ibíd.* p. 176.

<sup>340</sup>*Ibíd.* p. 19.

Muñoz Rivera en 1916; la segunda, “la de los partidos políticos y las luchas partidistas de 1916 hasta 1939; y la que inicia el Partido Popular Democrático, la del pueblo como protagonista. El 17 de julio de 1940 proclama a Muñoz Rivera el inmortal padre del pueblo puertorriqueño. Con el Partido Popular pasa a ser el héroe creador. Se reconoce como elegido. Su invocación a Muñoz Rivera es la reconciliación con el padre porque retorna a la autonomía que aprendió de él, y que abandonó para entrar al socialismo. Barranquitas es el lugar Sagrado porque simboliza la geografía consagrada como altar. Es la realidad única porque enlaza a Puerto Rico con el Padre Muñoz Rivera, el dios en el cielo. Los autonomistas tienen en Barranquitas su geografía mítica. Los independentistas la tienen en Lares. Los anexionistas no tienen geografía mítica, lo que evidencia su culto a la metrópoli extranjera. No se consideran puertorriqueños sino americanos. Lo que quiere decir que tanto los autonomistas como los independentistas son nacionalistas: los autonomistas cultivan el nacionalismo mítico y los independentistas el soberanista.

Llamó espíritu a la autonomía porque es el pensamiento, la estructura mental la que les dio su hálito, su inspiración, a los Muñoz. Para ellos, era la única, la verdadera y la infalible forma de gobierno para Puerto Rico. Para Muñoz Marín tiene una función mesiánica en el hemisferio americano. Representa la conciliación de los contrarios: separatismo, sistema que domina en Hispanoamérica, y anexionismo federativo, sistema de Estados Unidos de Norte América. De allí que sea un sistema innovador y único, producto de la creación muñocista. Para los Muñoz la autonomía es la tierra ideológica prometida al pueblo puertorriqueño. Muñoz Rivera la creó, la estructuró, le dio forma, por ello es el padre. Este padre envía a su hijo Muñoz Marín para enseñar a su pueblo a vivir en la autonomía. Al morir Muñoz Marín sigue la autonomía como doctrina única y redentora esparcida, inspirando a las nuevas generaciones.

Este es el mito Muñoz Marín que surge de la reflexión de los documentos. Pero el mito Muñoz Marín objetivo es el que surge de la biografía popular, que aún no se ha escrito. Al escribir la vida de Muñoz Marín desde el pueblo surgiría un hombre producto de la conciencia, de la vivencia, de la fe. Si pensamos con Ernest Cassirer que todo documento histórico, toda persona y todo objeto cultural son signo y milagro a la misma vez, hay que aceptar que es en el pueblo donde reside el que trabaja con creencias el

manantial de las significaciones sagradas. Al hablar con la gente del pueblo puertorriqueño, emergemos con el Muñoz en la tierra y dios en el cielo. En los funerales de Muñoz Marín, muchos seguidores gritaron: “¡Papá Muñoz, Papá Muñoz!” Ser padre de todos es la función fundamental de todo dios. En ese grito del pueblo está el Muñoz milagro, el Muñoz vivencia, en una frase: “Muñoz Marín mito”.

### 5.5.2.2. Muñoz Marín y los obispos

En 1952 se inició la pugna entre los obispos de Puerto Rico, el obispo Jaime Pedro Davis y el obispo Jaime McManus, y Luis Muñoz Marín<sup>341</sup>. Pugna que se extenderá hasta 1960, año en que la Iglesia entra abiertamente a la política con su propio partido, Partido Acción Cristiana, para enfrentarse al gobernador Muñoz Marín. Días antes de las elecciones de 1952, circuló una hoja suelta en la que el obispo McManus sostenía que “el Partido Popular ha sido enemigo de los ideales católicos por muchos años”. La declaración oficial del obispo confirmando la hoja anónima se publicó en el periódico *El Mundo* y en *El Imparcial*. Según informó Miguel Rivera, corresponsal de *El Mundo* en Ponce, el obispo McManus declaró en una conferencia de prensa que se sorprendió que la hoja suelta saliera con tanta premura en los periódicos, ya que la misma se había escrito para transmitírsela a los fieles de la diócesis en la misa dominical. En los templos, los sacerdotes utilizaban los sermones para advertir que era pecado mortal votar por el PPD. En la misa de la catedral de Ponce, el obispo McManus utilizó el sermón para sostener que todo aquel que votara por el Partido Popular quedaría excomulgado. En conversaciones privadas el Obispo comentaba, refiriéndose a Muñoz Marín, que un hombre que había vivido “en concubinato” con su esposa por largos años no tenía la autoridad moral para ser gobernador. El Partido Popular publicó anuncios de página completa en la prensa para amortiguar el efecto de las declaraciones del Obispo. Los anuncios leían: “¡POPULARES ALERTA! Hay agitadores políticos disfrazados de consejeros religiosos”.

El mismo día de las elecciones, 4 de noviembre de 1952, el Lic. Roberto H. Todd, hijo, quien fuera el Juez Presidente del Tribunal Supremo, declaró: “Soy ferviente católico y pienso votar por el Partido Popular Democrático”. Los Populares ganaron de

---

<sup>341</sup>Cf. Luís Osvaldo Zayas, óp. cit., pp. 126–130.

manera avasalladora las elecciones. En Ponce celebraron con marchas y manifestaciones el triunfo. Varios iban vestidos con sotanas de sacerdotes. Frente a la alcaldía simulaban rezar un rosario por el alma de los derrotados. Hubo pueblos en el área Sur que quemaron muñecos con el nombre de McManus. El gobernador Muñoz Marín sostuvo que el triunfo en Ponce no era sólo contra los partidos adversarios, sino también contra las actuaciones del Obispo. Este le contestó rápidamente el 5 de noviembre en *El Mundo*: *“El Gobernador de Puerto Rico tiene la valentía de decir, después de conocer el resultado de las elecciones, lo que no tenía el valor de decir antes de las elecciones. El Obispo de Ponce, en cambio, tiene y tendrá el valor de decir después de las elecciones las mismas cosas que decía antes de las elecciones”*<sup>342</sup>.

El 6 de noviembre, en el periódico *El Mundo*, vuelve a responder el obispo McManus: *“El hecho de que el Gobernador se pueda jactar de los resultados de las elecciones y vanagloriarse sobre el Obispo de Ponce, además de no hacer honor a su causa, es una prueba más del daño espiritual que él y su partido ya han causado al pueblo puertorriqueño”*<sup>343</sup>.

El tono de las comunicaciones del Obispo es agresivo y bélico. El 16 de diciembre del mismo 1952, aparece en *El Mundo* la siguiente noticia: *“Joel McCarthy Sale de Pesca con los Obispos”, “Le acompañan Líderes del Partido Estadista Republicano”, “Luis Ferré Dice La Pesca Ser Muy Buena”, “Agradable la compañía”*. En la misma publicación, el periodista Miguel Rivera señala: *“El senador Joseph McCarthy, republicano de Wisconsin y próximo presidente del Comité de Actividades Antiamericanas del Congreso, visitó hoy la ciudad de Ponce acompañado por los señores Obispo de San Juan y Ponce, Jaime Pedro Davis y Pedro Jaime McManus, respectivamente”*<sup>344</sup>.

En mayo de 1960, se funda el “Partido Acción Cristiana”, luego que la legislatura rechazó el proyecto de enseñanza religiosa en el sistema público de enseñanza de Puerto Rico, presentado por el Licenciado José Luis Feliú Pesquera, representante a la Cámara por el Partido Independentista Puertorriqueño. Con el partido “Partido Acción Cristiana” se recrudece y culmina la pugna entre los Obispos y Luis Muñoz Marín. Los

---

<sup>342</sup> Periódico el Mundo, 6 de noviembre de 1952, p. 1.

<sup>343</sup> Periódico el Mundo, 7 de noviembre de 1952, p. 1.

<sup>344</sup> Periódico el Mundo, 11 de noviembre de 1952, p. 1.

Obispos se transforman en políticos. Luis Muñoz Marín subrayó que la Iglesia no debería meterse en política. El sacerdote Rafael Grovas le contestó culpándolo a él y a su Partido Popular por haber estimulado la fundación del Partido Acción Cristiana. A su vez hizo un llamado a todos los católicos para que apoyaran la inscripción. Los Obispos, Davis y McManus, tomaron una posición activa. Enviaron sendas cartas pastorales los días 2 de julio, el 18 y el 22 de octubre de 1960 a las parroquias solicitando el apoyo del pueblo católico para el Partido Acción Cristiana. *“La insignia del partido era un rosario circular con las letras X y P, iniciales en griego del nombre de Cristo en el centro. Los símbolos, según las aseveraciones de los líderes representaban a Cristo en el seno de la Santísima Virgen. En una circular, los líderes afirmaban que habían adoptado los símbolos para que La Virgen y su Hijo ayudaran a los cristianos a llevar los principios de la vida cristiana a la sociedad puertorriqueña”*<sup>345</sup>. El 5 de noviembre, a tres días de las elecciones, hubo una concentración de mujeres católicas en la Catedral de San Juan. Aquí se les instruyó para que votaran por el Partido Acción Cristiana. Lluís Muñoz Marín hizo una campaña siguiendo el patrón que había adoptado en 1940, en las primeras elecciones de su Partido Popular. Visitó campos y pueblos celebrando mítines y conversando con el pueblo en torno a los peligros, a la luz de la Constitución y la sociedad americana, que encerraba el que la Iglesia Católica gobernara en la Isla: *“Ningún puertorriqueño debe permitir que se les escamoteen su religión ni sus convicciones políticas, ni su libertad personal, para tomar decisiones. Sería anti puertorriqueño, antiamericano y antidemocrático obedecer órdenes políticas del clero. Eso sería profundamente perjudicial para la religión y para la democracia. La religión, la democracia, es perteneciente de todos los puertorriqueños no de algunos prelados transitorios de cuyo buen juicio tenemos dudas mucho más profundas que de su buena fe... la mezcla de la religión y la política ha causado graves tragedias de violencia y hasta de sangre y eso podría ocurrir en este país... para evitar eso no se puede que nos priven de nuestra iglesia, de nuestra libertad y de nuestro Partido Popular”*<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup>Carmen Ramos de Santiago, *El Gobierno de Puerto Rico*, San Juan, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1970, pp. 330–331.

<sup>346</sup>Cf. Antonio Quiñones Calderón, *Trayectoria Política de Puerto Rico*, San Juan, Ediciones Nuevas de Puerto Rico, 1988, pp. 75–76.

Este es un texto revelador que recoge las ideas fundamentales con las que combatió la intromisión de los obispos en la política. Primero, ve la religión y la política como derechos inalienables de los pueblos. Segundo, considera que obedecer las órdenes políticas del clero va contra la tradición puertorriqueña, contra el principio de la separación de la religión y de la política que reconoce la Constitución americana, y contra la democracia. La religión y la democracia son patrimonio del pueblo puertorriqueño. La religión es un patrimonio consubstancial al pueblo que no está en manos de los obispos porque ellos en cuanto hermanos son transitorios y además falibles. Cometen errores como todos los hombres. La mezcla de la religión y la política es una de las causales principales de guerras y genocidios. Ello podría suceder en Puerto Rico si se le hace caso a los obispos. Insistía Muñoz Marín, a través de toda su polémica de que el pueblo no está obligado a obedecer a los obispos en materia política. Para él era fundamental este principio, que fue precisamente el que llevó a la intelectualidad a cerrar filas contra la Iglesia, por el comportamiento de los obispos en los templos. La excomunión la encontraba ilegal porque la religión no es propiedad ni del credo ni del clero, pertenece al pueblo. Con la excomunión lo que se pretende es quitarle el derecho a la fe, a la creencia, al pueblo puertorriqueño. De allí que recalcará que el catolicismo, en cuanto religión, no es de la jerarquía de la iglesia sino del pueblo. Por lo tanto, su orientación y su educación al pueblo puertorriqueño era que votar en contra de los obispos no era un voto contra la fe, contra la creencia y contra la vivencia católica, sino un repudio a unos prelados que abandonaron su función y deber religiosos.

Fue una de las campañas políticas más duras de Luis Muñoz Marín. Era enfrentarse al mundo de las creencias, que representaba uno de los renglones más sensitivos de la conciencia del pueblo. Por otro lado, significaba una incógnita para Muñoz Marín en cuanto a su conocimiento del pueblo. Hasta ese momento la creencia general era que el puertorriqueño, por ser un pueblo de tradición católica por más de cuatro siglos, seguiría las recomendaciones de los curas y de los obispos. Cada vez que el pueblo asistía a misa, desde el 22 de mayo hasta noviembre de 1960, escuchaba a los sacerdotes, desde sus púlpitos hablar de que era un pecado votar por el Partido Popular y Luis Muñoz Marín. Aunque ello había sucedido ya en 1952 y el

pueblo no atendió ni a los curas ni a los obispos, ahora la situación era otra porque la iglesia entraba a la palestra con su propio partido. El 30 de junio de 1960, los obispos declaran en una Carta Pastoral: “Nosotros, como Obispos de Puerto Rico, nos alegramos de que los puertorriqueños, en defensa de su bienestar hayan iniciado espontáneamente un movimiento para fundar un partido político cristiano”<sup>347</sup>.

En julio, en circular a todos los fieles de Puerto Rico, los obispos declaraban: “*En primer lugar, no debe haber ninguna duda de que nosotros, los Obispos, favorecemos la formación de un partido inspirado en los principios de cristiandad, como lo será el Partido Acción Cristiana (PAC)*”<sup>348</sup>.

Fue una situación candente que no sólo sorprendió a los políticos, sino a la intelectualidad. Tanto en el Ateneo Puertorriqueño como en el Colegio de Abogados objetaron y criticaron la acción de la Iglesia Católica.

Luis Muñoz Marín decidió enfrentarse él solo a los Obispos. Les dio instrucciones a sus colaboradores de que no trataran el tema porque desde la tribuna del Partido Popular solamente él trataría el tema del PAC, de las Cartas Pastorales y de la Iglesia. Los demás oradores tratarían otros temas, pero esos eran de su exclusiva pertenencia y competencia. Todos le obedecieron, y Muñoz se lanzó a una campaña intensa, predicando que cada cual tiene el derecho a votar de acuerdo con su conciencia, que es un atributo del libre albedrío con que Dios invistió al hombre.

Un devoto católico del pueblo de Quebradillas, le pidió a Muñoz Marín que lo ayudara en su dilema de conciencia: hacerle caso al líder político o al sacerdote. A ello contestó Muñoz Marín: “*A ambos; en los asuntos de la Iglesia al sacerdote; en los asuntos de la política, a mí y al Partido Popular*”<sup>349</sup>.

Retornó Muñoz Marín a sus tiempos de maestro despertador de la conciencia popular. Renace su vocación de maestro y de líder. Lidera al pueblo en lo social y en la conciencia. Muñoz educó al pueblo a diferenciar entre política y religión, pero sin odios y sin revanchismos contra los sacerdotes y contra la Iglesia. Pero como el pueblo no trabaja con abstracciones, sino con realidades concretas e históricas, con las realidades visibles, al ver que la Iglesia había abandonado su función sagrada, la atacó

---

<sup>347</sup>Luis J. Torres Oliver, óp. cit., pp. 481–483.

<sup>348</sup>*Ibíd.* p. 75.

<sup>349</sup>Luis J. Torres Oliver, óp. cit., pp. 78–78.

y enlodó los símbolos. A la Iglesia la concibieron como un partido político más. A los sacerdotes los vieron como sus políticos; a los sermones, como los discursos políticos, a la misa, como el mitin. Revivió la sociedad puertorriqueña desde 1952 al 1960 el anticlericalismo intelectual y anticlericalismo popular, que subyacen en la historia puertorriqueña desde los mismos comienzos de la colonización católica y española en el siglo XVI. De 1952 al 1960 retornó el pueblo puertorriqueño a la concepción de mundo de las Partidas Sediciosas, en las que desató una persecución contra curas y españoles.

El obispo McManus se metió en una lucha obstinada contra los gobernantes del Estado Libre Asociado, cuyo padre y líder era Luis Muñoz Marín. McManus le declaró una guerra sin más armas que la dialéctica, y llevó todas las de perder. No se trató de una aventura caprichosa, ya que le impulsaban motivos razonables de celo religioso, a lo que él opinaba, por el bien común de la feligresía. Con toda la buena voluntad del mundo se lanzó a una tensa oposición a las doctrinas y prácticas del Partido Popular Democrático, sin medir las propias fuerzas, y sin guardar las distancias, y tal vez empleando un estilo polémico imprudente. Salió a guerrear en el campo de la política, siempre erizado de estratagemas y oscuridades.

Los resultados que cosechó fueron terriblemente amargos. Por otra parte, se le vino encima un aluvión de críticas, no sólo de los políticos, sino también de un buen número de católicos, que le obedecían y le seguían como pastor religioso, y no en su aventura política, por considerarla impropia de un obispo y fuera de su misión.

No encontró apoyo, sino más bien críticas, entre sus coepiscopos, a excepción de Davis, obispo de San Juan, quien no siendo hombre luchador, se dejó arrastrar a la causa de McManus. Hubo algunos obispos de más categorías que permanecieron neutrales: Spellman, cardenal arzobispo de New York, y Cushing, cardenal arzobispo de Boston, desaprobaron en público la intromisión de McManus en la política<sup>350</sup>.

McManus se olvidó de la normativa de la Iglesia, que mandaba que los obispos defiendan con firmeza la fe y la doctrina católicas, pero con suaves modales, y con mansa prosa, y sobre todo sin descender al terreno político y militar en pro o en contra

---

<sup>350</sup>Cf. Alvaro Huerga y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000, pp. 287–290.

de ningún partido. En circunstancias más dramáticas, como fueron las de 1898, el sacerdote Perpiná, que estaba al frente de la Diócesis de Puerto Rico con sede vacante, prohibió terminantemente a los sacerdotes meterse en política. Y en el Concilio Plenario de las iglesias de América, celebrado en Roma en 1899, se decretó que los obispos se abstuviesen de participar en política.

Al iniciarse la sexta década del siglo XX los poderes fácticos, y también legales, de Puerto Rico los ostentaba, en el plano gubernamental, Luis Muñoz Marín y en el religioso, los obispos Davis y McManus y en grado inferior, el sacerdote Rafael Grovas. Ambos poderes se enfrentaron.

El doctor Luis J. Torres Oliver ha descrito, la imagen de los cuatro personajes: *“Luis Muñoz Marín ejercía el poder político. Era un líder carismático, firme en su empresa de dotar al país de un gobierno que afrontara y resolviera los problemas crónicos, y tenía el genio político para llevar a cabo su misión.*

*La diócesis de San Juan estaba regida por el obispo Jaime P. Davis, un líder religioso de carácter afable que contemporizaba con los líderes políticos del país. El obispo Jaime McManus de Ponce era una figura de gran integridad moral y religiosa, descendía de una familia irlandesa, y tenía una voluntad férrea y obstinada. El otro poder eclesiástico que participó activamente en el problema presentado entre la Iglesia y el Estado fue el sacerdote Rafael Grovas, canciller de la diócesis de San Juan [...]. En política se manifestaba partidario de la independencia, aunque siempre defendió la jerarquía eclesiástica, a pesar de ser ésta estadounidense. Grovas fue el ideólogo del PAC”<sup>351</sup>.*

Al margen de la contienda se quedó el obispo Alfredo Méndez, de la novísima Diócesis de Arecibo. No quiso pronunciarse en público a favor de ninguna de las partes, si bien en secreto estaba del lado de Muñoz Marín.

McManus y Davis respaldaron al PAC, que se inscribió y se presentó a las elecciones, llevando a cabo una intensa campaña. Lo peor de la campaña electoral fue que los obispos pusieron en juego su carisma propio, desviándose o deslizándose en el intrincado y venenoso terreno político. El doctor Torres Oliver lo diagnosticó con penetrante ojo clínico: “Se puede observar a través de todo este debate en la prensa

---

<sup>351</sup>Luis J. Torres Oliver, óp. cit., p. 184.

cómo los *issues* fueron cambiando de unos puramente morales, como el neomaltusianismo y la enseñanza de moral de las escuelas públicas, a uno sobre el 'status' político de la Isla, como fue el respaldo del obispo McManus a la estadidad en plena campaña política de 1960"<sup>352</sup>.

Algunas expresiones políticas, hechas por el obispo McManus, encontraron una avalancha de críticas por el pueblo, por considerar estas declaraciones demasiado políticas y sin relación a dogma alguno de la Iglesia. Grupos de todos los partidos políticos, y muchos católicos, protestaron públicamente contra las declaraciones del prelado de Ponce. Incluso se recogieron firmas y se envió una denuncia a la Secretaría de Estado del Papa. Otra protesta airada hicieron los estudiantes de la Universidad de Puerto Rico, donde señalaban que la estadidad significa el genocidio cultural y moral de nuestro pueblo.

Las elecciones políticas se celebraron el 4 de noviembre de 1960 y el PAC sufrió una derrota estrepitosa: El PPD de Muñoz Marín obtuvo el 58,4% de los votos. El PAC de McManus y Davis, el 6,5 %. Evidentemente, el pueblo puertorriqueño, católico en su mayoría, no secundó las recomendaciones políticas de sus obispos.

El aforismo clásico ¡ay de los vencidos! se verificó a no mucho tardar. McManus y Davis no perdieron sólo las elecciones, perdieron también el prestigio y se debilitó la confianza que la Santa Sede había depositado en ellos al nombrarlos obispos. Además, los cardenales Spellman, de Nueva York, y Cushing, de Boston, se habían pronunciado en desacuerdo con las injerencias de Davis y McManus en la política. La Santa Sede siguió con paciente alarma las incidencias de las actuaciones de los obispos de Puerto Rico. El líder ganador, Muñoz Marín, viajó a Europa y pidió audiencia al Papa. Le fue concedida el 2 de julio de 1962. Lo recibió el Papa Juan XXIII, y la entrevista fue de respetuosa cortesía. El Papa estaba informado de los sucesos. Al final de la audiencia, cordial, Juan XXIII sugirió a Muñoz Marín que visitase al cardenal Domenico Tardini, Secretario de Estado. Con gratitud y agrado aceptó la invitación y pidió que la Santa Sede sacase de Puerto Rico a los obispos McManus y Davis.

---

<sup>352</sup> Alvaro Huerga y Floyd McCoy, óp. cit., p. 292.

En el verano de 1962 se estaban ultimando los preparativos del Concilio Vaticano II, que se inauguró el 11 de octubre. McManus asistió a la primera sesión y a la segunda, ésta en 1963; pero antes de clausurarse, la Santa Sede le exigió que presentase la renuncia como obispo de Ponce. McManus no tuvo más remedio que firmarla. Sin esperar a que concluyese la sesión conciliar, regresó a Puerto Rico. Y en la homilía de una misa celebrada el 2 de noviembre de 1963 en el campus de la Universidad Católica desveló el secreto: dijo que “había sido forzado a renunciar”. Ante la reacción y la sorpresa de los fieles, anunció que se iba de obispo auxiliar a Nueva York. Era verdad, pero no justificaba el ‘cambio’ de obispo en propiedad por obispo de ayuda.

Su gestión episcopal contaba indudablemente con un generoso servicio, con una meritoria entrega, con una estela luminosa, aunque también con algunos fallos o sombras. McManus, depuesto de obispo de Ponce, se fue a Nueva York, integrándose en el grupo de obispos auxiliares del cardenal–arzobispo Spellman.

En Nueva York residió McManus hasta 1970. En noviembre de ese año se jubiló del servicio activo y se residió en la casa de los redentoristas en Opa Loca, Florida. Allí firmó el 25 de marzo de 1971 una larga exposición de sus desavenencias con Muñoz Marín. Se la había pedido Ana Mercedes Díaz Alonso, que estaba preparando su tesis de doctorado en la Catholic University de Washington sobre las relaciones Estado–Iglesia en Puerto Rico. McManus achaca la culpa de la derrota del PAC a que formaron filas en él numerosos *independentistas*, pero pasa en silencio el propio pronunciamiento a favor de la *estadidad*<sup>353</sup>.

Lo mejor y más edificante de la extensa memoria, el elogio que tributa a Muñoz Marín. James E. McManus, obispo dimisionario de Ponce, falleció en Nueva York el 1 de julio de 1976.

---

<sup>353</sup>Cf. María Mercedes Alonso, óp. cit., pp. 168–173.

### 5.5.3. Luis A. Ferre Aguayo

Como fruto del matrimonio de Antonio Ferré y Mary Aguayo, nace Luis Alberto Ferré Aguayo, el 17 de febrero de 1904, siendo el segundo de seis hermanos<sup>354</sup>. Los primeros pasos de su educación son en la Escuela Hamilton (1909–1918), donde cursó desde el primero hasta el cuarto grado. Posteriormente, estudia en la McKinley, donde cursa quinto y sexto grado, bajo la tutela de Concha Clavell y Marína Pietri, respectivamente. En la Grammar, hace el séptimo y el octavo grado, en un sólo año, con la profesora Stella Márquez. De ahí, pasa a la Ponce High School<sup>355</sup>. En el 1909 comienza sus estudios de piano, el amigo inseparable que le acompañará el resto de su vida. Fue discípulo del maestro y compositor Arístides Chavier<sup>356</sup>. En septiembre de 1919 se marcha a Morristown School, para completar el cuarto año de escuela superior, donde se gradúa en mayo de 1920<sup>357</sup>. En ese mismo año ingresa para estudios en ingeniería mecánica en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), y para piano en el Conservatorio de Música de Nueva Inglaterra, en Boston<sup>358</sup>.

En 1924 presenta su tesis para el grado de Bachiller en ciencias, como requisito del Curso II de Ingeniería Mecánica. En ella, trata el tema del bagazo de caña como fuente de energía y materia prima para la manufactura de papel y cartón corrugado<sup>359</sup>.

En 1925 continúa en el MIT, con miras a obtener una maestría en ingeniería mecánica. Su mentor de tesis fue el matemático Norbert Wiener, a quien se le reconoce como creador del concepto de la cibernética. A fines de junio de 1925, Ferré, regresa a Ponce, queriendo hacer de dicha ciudad un pequeño Boston, tanto en lo industrial como en lo artístico<sup>360</sup>.

Para el año 1925 inicia, junto a su padre y hermanos, una larga carrera como ingeniero mecánico en la Porto Rico Iron Works. 1928 – Fue creador de la Sociedad Cooperativa de Empleados de la Porto Rico Iron Works<sup>361</sup>. El 28 de marzo de 1928

---

<sup>354</sup>Cf. Guillermo A. Barrat, *La vida de Luís A. Ferrer. 1904–1968*, San Juan, El Nuevo Día, Inc., 1966, p. 70.

<sup>355</sup>Cf. *Ibid.* p. 71.

<sup>356</sup>Cf. *Ibid.* pp. 72–73.

<sup>357</sup>Cf. *Ibid.* pp. 75–77.

<sup>358</sup>Cf. *Ibid.* pp. 78–81.

<sup>359</sup>Cf. *Ibid.* p. 85.

<sup>360</sup>Cf. *Ibid.* pp. 89–93.

<sup>361</sup>Cf. *Ibid.* pp. 94–95.

dicta una conferencia sobre La aplicación de los Rayos X en la industria, al estudiantado del Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas de la Universidad de Puerto Rico, recinto de Mayagüez. Desde 1928 hasta 1931 se da a la tarea de organizar, con la ayuda de sus hermanos, soirée de música de cámara, con programas impresos. También escribe reseñas de los conciertos de la Orquesta Sinfónica de Ponce, de la que era patrocinador<sup>362</sup>. Su vida toma un nuevo rumbo en 1931, cuando conoce a la joven sangermeña Lorencita Ramírez de Arellano con la que se casa el 30 de mayo. Poco después, nacen sus queridos hijos Antonio Luis y luego Rosario.

En el 1937 encabeza otro movimiento cívico encaminado a dotar a Ponce de una buena biblioteca pública. La gestión comenzó con la inauguración, en febrero, de un edificio destinado a dicho fin, que fue provisto de una valiosa colección de libros, algunos de los cuales fueron donados por el propio Ferré. Durante el 1939 publica *“El por qué de la vida”*, ensayo que destaca su entusiasmo y pasión por la belleza. Debido a los fracasos del ideal de la estadidad para Puerto Rico en Estados Unidos, a nombre de la Asociación Económica Pro Puerto Rico, en 1939 Ferré contrata a los periodistas Russell M. Arundel y Prew Savoy, para que dieran a conocer la experiencia puertorriqueña entre los miembros del Congreso y para que, valiéndose de su profesión, sirvieran como medio de presión ante la opinión de los congresistas<sup>363</sup>.

En el 1940 los partidos Laborista Puro, el Partido Liberal y el Partido Unión Republicana Progresista, acuerdan fundirse en un nuevo partido que se conocería como el Partido Unificación Puertorriqueña Tripartita. Luis A. Ferré acepta la presidencia del comité local de este partido en la ciudad de Ponce, y fue candidato a la alcaldía de Ponce por ese nuevo partido<sup>364</sup>.

A pesar de los innumerables obstáculos que enfrentaron los Ferré para levantar una cementera, pudo inaugurarse en 1942 la Ponce Cement, segunda fábrica de cemento en establecerse en Puerto Rico. A partir de 1946, se convertiría en la de mayor producción en la Isla, llegando a exportar cemento a varios países del Caribe<sup>365</sup>.

---

<sup>362</sup>Cf. *Ibid.* pp. 96–97.

<sup>363</sup>Cf. *Ibid.* pp. 106–113.

<sup>364</sup>Cf. *Ibid.* pp. 114–119.

<sup>365</sup>Cf. *Ibid.* pp. 123–133.

Durante los años 1942 hasta 1948 escribe sobre la viabilidad económica de la estadidad, tema sobre el cual trabajó afanosamente por varios años. Su contribución fue sumamente valiosa. Debido a que "una ciudad sin prensa es una ciudad sin alma", en 1945 adquiere el periódico El Día de Ponce. Fue su propietario hasta el 1969<sup>366</sup>.

En ocasión del Tercer Congreso Pro Estadidad durante el 1945, y para que éste ganara trascendencia, invita a prominentes congresistas y periodistas estadounidenses a que participen. Como siempre, recauda dinero para subvencionar sus costos<sup>367</sup>.

En el 1948 funda la Universidad Católica de Puerto Rico con la ayuda de del nuevo obispo de la Diócesis de Ponce, James E. McManus.

Para las elecciones de 1948, se presenta como candidato a comisionado residente en Washington por el Partido Estadista. Se desata una polémica sobre si Ferré, procediendo de un partido de conservadores, podía ser liberal<sup>368</sup>.

Durante el 1950 organiza una sociedad filantrópica que se conoce por el nombre de Fundación Ferré. Su propósito es ayudar en la educación a los más necesitados en el país.

Una de las aportaciones políticas más importante de su vida fue en 1952, cuando participó como delegado en la Asamblea Constituyente. Una enmienda de su autoría fue aprobada: consistía en tratar de que se aprobara el uso de la palabra unión, en lugar de la palabra asociación, en el primer párrafo del preámbulo de la Constitución<sup>369</sup>.

En las elecciones generales de 1952, el Partido Popular Democrático copa con 21 senadores y 47 representantes. Por su parte, los estadistas eligieron para senador por acumulación a Miguel A. García Méndez, mientras Leopoldo Figueroa y Ferré son elegidos, también por acumulación para la Cámara de Representantes. Así, a sus 48 años, Ferré ocupa un escaño como legislador por el Partido Estadista Puertorriqueño en la Cámara de Representantes<sup>370</sup>.

Durante 1953 presenta un proyecto en la Cámara y gestiona, por iniciativa propia, ante el Congreso de los EE.UU., el aumento del salario mínimo en Puerto Rico.

---

<sup>366</sup>Cf. *Ibid.* pp. 143–144.

<sup>367</sup>Cf. *Ibid.* pp. 146–147.

<sup>368</sup>Cf. *Ibid.* pp. 155–165.

<sup>369</sup>Cf. *Ibid.* pp. 166–170.

<sup>370</sup>Cf. *Ibid.* pp. 222–227.

En 1956 es candidato afable a la gobernación, pero es derrotado en las elecciones generales<sup>371</sup>.

En el 1956 participa en varias campañas políticas en EE.UU., para crear ambiente a favor de la estadidad para la Isla. También lo hace en los barrios puertorriqueños de Nueva York, Filadelfia y Chicago. El 24 de febrero de 1960, el presidente republicano Eisenhower, hace un alto en Puerto Rico, y convida a Ferré, miembro del Comité Nacional del Partido Republicano de los EE.UU., a que le acompañe en el avión presidencial como huésped personal en su viaje de regreso a Washington. Se aviva la estadidad para la Isla<sup>372</sup>.

Participa por segunda ocasión como candidato a la gobernación en la elecciones de 1960. El 23 de abril de 1964, en un amplio solar de la Avenida de las Américas, se procedió a colocar la primera piedra para la construcción de un nuevo edificio para el Museo de Arte de Ponce. Al cabo de más de veinte meses de incansable labor, se produce la apertura del nuevo museo, el 28 de diciembre de 1965. Ferré escribe que "el amor al arte da plenitud a la vida, lo material pasa. Sólo perdura lo bello, creación eterna del espíritu"<sup>373</sup>.

Por tercera ocasión, se presenta como candidato a la gobernación en 1964 pero aunque fracasa en sus aspiraciones, logra aumentar votos. En 1966 participa en una comisión conjunta con el fin de estudiar "todos los factores que tuvieran que ver con las presentes y futuras relaciones entre los Estados Unidos y Puerto Rico", en representación de los estadistas. El domingo 22 de enero de 1967 y luego de que varios deponentes del Partido Estadista Puertorriqueño ofrecieran sus discursos en contra de participar en el plebiscito, Ferré intenta dirigirse a la asamblea, en un ambiente de tensión y desorden. Pide el uso de la razón. Renuncia a sus puestos y dice que participará en el plebiscito de status. Ferré, convocó a sus seguidores para el martes siguiente (24 de enero), con el propósito de constituir e incorporar en el Departamento de Estado de Puerto Rico la agrupación política, Estadistas Unidos, que les representaría en el plebiscito. Aunque la estadidad fue derrotada, los seguidores vieron el plebiscito como un avance en sus aspiraciones políticas. El 20 de agosto,

---

<sup>371</sup>Cf., *Ibid.* pp. 240–243.

<sup>372</sup>Cf., *Ibid.* pp. 232–243.

<sup>373</sup>Cf., *Ibid.* pp. 259–279.

unos 1,400 delegados y 6,000 visitantes se dan cita en una cancha de baloncesto de la urbanización Country Club para disolver la Asociación de Estadistas Unidos y fundar el Partido Progresista Unido, luego conocido como Partido Nuevo Progresista (PNP).

El 18 de febrero de 1968 se le elige como presidente del Partido Nuevo Progresista. En noviembre, debido a una división en el Partido Popular Democrático, Ferré es electo gobernador. En la mañana del jueves 2 de enero 1969, en un amplio templete levantado en el patio frontal del Capitolio, juramenta como tercer gobernador electo por el pueblo de Puerto Rico.

Tras la celebración de los comicios electorales de 1972, el senador popular Rafael Hernández Colón es proclamado gobernador<sup>374</sup>. Al concluir su mandato como gobernador, 1973–1976, Luis A. Ferré regresa a su vida cotidiana, próximo a cumplir los 69 años, Ferré se mantiene ocupado atendiendo sus múltiples y diversos intereses en el Museo de Arte de Ponce, en las Empresas Ferré, en la Asociación de Antiguos Alumnos del MIT, en las fundaciones filantrópicas y en tantas otras entidades, así como en los quehaceres del PNP y del Partido Republicano de Puerto Rico. También se interesa por la obra social que Sor Isolina Ferré desarrollaba desde 1969 en el barrio Playa, el Centre y Servicios de la Playa de Ponce.

En las elecciones generales del 2 de noviembre de 1976, las más concurrida en la historia política puertorriqueña hasta entonces, Carlos Romero Barceló y el PNP obtienen la victoria. Ferré es elegido senador por acumulación, llegando a presidir dicho cuerpo. El 26 de julio de 1980, Ferré se desposa con Tiody de Jesús. El país le deseó dicha y colmó de bendiciones. En 1980 es reelecto senador, pero se desvanecen las aspiraciones Novo progresistas de su reelección como presidente del Senado, pues el Partido Popular domina ese cuerpo. De 1980 a 1984 es parte importante del gran triunfo de las primarias republicanas en la Isla, así también como de la elección de la combinación Reagan–Bush en EE.UU. Sabía que con dicho binomio, las puertas de la Casa Blanca se le abrirían de par en par. En víspera de la Navidad de 1988, anuncia que el presidente electo George H. Bush le había confirmado que impulsaría en el Congreso una ley para que se celebrase un plebiscito en Puerto Rico. En marzo de 1989, se inician en Washington los trámites del proceso

---

<sup>374</sup>Cf., *Ibid.* pp. 280–321.

legislativo que debía desembocar en la consulta plebiscitaria, y en el 1991 el presidente Bush le concede la Medalla de la Libertad. Participa activamente en las campañas electorales de 1993, 1996 y 2000, y en las consultas plebiscitarias de status, como si sus casi cien años hubieran pasado inadvertidos por su vida.

### **5.5.3.1. La fundación de la Universidad Católica**

Para Luis Ferré, los cuatro años que transcurrieron entre 1948 y 1952, aunque desafortunados en cuanto a sus aspiraciones y metas políticas, fueron de extraordinario provecho, pues llevó a cabo grandes obras, como líder cívico y como filántropo. En el aspecto industrial, participó en la transacción, mediante la cual las Empresas Ferré adquirieron cuatro fábricas del Gobierno.

A principios de 1948, el nuevo obispo de la Diócesis de Ponce, James E. McManus, invitó a Luis Ferré a su mesa y le habló de su intención de fundar una universidad católica<sup>375</sup>. Le pidió consejos en cuanto a cómo echar a andar la idea, y le pidió también prestado su espíritu emprendedor, su prestigio, y su liderazgo en la sociedad puertorriqueña. Al llamado del monseñor, dio Ferré una respuesta afirmativa, pues opinaba que era esencial afirmar la fe católica en un pueblo educado con unos firmes principios morales. Le aconsejó que el mejor método fuera formar una corporación que reuniera el dinero en un período de cinco años, comprometiéndose, a nombre de la familia Ferré, a donar \$50 mil. También sugirió que se celebrase una reunión en San Juan con un grupo de posibles contribuyentes, para interesarlos y lograr comprometerlos. Durante los próximos meses, monseñor McManus organizó la reunión sugerida, la cual giraría en torno a la figura de Luis Ferré, quien debía alentar a los asistentes, al tiempo que despejaría cualquier duda que surgiese. Estuvieron presentes en la reunión Jaime Annexi, Alfonso Valdés, Manuel del Valle y José Ferré, entre otros. Los Ferré, además, se comprometieron a comprar los terrenos de la finca La Reparada, que comprendía 100 cuerdas y quedaba a las afueras de la ciudad de Ponce, para luego venderlos a la Universidad Católica. En esos terrenos, que aún estaban sembrados de caña, se levantaron posteriormente los primeros edificios de la Universidad Católica de Santa María.

---

<sup>375</sup>Cf. *Ibíd.* pp. 171–173.

La Universidad Católica, que quedó temporalmente instalada en la Escuela San Conrado de Ponce, comenzó su actividad educativa en septiembre de 1948, con una matrícula de 192 señoritas y 6 miembros de la facultad. Los actos inaugurales se celebraron más tarde, el 12 de octubre, con la colocación de la primera piedra en La Reparada, y culminaron con un banquete en homenaje al Arzobispo y Cardenal de Nueva York, Francis Spellman, ofrecido por los Caballeros de Colón de Ponce, en un club cívico de la ciudad. Luego del brindis, se llamó al orador de la noche, Luis Ferré. Al levantarse, recibió la ovación más prolongada de la noche, tanto, que él mismo pidió a la concurrencia que dejara de aplaudir, para poder comenzar a leer su discurso. Entre los que aplaudían con insistencia, figuraba Muñoz Marín y Ramos Antonini, presidente del Senado y de la Cámara, respectivamente. El discurso de Ferré versó sobre el papel que desempeñaba la fe en los asuntos gubernamentales y comerciales, así como las razones que justificaban que la Iglesia estableciera un centro de estudios universitarios. Añadió que era de primordial importancia enseñar a la juventud puertorriqueña los principios morales sobre los cuales descansaba la forma democrática de gobierno, que eran esenciales para mantenerla viva. Al terminar, Ferré fue cordialmente felicitado por Muñoz Marín, quien le manifestó que estaba de acuerdo con él, cien por ciento, en cuanto había dicho en su discurso de la noche<sup>376</sup>.

Años más tarde, el gobernador Muñoz Marín volvió a estar de acuerdo con Luis Ferré y su hermano José, esta vez en los términos de una transacción comercial millonaria, por la cual las cuatro fábricas que pertenecían al Gobierno de Puerto Rico, de cemento, cerámica esmaltada, papel y cartón corrugado y cristal fueron vendidas al grupo fabril de las Empresas Ferré.

### ***5.6. Los obispos puertorriqueños 1964–2006***

La etapa de los obispos estadounidenses terminó en el 1964 para dar paso a la etapa de los obispos puertorriqueños; la cual consideramos como la tercera etapa del episcopado en Puerto Rico. Consideramos que los reclamos de la sociedad intelectual católica, y los acercamientos políticos religiosos de la década del 50 al 60, han sido el

---

<sup>376</sup>Cf. Alvaro Huerga y Floyd McCoy, óp. cit., pp. 269–270.

motor para la llegada de un episcopado natural de Puerto Rico<sup>377</sup>. Mirando al pasado, encontramos que en la primera etapa, la de los españoles, la sede episcopal de Puerto Rico fue ocupada por cuarenta (40) obispos, todos españoles, con la excepción de Juan Alejo de Arizmendi (1803–1814) puertorriqueño, aunque de padres españoles, nacido en Puerto Rico. Cuando quedó la sede vacante en el 1898, momentos en que Puerto Rico tenía un Gobierno Autónomo, se gestionó para que un puertorriqueño ocupara la misma. Se consideraron varios candidatos nativos, de excelente formación.

Luis Muñoz Rivera, Jefe del Gobierno Autónomo fue una de las voces a favor de un obispo puertorriqueño. Lo inesperado llegó, la guerra hispano–americano–cubana y la invasión y ocupación de Puerto Rico por parte de los Estados Unidos. Llegó el cambio de soberanía, España se retira de Puerto Rico, fin del patronato Real y comienzo de un nuevo dominio colonial por parte de los Estados Unidos. Aunque las autoridades estadounidenses establecieron la separación de Iglesia y Estado vemos que en el plano institucional católico la sede Episcopal vacante es ocupada por un estadounidense como hemos señalado en la etapa de los obispos estadounidenses. Y así, desde 1899 hasta 1964 los estadounidenses dominan las sedes episcopales. Sin embargo, en el 1903, a través del *Breve Actum Praeclare* del Papa León XIII, la Iglesia de Puerto Rico queda sujeta al Vaticano bajo el encargo directo de los delegados Apostólicos<sup>378</sup>. Además fue adscrita a la Iglesia Latinoamericana, primero por medio del Sínodo Plenario de la América Latina y luego con el establecimiento de las Conferencias Episcopales Nacionales y Regionales, a partir del Concilio Vaticano II. La provincia Eclesiástica de Puerto Rico pasó a formar parte de Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)<sup>379</sup>.

Las preguntas ante esta situación son: ¿Por qué se nombraron obispos estadounidenses?, ¿Por qué el Vaticano esperó tanto tiempo para nombrar obispos puertorriqueños?, ¿Había clérigos puertorriqueños bien formados y competentes? ¿Sería porque los gobernadores de Puerto Rico eran estadounidenses, nombrados por los Presidentes de los Estados Unidos desde 1898 hasta 1947 y la Iglesia Católica debió

---

<sup>377</sup>Luis J. Torres Oliver, *óp. cit.* pp.436–459.

<sup>378</sup>*Ibíd.* pp. 463 – 466.

<sup>379</sup>Luis Aponte Martínez, *Unde Hoc Mihi, Por Que A Mi?* Memorias del Cardenal, San Juan, Editorial Grupo Norma, 2005, pp. 230–236.

hacer lo mismo? Todas estas preguntas son necesarias ya que en el plano político, Puerto Rico tiene gobernadores puertorriqueños desde 1947, y no es hasta 1964 que la Iglesia Católica tiene obispos puertorriqueños.

Quiero destacar el hecho que el Vaticano, por medio del Delegado Apostólico, solicitó la creación de dos (2) nuevas diócesis en Ponce y Mayagüez, pero tanto el obispo Blenk como su sucesor, el obispo Jones no establecieron las mismas. Fue entonces, en el 1924 que se crea la Diócesis de Ponce, en el 1960 la Diócesis de Arecibo, en el 1964 la Diócesis de Caguas y en el 1976 la de Mayagüez<sup>380</sup>.

En cuanto a los nombramientos de obispos puertorriqueños la espera tuvo su fin, luego de gestiones, reclamaciones y súplicas. En la década del sesenta (60) el Vaticano nombró los primeros obispos auxiliares. El 23 de julio de 1960 se nombró a Luis Aponte Martínez, obispo auxiliar en la Diócesis de Ponce, auxiliar del Obispo Jaime McManus, y el 3 de septiembre de 1963 nombró a Juan de Dios López de Victoria, auxiliar del Arzobispo de San Juan, Arzobispo Davis. En el 1960 se erigió la Diócesis de Arecibo y ocupó esta sede Episcopal el obispo Alfredo Méndez. Hay que señalar que el obispo Méndez nació y se formó en los Estados Unidos y no hablaba mucho el español, por lo tanto, no se le considera puertorriqueño. Con el traslado, primero del Arzobispo Davis a la Archidiócesis de Santa Fe, Nuevo México, y luego con la renuncia del Obispo McManus, la Iglesia Católica puertorriqueña comenzó su tercera etapa<sup>381</sup>.

### **5.6.1. La Provincia Eclesiástica de Puerto Rico**

La Provincia Eclesiástica de Puerto Rico cuenta con cinco (5) jurisdicciones eclesiolástica: la Archidiócesis Metropolitana de San Juan, las Diócesis de Ponce, Arecibo, Caguas y Mayagüez. Todas ellas bajo la atención y supervisión del Nuncio para la República Dominicana y Delegado Apostólico para Puerto Rico. La Provincia Eclesiolástica pertenece al Consejo Episcopal Latinoamericano, (CELAM)<sup>382</sup>.

---

<sup>380</sup>Álvaro Huerga y Floyd McCoy, *óp. cit.* pp.79–81.

<sup>381</sup>Luis Aponte Martínez, *óp. cit.* pp.114–142.

<sup>382</sup>*Ibíd.* pp. 222 – 226.

### **5.6.1.1. Archidiócesis metropolitana de San Juan**

Fue fundada por el Papa Julio II en el 1511. Desde su origen hasta 1924, fue la Diócesis de Puerto Rico y luego con la erección de la Diócesis de Ponce, se le va a llamar Diócesis de San Juan. En el 1960, con la fundación de la Diócesis de Arecibo, se eleva a Archidiócesis de San Juan. Tuvo cuarenta (40) obispos en la etapa española como hemos señalado anteriormente y en la época estadounidense tuvo siete (7) obispos de Estados Unidos. En el 1963 se nombró al primer puertorriqueño como obispo auxiliar de la Diócesis de San Juan, Juan de Dios López de Victoria, y en el 1964 se nombró a Luis Aponte Martínez como Arzobispo titular hasta 1999. Aponte Martínez fue muy destacado como Arzobispo, y en el 1973 el Papa Paulo VI lo eleva a Cardenal<sup>383</sup>. Los obispos auxiliares de San Juan han sido, además de Juan de Dios López de Victoria, Héctor Rivera Pérez, 1979 hasta la actualidad, Enrique Hernández Rivera, 1979 hasta 1981 y luego Obispo Titular de la Diócesis de Caguas y Hermín Negrón Santana, 1981 hasta la actualidad.

Uno de los logros del Cardenal Luis Aponte Martínez que contradicen la tradición católica puertorriqueña fue la aprobación del Papa Paulo VI de convertir a la Virgen de la Providencia como Patrona de Puerto Rico, cuando desde el siglo XVI la advocación mariana más popular y de reconocimiento de los anteriores obispos de Puerto Rico fue la Virgen de la Monserrate. Por tanto, erigió una advocación mariana como Patrona de Puerto Rico sin la veneración de la mayoría de la población católica<sup>384</sup>. La Virgen de la Monserrate se quedó únicamente como Patrona de Hormigueros y de la Diócesis de Mayagüez.

. En el 1999 el Vaticano nombra a Roberto González Nieves como sustituto de Aponte Martínez. El Arzobispo Roberto González se ha distinguido por formar parte de los grupos que forman la Sociedad Civil, y que lucharon contra la presencia de la Marina de Guerra de Estados Unidos en la Isla municipio de Vieques. La misma era utilizada por las fuerzas navales estadounidense para realizar prácticas militares. Esta Isla municipio, con una población de trece mil (13,000) habitantes quedaba aterrorizada

---

<sup>383</sup> *Ibíd.* pp. 164–184, 188–266 y 240–253.

<sup>384</sup> *Ibíd.* pp. 260 – 291.

Vionette, Negretti, *La Buenaventura*, San Juan, Ediciones Yagumbro, 2005, p. 196.

cada vez que había bombardeos de práctica. El logro final del Arzobispo González Nieves junto a los grupos de la Sociedad Civil fue alcanzar que la Marina dejara de utilizar la Isla de Vieques para sus prácticas militares, además del abandono del uso de las instalaciones del complejo militar de Roosevelt Road en el municipio de Ceiba<sup>385</sup>.

El Arzobispo ha sido un fiel defensor del pueblo puertorriqueño y de su cultura. Ha escrito ensayos de carácter sociológico en defensa de la cultura puertorriqueña, que ha tenido la crítica de adversarios asimilistas o pro Estados Unidos que no conocen intelectualmente el ser nacional puertorriqueño. Lo más significativo es la Carta Pastoral Patria, Nación e Identidad: don indivisible del amor de Dios<sup>386</sup>.

Roberto González es una personalidad con autoridad intelectual y moral en Puerto Rico. Una de sus últimas actuaciones significativas ha sido en mayo de 2006. Debido a conflictos entre el Gobernador de Puerto Rico y la Legislatura Nacional, hubo un tranque por el presupuesto gubernamental, que llevó al cierre parcial del gobierno, por lo que más de noventa y cinco mil (95,000) empleados públicos se quedaron sin trabajo por varias semanas. El Arzobispo González Nieves convocó a varios líderes de las Iglesias Protestantes y Pentecostales para unirse, y propiciar un dialogo entre los políticos. Lograron su objetivo, las partes en conflicto se sentaron a dialogar, y el Gobierno siguió funcionando. Debemos señalar que los efectos del cierre gubernamental en la economía puertorriqueña fueron funestos<sup>387</sup>.

#### **5.6.1.2. Diócesis de Ponce**

Fundada en el 1924 mediante la Bula “Ad Sacrosanctum Apostolatus Officium” del Papa Pio XI. Sus límites fueron modificados al erigirse las demás Diócesis: Arecibo, 1960; Caguas, 1964 y Mayagüez, 1976.

Los ocupantes de esta Sede Episcopal lo fueron en la época de los obispos estadounidenses; Edwin V. Byrne (1925–1929), luego trasladado a la diócesis de San Juan; Aloysius J. Willinger, C.S.S.R. (1929–1946). Jaime McManus, C.S.S.R. (1946–1963).

---

<sup>385</sup> *Ibíd.* p. 195.

<sup>386</sup> Semanario El Visitante de Puerto Rico, 14 de noviembre de 2002, pp.1–10.

<sup>387</sup> Falta cita

La época de los obispos puertorriqueños comenzó con Luis Aponte Martínez auxiliar de la diócesis de Ponce (1960–1963) obispo coadjutor de Ponce 1963 y luego Titular de Ponce (1963). En el 1964 fue promovido a la Arquidiócesis de San Juan. Fremiot Torres Oliver ocupó la sede ponceña desde 1964 hasta 2000. Formado en Filosofía, Teología y derecho en los Estados Unidos. Fue significativa su labor en la Universidad Católica de Puerto Rico como fundador de la Escuela de Derecho, profesor de Derecho. Además, como obispo fue el Gran Canciller de la Universidad. Uno de los logros considerables fue la aprobación de la Universidad como Pontificia por la Sagrada Congregación de la Educación del Vaticano. Torres Oliver fue responsable de la separación de los Padres Dominicos de Yauco, y en el Cierre del Seminario Mayor “Regina Cleri”<sup>388</sup>.

Ricardo Surinack fue nombrado obispo auxiliar de Ponce (1975–2000) obispo titular de Ponce (2000–2003). Falleció en el 2005. Estudió en los Estados Unidos, y se distinguió como Profesor de Educación en la Universidad Católica de Puerto Rico. Fue un erudito en los temas de teología y ciencia, y gran propulsor de la centenaria festividad de los Reyes Magos del pueblo de Juana Días. Se le conoció como el Obispo de los Reyes Magos<sup>389</sup>.

Félix Lázaro Martínez fue nombrado obispo coadjutor de Ponce (2002–2003) y obispo titular (2003 hasta el presente), Natural de Logroño, España, Es el segundo obispo no puertorriqueño que ocupa una Sede Episcopal en tiempo de los Obispos puertorriqueños. Perteneciente a la Congregación de los Escolapios, ha estado vinculado a la educación en las Escuelas Pías y a la Universidad Católica de Puerto Rico por más de treinta (30) años; por lo tanto, considerado hijo adoptivo de Puerto Rico<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Periódico El Nuevo Día, Lunes 8 de Mayo de 2006, p. 1.

<sup>389</sup> José Barrado Banquilla y Mario Rodríguez, Los Dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898, Bayamón, PR Editorial San Esteban, 2001, pp. 378–380.

Periódico El Mundo de Puerto Rico, 4 de Mayo de 1973, pp. 1 y 10A.

Periódico El Nuevo Día de Puerto Rico, 4 de Mayo de 1973, p. 1.

<sup>390</sup> Semanario El Visitante de Puerto Rico, 14 de diciembre de 2004, pp. 1–4.

### **5.6.1.3. Diócesis de Arecibo**

Fundada en el 1960 mediante la Bula “Cum Apostolicus” del Papa Juan XXIII. Ha tenido tres obispos y un administrante apostólico con sede vacante. Alfredo Méndez CSB (1960–1974). Miguel Rodríguez, CSSR, desde 1974 hasta 1990. Ulises Casiano obispo de Mayagüez y Administrador Apostólico de Arecibo, desde 1990 hasta 1992. Iñaki Mallona, C.P., desde 1992 hasta el presente.

Lo más significativo de la Diócesis de Arecibo fue su primer obispo, Alfredo Méndez que fue nombrado en el momento de la pugna entre los obispos Davis y McManus con el Gobernador Luis Muñoz Marín. El obispo Méndez aplazó su instalación como obispo de Arecibo hasta pasadas las Elecciones Generales de 1960. Según se desprende de las conversaciones del obispo Méndez con este servidor, fue nombrado por su relación con la familia de Muñoz Marín. En 1961 el obispo Méndez tuvo una reunión con Luis Muñoz Marín donde fue un crítico de los obispos Davis y McManus por su intromisión en la política puertorriqueña<sup>391</sup>.

### **5.6.1.4. Diócesis de Caguas**

La estableció el Papa Paulo VI en el 1964 mediante la Bula “Quod Munus” La sede Episcopal ha sido ocupada por tres obispos titulares, un auxiliar y un administrador Apostólico.

Su primer obispo fue Rafael Grovas (1964–1981), tuvo una destacada participación en el desarrollo de la Diócesis. De ideología independentista, mantuvo una ejemplar ortodoxia en cuanto a la doctrina de la Iglesia Católica. Para el 1960, siendo sacerdote de la Archidiócesis de San Juan, fue el autor intelectual y quien dio el frente por parte de la Iglesia en la fundación y desarrollo del Partido Acción Cristiana. En esta gesta político–religiosa tuvo la colaboración del también independentista José Luis Feliú Pesquera<sup>392</sup>. Durante su episcopado, en el 1972, separó de la Parroquia del municipio de Comercio a los Padres Dominicos. Tuvo como auxiliar al obispo Antulio Parilla Bonilla, independentista, que se distinguió por su lucha contra la Marina de Guerra de los Estados Unidos en Puerto Rico.

---

<sup>391</sup>Semanario El Visitante de Puerto Rico, 25 de abril de 2002, pp. 3–4.

<sup>392</sup>Luis J. Torres Oliver, *óp. cit.* pp.564–566.

Enrique Hernández fue el segundo obispo (1981–1997). Había sido obispo auxiliar de San Juan (1979–1981). Su labor y celo apostólico fueron extraordinarios. Tiene una excelente participación y apoyo en los grupos apostólicos seculares. Se distinguió por instalar y encaminar el Movimiento de Retiros Parroquiales Juan XXIII en su Diócesis. Cometió una imprecisión teológica con respecto supuestas apariciones marianas en su jurisdicción eclesiástica<sup>393</sup>.

Álvaro Corrada del Río sustituyó al obispo Hernández, esta vez como administrador apostólico con sede vacante (1997–2000). Se distinguió por su lucha contra la Marina de Guerra de los Estados Unidos en la Isla municipio de Vieques. Contribuyó a la formación de una agrupación de la sociedad civil integrada por todos los estamentos de la sociedad puertorriqueña: religioso, político, sindical, educativo, etc. Ha sido el grupo más amplio ideológicamente que logró la salida de la Marina de Guerra de los Estados Unidos de Vieques y de Ceiba, Uno de los instrumentos de lucha lo fue la desobediencia civil pacífica, que trajo como consecuencia arrestos y encarcelamientos en cárceles del Gobierno de Estados Unidos<sup>394</sup>.

El obispo Rubén González Medina, C.M.F. fue el tercer obispo titular de la Diócesis de Caguas desde 2000 hasta la actualidad. Uno de sus logros fue culminar las actividades que llevaron a la salida de la Marina de Vieques. Hasta el momento su obra más significativa es la beatificación del primer beato puertorriqueño Carlos Manuel Rodríguez Santiago, por parte del Papa Juan Pablo II en el 2002<sup>395</sup>.

#### **5.6.1.4.1. Antulio Parrilla Bonilla: un obispo independentista**

El Obispo Parrilla nació en San Lorenzo, Puerto Rico en el 1919 y no había aún completado su Maestría en economía cuando se encontró llamado a servir en el ejército de los Estados Unidos. Sirvió en Panamá como jefe de radares. Fue entonces cuando se convirtió al Catolicismo y tomó cursos en filosofía y teología en el Seminario de Santa María, en Emmitsburg, Maryland. Fue ordenado sacerdote diocesano en 1952. Tras su ordenación sirvió en varios puestos en Puerto Rico, Cuba y Nueva York.

---

<sup>393</sup> *Ibid.* pp. 531 – 556.

<sup>394</sup> Vionette Negretti, *op. cit.* pp.124–127.

<sup>395</sup> Semanario El Visitante de Puerto Rico, 11 de Marzo de 2000, p. 18.

Luego fue ordenado Obispo Auxiliar de Caguas. Tras su arresto, fue dejado cesante de su parroquia, donde celebraba misas y atendía a los pobres.

Hombre de visión, estudio y oración, realizó diversos trabajos siendo sacerdote. Ya fuera como ayudante en la Cancillería de San Juan o en una parroquia. Se destacó en el trabajo social con las comunidades. Fue director de la Acción Social Católica, asesor de la JOC ,y un gran propulsor del movimiento cooperativista. En 1957 ingresa como jesuita en la Compañía de Jesús. En 1965 fue consagrado Obispo Titular de Ucles y Auxiliar de Caguas. Más tarde dirigió el Seminario "Regina Cleri" de Ponce. Fue profesor en el Instituto de Cooperativismo de la Universidad de Puerto Rico. Fundó el Centro Social Juan XXIII para la formación del laicado. Escritor asiduo en diarios locales y extranjeros, defendió muchas causas en su afán por ver redimido al pueblo puertorriqueño. Falleció el 3 de enero de 1994.

En Puerto Rico, los que abogan por la separación política y cultural entre Puerto Rico y los EE.UU. se autodenominan independentistas y a su movimiento se le conoce como independentismo. Aunque por el momento estadísticamente ínfimo, este movimiento mantiene cierta vigencia en el discurso político puertorriqueño. Los que en él militan, se consideran a sí mismo los únicos y verdaderos representantes de lo nacional puertorriqueño, lo que buscan defender y canalizar con ahínco a través de su proyecto político.

El Obispo Parrilla era independentista y así lo manifestaba en sus escritos, discursos y ponencias. Monseñor defendía el derecho "inalienable" de Puerto Rico a su plena independencia política, y de los puertorriqueños a determinar su propio destino, en su propia tierra, sin injerencia alguna de poderes que él definía como extranjeros e imperialistas. Como todos los independentistas de Puerto Rico, el Obispo Parrilla concebía el pleno derecho a la independencia política puertorriqueña como uno irrenunciable e imposible de realizar fuera de un marco de total separación soberana, dentro del cual los puertorriqueños pudiesen rescatar y reconstruir su cultura, purificándola de toda contaminación foránea.

Escribía regularmente para el semanario *Claridad*, órgano oficial del desaparecido Partido Socialista Puertorriqueño. El Obispo Parrilla escribía para este semanario porque le daban espacio a sus ideas independentistas. Además al ser

Parrilla amante del movimiento cooperativista, los socialistas le daban cabida ya que le veían en este movimiento como a un precursor del colectivismo socialista. Además, el Obispo Parrilla como independentista, y ante los ojos de los líderes seculares del independentismo y del socialismo puertorriqueño, lograba respeto hacia él mismo y hacia la institución que representaba.

De acuerdo al Dr. Aníbal Colón Rosado y citando a Juan Soto, la Doctrina Social de la Iglesia Católica y el espíritu cooperativista coinciden en sus postulados más sublimes. La encíclica *Rerum Novarum* (1891) contribuyó a fortalecer la vida social cristiana, que a su vez impulsó y consolidó la creación de cooperativas. Asimismo, el Magisterio de la Iglesia Católica ha subrayado el aporte de las empresas cooperativas al valor del trabajo, la responsabilidad personal y social, la experiencia democrática (cf. *Mater et Magistra*, ASS 53; 1961; 422–423). Siendo el trabajador persona e imagen de Dios, no debe dejarse abandonado al mecanismo ciego de las fuerzas mercantilistas (cf. *Centesimus annus*, 34). La Iglesia aboga por modelos de participación fundados en la copropiedad, la cogestión y la cooperación. En cuanto a esta última, “los cooperativistas reciben como retribución el beneficio de la empresa, que esperan sea mayor que un salario. En esta forma de régimen de sociedad es habitual la contratación de un gerente–empresario asalariado que deberá rendir cuentas ante los propietarios cooperativistas”<sup>396</sup>.

En su preocupación por los pobres, el obispo Parrilla les retaba a adquirir conciencia de su poder potencial. A tal fin fue activo organizando cooperativas. Por un tiempo sirvió como Director de programas del Instituto de Cooperativas de la Universidad de Puerto Rico. No obstante, no vaciló en criticar el movimiento cooperativo por su fracaso en llenar las necesidades del pobre<sup>397</sup>.

Cualquier asunto que envuelva una lucha contra la injusticia se gana su respaldo, ya sea que se trate de un vendedor ambulante al que se quiere desalojar de su esquina, del maltrato de los trabajadores de la caña en Santo Domingo, del desalojo de una familia "invasora" para constituir su hogar, como el caso que llevó a la muerte

---

<sup>396</sup>Luis Aponte Martínez, *óp. cit.* pp.362–365.

<sup>397</sup>Juan Soto, *Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2002, p. 349.

de Adolfinia Villanueva, del cierre de los negocios los domingos, del tema del aborto o de los demonios del tabaco y las drogas.

Él equipara el alto índice de suicidios con el sistema injusto y la desintegración social, ante los cuales, los valores tradicionales del puertorriqueño han sido contrarrestados por valores extranjeros. Bajo la dominación colonial, los puertorriqueños carecen de confianza en ellos mismos y temen a la libertad.

"¡Yo no soy un absoluto pacifista!" declaró en una ocasión. Él no renuncia a su derecho a la defensa propia. Aclarando esto en una carta donde explica que la posición de la Iglesia Católica es la de aceptar la guerra en defensa propia. Al mismo tiempo, ésta condena la guerra nuclear, y el llamamiento obligatorio al servicio militar, en contra de la consciencia personal individual. El Obispo Parrilla prefiere la acción no violenta, sin embargo, ve la necesidad de una gama de diversos métodos cuando se trata de luchar por la libertad de la patria. Él cita a don Pedro Albizu Campos, "Donde el despotismo es ley, la revolución es orden".

El obispo concuerda con el Papa Pablo VI, en que la fuerza es un medio aceptable de lograr asegurar la justicia, citando el número treinta y uno (31) de la encíclica *"Populorum Progressio"*: *"una prolongada tiranía ha vejado los derechos fundamentales de un pueblo, y a la vez ha dañado el bien común de la nación"*<sup>398</sup>. Al mismo tiempo afirma que el derecho del puertorriqueño a usar la fuerza armada con el fin de liberarse del yugo colonial es parte intrínseca del principio moral de la defensa personal establecido por la Cristiandad muchos siglos atrás. Esto, por supuesto, no cancela el uso de otros métodos de lucha, tales, como por ejemplo, la política y la presión internacional.

Sin embargo, el Obispo Parrilla se mantiene firmemente claro en su oposición al servicio militar obligatorio, máxime ante la posibilidad de que los puertorriqueños sean forzados a pelear en una guerra "Yanqui" contra sus hermanas y hermanos latinoamericanos y del Caribe. Igualmente cuando la guerra es para defender los intereses de corporaciones multinacionales estadounidenses. Él nos recuerda que Puerto Rico jamás ha estado en guerra con ninguna otra nación. Por su parte él ve a la

---

<sup>398</sup> Antulio Parrilla Bonilla, *Puerto Rico: Supervivencia y Liberación*, Río Piedras, Ediciones Librería Internacional, Inc., 1971, pp. 209–358.

administración americana como a un "vaquero" con su pistola en la mano, listo para disparar a la menor provocación.

El Obispo Parrilla, en una ocasión enumeró en el semanario *Claridad* sus actos en oposición al servicio militar obligatorio, y afirmó que si los puertorriqueños que rehúsan alistarse debían ser arrestados, entonces él también debía ser arrestado por su apoyo al rechazo del servicio militar obligatorio. Hace un llamamiento al pueblo a manifestarse frente a las oficinas de correo de los Estados Unidos en Puerto Rico, partiendo de la premisa de que, habiendo las tropas del ejército estadounidense invadido el territorio nacional de Puerto Rico, los puertorriqueños no deben de modo alguno servir en el ejército invasor. En este aspecto advierte que existen medios legales y morales para oponerse al servicio militar obligatorio, afirmando que *"una consciencia bien formada y no superficial o caprichosa coloca al individuo por encima de toda ley civil que viole dicha consciencia"*<sup>399</sup>.

Señala, por demás, el Obispo Parrilla la posibilidad de un holocausto nuclear, y la preponderante necesidad de todo ser humano racional de rehusar a participar y promover el mismo. Asimismo, reconoce que la participación puertorriqueña en la guerra de Vietnam "fue una experiencia triste y traumática". Por ejemplo, unos tres mil (3,000) pacientes del hospital local de la Administración de Veteranos, han sido tratados de síntomas que se cree están relacionados, directa o indirectamente, con el "Agente Naranja". *"¡Cuán expresivo es el heroísmo de decenas de jóvenes puertorriqueños, su fortaleza moral y su rectitud de consciencia, al desafiar una maquinaria militar, inhumana y arrogante!"* citó él al dirigirse a los estudiantes de la Universidad de Puerto Rico.

Teme el Obispo Parrilla que el almacenamiento de armas nucleares en Puerto Rico, y el uso de las bases navales en su territorio vengán a ser un instrumento para suprimir el movimiento pro independencia tanto en la isla de Puerto Rico como en toda el área del Caribe. Expresa su preocupación por el futuro de Nicaragua y teme que los Estados Unidos se estén preparando para una invasión directa a esta nación. Él tiene allá amigos Jesuitas, y declara que Nicaragua no era marxista, sino que simplemente deseaba desarrollar su propio medio de vida. Su opinión, como la de muchos otros

---

<sup>399</sup> *Ibid.* p. 158.

concedores del asunto, es que Estados Unidos está tratando de mantener subyugada a la América Latina para el beneficio de sus intereses personales.

Retó al FBI por sus actividades tendientes a neutralizar ciertos grupos políticos por medio de la infiltración, la interceptación del correo, y las investigaciones basadas en meras alegaciones sin fundamento alguno.

No obstante ser políticamente activo, él se considera a sí mismo un devoto Católico en comunión con el Papa. Continúa siendo jesuita, aunque ya no es miembro activo de dicha organización.

*"He escogido no ser un espectador en la historia, sino un actor dentro de ésta,"*. Es esta la suma de su filosofía. Es el tiempo de ir más allá de las meras palabras y discursos, y de involucrarse en una acción más enérgica.

En vista de posibles formas de acción, el Obispo Parrilla ha escrito para *Claridad* varios ensayos sobre la objeción de conciencia y la desobediencia civil. *"La desobediencia civil"*, fue el título con el cual publicó en el semanario *Claridad* varios trabajos desde el 26 de septiembre al 2 de octubre 1986. Allí se puede leer: *"cuando ha nacido de una conciencia bien informada y bien formada debe ser vista como una fuerza patriótica operando por pacíficos cambios sociales sin desorden civil o político"*. Ésta moviliza los poderes políticos mediante actos confrontando una situación injusta. Señala que la desobediencia civil rinde un valioso servicio a la sociedad, atrayendo la atención pública hacia condiciones aparentemente legales, pero que de hecho son dañinas a la sociedad. *"La desobediencia civil ha sido practicada a través de los siglos,"* afirma. *"Tales fueron los casos con Sócrates, Thoreau y muchos otros"*.

El Obispo Parrilla afirma que el presente ambiente político y social entre los Estados Unidos y Puerto Rico aumenta las posibilidades de un alza, sin precedente, de desobediencia civil. Esto ha sido demostrado con las protestas antinucleares y anti militares, la lucha por sacar la Marina de los Estados Unidos de las islas de Vieques y Culebra, la resistencia contra el servicio militar obligatorio, la invasión de terrenos para satisfacer las necesidades de viviendas de los desposeídos, y las protestas contra la contaminación ambiental y la destrucción ecológica.

Respecto al desarrollo de la conciencia individual la describe como un proceso gradual, que comienza a desarrollarse en la niñez mediante la influencia de sacerdotes,

ministros, maestros, padres y amistades. La consciencia llega entonces a ser capaz de determinar qué actos civiles violan las leyes naturales.

Este no es un camino fácil. Los objetores de consciencia deben estar preparados para sufrir las consecuencias de sus actos. Por su parte, el Obispo Parrilla reta a los puertorriqueños a mantenerse alertas a las posibilidades de la desobediencia civil según se los dicte su propia consciencia<sup>400</sup>.

#### **5.6.1.5. Diócesis de Mayagüez**

Fue fundada en el 1976 mediante la Bula “Qui Arcano Dei” del Papa Paulo VI. Desde su fundación hasta hoy solamente ha ocupado la Sede Episcopal Ulises Aurelio Casiano Vargas. Su patrona es la Virgen de la Monserrate, quien debió ser la patrona de Puerto Rico. En la actualidad, el obispo Casiano, es el único obispo secular, los demás titulares son religiosos. Tiene en su jurisdicción el Santuario de la Virgen del Pozo en la población de Sabana Grande, donde han ocurrido una serie de conflictos con los promotores de esta religiosidad popular, como lo es la Asociación Pro Devoción a la Virgen del Rosario<sup>401</sup>.

##### **5.6.1.5.1. Los obispos y la religiosidad popular**

El jueves 23 de abril de 1953, el niño de 7 años, Juan Ángel Collado, estudiante de segundo grado en la escuela Lola Rodríguez de Tío, del barrio Rincón de Sabana grande, afirmó que vio a la Virgen en el pozo cercano a la escuela donde iba a buscar agua para el comedor. Junto a Juan Ángel estaban las niñas Ramonita e Isidra Belén de 7 y 9 años respectivamente. Sebastián Robiou añade a la lista a Berta Pinto Camacho de 8 años, Santia Martínez Lugo, Margarita Báez Ramos de 9 años y Milagros Borrelí de 10. La aparición movilizó a unas cien mil (100,000) personas, según el mismo Robiou Lamarche. Malavet Vega apunta unas setenta mil (70,000) con una movilización de seiscientos (600) agentes de la policía y la Defensa Civil para impartir

---

<sup>400</sup> Antulio Parrilla Bonilla, *op. cit.* pp.79–167.

<sup>401</sup> Semanario *El Visitante de Puerto Rico*, 14 de Octubre de 1989, pp. 9 –10.

el orden a la muchedumbre. He aquí un resumen de los acontecimientos según la narración que hace Robiou siguiendo el periódico *El Mundo*<sup>402</sup>.

El 23 de abril centenares de peregrinos acuden al pozo del barrio Rincón de Sabana Grande donde se le apareció la Virgen a un grupo de doce alumnos de la escuela Lola Rodríguez de Tío. Juan Ángel asegura que vio salir la Virgen de un remolino a colores. La maestra, religiosa devota, fue al lugar, pero no vio nada. El 29 de abril comienza a hablarse de erigir un altar de ramas y flores para rezar. El 30 la Virgen entró a la escuela y sentándose de frente al escritorio pidió a los niños que rezaran y le llevaran flores. El 2 de mayo la profesora señala que los niños, a las once de la mañana, hora de pasar al comedor, se ponen intranquilos porque es cuando ven a la Virgen. Sale el sol con un arcoíris alrededor. Las hojas de un árbol de mangó aparecen quemadas por la nube en que la Virgen sube al cielo. Aseguran los niños que la Virgen prometió un milagro para el 25 de mayo. Flora García, viuda de Lugo, de 96 años, señala que en el lugar de la aparición había una casa de dos plantas. En ella vivía su hermana casada con Gelo Figueroa. Tenían seis hijos, entre ellos una joven muy recatada que no se interesaba por los hombres. Hay rumores de que lo que ven los niños es el espíritu de esta joven quien era rubia y de ojos azules.

El 6 de mayo, la niña Evelyn Landrón, de Ponce, visitó con sus padres el pozo, al que acuden centenares de toda la Isla, y dice que vio una imagen de la cintura para abajo, vestida de blanco con manto amarillo y una paloma a los pies. El mismo día una niña de la escuela ve llegar a la Virgen y exclama: “Mírala qué bonita viene vestida de blanco”. Una de las niñas asegura que la Virgen le dijo que el cuerpo del soldado Nathaniel Torres Lugo, quien había muerto ahogado en el río entre San Germán y Mayagüez, se encontraba en la desembocadura del río. Monseñor Vicente Murga, en nombre del Obispo de Ponce, visitó el lugar y se entrevistó con el párroco. Aconsejó a los fieles prudencia en lo que dicen que ven y hacen. El 7 de mayo varias personas se han roto piernas y dislocado los brazos, y uno resultó herido en un accidente de automóvil en la desesperación por llegar al lugar de la aparición. Un sacerdote estadounidense, quien no se identifica, entrevista a las niñas. El 8 de mayo se afirma

---

<sup>402</sup>Sebastián Robiou Lamarche, *Manifiesto OVNI de Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba*, San Juan, Editorial Punto y Coma, 1970, pp. 129–140.  
Periódico *El Mundo de Puerto Rico*, Lunes 27 de Abril de 1953, p. 1.

que han ocurrido varios milagros por curación. El 9 de mayo Félix Tic escribe a *El Mundo* que su madre le frotó las piernas con el agua del pozo y ha mejorado sorprendentemente. Berta Pinto, una de las videntes, dice que de camino a su casa vio a un ángel que la acompañó, y luego vio dos ángeles más en el árbol de papaya del patio de la casa de Isidra<sup>403</sup>.

El 11 de mayo una señora de Cabo Rojo afirma que al tomar agua del pozo se curó de un fuerte dolor de garganta que no le permitía tomar alimento alguno. Juan Ángel collado, quien se encuentra enfermo, dice que la Virgen lo visita todos los días y dos ángeles le ponen inyecciones. Mientras tanto el alcalde crea un comité para delinear los planes del 25 de mayo, Día del Milagro. El 12 de mayo uno de Aguada informa la curación por intervención de la Virgen. Un líder religioso, no identificado, visitó el barrio Rincón y le dijo a una de las niñas que ve a la Virgen, que no creía en tal visión. Le regaló una rosa y la niña se la regaló a la Virgen. La rosa se marchitó.

El 13 de mayo el camionero Ramón Ocasio afirma que hacía varios meses que no veía por el ojo derecho, pero tomó agua del pozo y se ha curado. Las niñas afirman que el lunes el diablo visitó la escuela. Era un hombre flaco que vestía de negro y que tenía chifles y las uñas largas. Los peregrinos han dejado sin hojas al árbol de mangó. También se llevan tierra del lugar del pozo por ser tierra sagrada. El 14 de mayo se anuncian dos curaciones milagrosas más. Las niñas hicieron una procesión hasta la Iglesia donde se iba a officiar misa. El párroco abandonó la Iglesia dejándola cerrada. Las niñas aseguran escuchar un coro, dentro de la Iglesia, que entonaba cantos religiosos.

El 16 de mayo una persona del municipio de Isabela dice que la Virgen lo curó de ceguera. Los vecinos apoyan la curación. Santia Martínez dice que ve dos vírgenes. Juan Ángel Collado aclara que no son dos sino una, que al cambiar de colores parece doble. Dice que en su enfermedad vio tres ángeles vestidos con sotanas largas, un arco con una estrella y con alas. Personas de todos los estratos sociales acuden al pozo. El 18 de mayo comienzan el desaliento y la desconfianza a minar la veracidad de los acontecimientos. La abuela de Juan Ángel Collado declara que su nieto le había

---

<sup>403</sup> Periódico *El Mundo de Puerto Rico*, 9 de Mayo de 1953, p. 1.

dicho que no había visto a la Virgen sino a un muerto. Continúan las peregrinaciones masivas al barrio Rincón. También se anuncian curaciones milagrosas.

El 19 de mayo se corre el rumor de que todos los demás pozos del Barrio Rincón son milagrosos.. El 20 de mayo sólo quedan siete niños del grupo de once originario que sostienen que la Virgen visita a diario el pozo sagrado. La Iglesia Católica de Sabana Grande, para mantenerse al margen, en obediencia al Obispo, ha cerrado sus puertas. En Mayagüez se ha consternado el pueblo al presenciar la milagrosa curación, con el agua sagrada del pozo, de la señora Dora Freyre, parálitica en sillón de ruedas, por más de siete años. El Dr. Facundo Bueso, Decano de Ciencias Naturales de la Universidad de Puerto Rico, aclara que los círculos luminosos alrededor del sol y la luna, que se ven en los últimos días, se deben a la presencia de diminutas gotitas de agua o minúsculos cristales de hielo en la atmósfera superior.

El 21 de mayo ya han visitado el pozo unas ciento cincuenta mil (150,000) personas. Un vecino arrancó el tronco del árbol de mango, lo hizo astillas y las distribuyó entre los peregrinos. Fue desde ese árbol que la Virgen voló al cielo envuelta en una nube. Otras personas le arrancaban las hojas a un árbol de almácigo. Las mojaban en el agua sagrada y las masticaban o se las frotaban por las partes desnudas del cuerpo. El 23 de mayo el obispo Jaime McManus, de la diócesis de Ponce, instruyó a los párrocos para que les informen a los vecinos de que se abstengan de acudir al pozo a ver las apariciones. El obispo de San Juan ha aconsejado a la gente que aguarden hasta que las autoridades eclesiásticas pasen juicio sobre los hechos. Personas aseguran que el milagro del 25 de mayo será un temblor que sólo sentirán los devotos de la Virgen. Hasta los entierros pierden al acostumbrado público doliente que los acompañan. En este día se dio el caso de un entierro con sólo tres personas, algo nunca sucedido en el pueblo. El 25 de mayo una masiva concentración ocupó un espacio de treinta y cinco (35) acres para esperar el milagro. La aparición no se produjo. A pesar de ello los devotos fieles continuaron rezando hasta altas horas de la noche.

El mismo 25 de mayo un grupo de personas vio en la ciudad de Caguas que el sol se enrojeció y se veía que daba vueltas. Se ponía blanco y parecía que se acercaba a la tierra. Esta manifestación, cuya influencia de la Virgen de Fátima de 1917 es

visible, fue para el científico Facundo Bueso un fenómeno atmosférico. El día 26 en Isabela una anciana anuncia que vio la Virgen mientras rezaba. Según la declaración la Virgen se arrodilló frente a la anciana. El público besaba la almohada porque había quedado grabada la imagen de la Virgen. En este mismo día varios vecinos del barrio Cerro Gordo de Vega Alta vieron la Virgen. El día 27 el comerciante Rafael Cano, presidente de la federación de Comerciantes y de la Cooperativa de Crédito de Vega Baja, declaró que vio la Virgen vestida de blanco en medio de dos nubes resplandecientes. Hubo testigos de la aparición. En Santurce, el mismo día 27, centenares acudieron a la calle Labra donde varios niños vieron a la Virgen. En la Playa de Ponce varios vecinos vieron a la Virgen. La Virgen se apareció en el tope de una palma de coco.

Monseñor McManus, obispo de Ponce, afirmó que no rendiría ningún informe al Vaticano sobre las apariciones de Sabana Grande. Según él, los niños no hicieron alegaciones serias. No hubo mensajes como en otros casos. Concluyó que lo que vieron los niños fue un fantasma o un muerto que luego, sugestionados por el público, dijeron que había sido la Virgen. Esta posición la ha reiterado la Iglesia, a pesar de que se construyó un Santuario en el lugar y se celebran misas. La Asociación Médica de Puerto Rico, a través de su presidente, el Dr. Sanjurjo, declaró que no podían hacerse investigaciones de las curaciones por no contar con los expedientes médicos anteriores a las mismas.

El 10 de noviembre de 1986, el obispo Ulises Casiano, obispo de la diócesis de Mayagüez, a cuya jurisdicción pertenece el Santuario de la Virgen del Pozo, inició una nueva investigación en torno a los acontecimientos de 1953. El 19 de febrero de 1987, retiró el Santísimo Sacramento del Altar del Santuario.

En 1988 concluyó la investigación y se publicó en la prensa el documento preparado por el comité, presentando los resultados a la Conferencia Episcopal Puertorriqueña. El 14 de octubre de 1989 la Provincia Eclesiástica de Puerto Rico, compuesta por cuatro obispos y un cardenal, publicó el documento en el semanario católico *El Visitante: Los Señores Obispos de la Provincia Eclesiástica de Puerto Rico comunican a los fieles católicos sobre los supuestos acontecimientos religiosos en Sabana Grande*. De la investigación se desprende que no encuentran nada nuevo que

pueda llevar a la reconsideración de las conclusiones de los obispos de 1953. Respecto a los mensajes, símbolos e interpretaciones afirman que es una interpretación, elucubración o creación de unos supuestos acontecimientos<sup>404</sup>.

---

<sup>404</sup>Semanario *El Visitante de Puerto Rico*, 14 de Octubre de 1989, pp. 9 –10.

## **6. HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN PUERTO RICO**

### **6.1. Situación histórica—1960 – 1980.**

Para América Latina y el Caribe hispanohablante, el Concilio Vaticano II llegó principalmente a través de los documentos de la Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM) en la asamblea celebrada en Medellín en el 1968<sup>405</sup>.

El Concilio Vaticano II no llegó sólo, formaba parte de una serie de sucesos, de un movimiento general de las sociedades europeas por superar las perspectivas de la posguerra. Las consecuencias para Europa: de países independientes a países dependientes de las dos superpotencias de entonces: los Estados Unidos de América y la URSS.

Los Estados Unidos, luego de celebrar por más de una década el triunfo de la Segunda Guerra Mundial, se encontró de nuevo con otros conflictos como la guerra de Vietnam. Una guerra que traumatizó y dividió a los estadounidenses. Junto a ello, el conflicto de las luchas por los derechos humanos, que aquellos años fue predominantemente la lucha de la minoría afroamericana por romper las barreras de la discriminación, dirigida ésta por Martín Luther King.

Los Estados Unidos al entrar de lleno a la guerra de Vietnam a principios de los años 60, estaba continuando otras guerras: la del general Mc Arthur, quien tuvo el panorama más abarcador del sureste asiático, aunque desde la visión estrecha del militar. El vencedor del Japón sabía que el último enemigo no estaba ahí, sino que el verdadero reto vendría de los comunistas asiáticos.

El efecto neto de la intervención de los Estados Unidos en Asia fue: la primera guerra en Asia que perdió Estados Unidos en China (1947); el aliado de los estadounidenses, Chian Kai Schek fue derrotado por Mao Tsé-tung y los comunistas. En Corea obtuvo un empate (1953) y en Vietnam otra derrota (1974).

Las guerras no sólo dejaron sentirse en los Estados Unidos, sino también la sociedad en su conjunto estaba en convulsión: la música rock, los estilos de vidas, la “liberación” sexual sin el SIDA, las drogas, los hippies y sus comunas, las

---

<sup>405</sup>German Doig Klinge, *Diccionario Rio–Medellín–Puebla–Santo Domingo*, Bogotá, Ediciones San Pablo, 1994, pp. 11–12.

manifestaciones anti bélicas y anti raciales, caracterizaron esos años. Todo el conjunto de las estructuras sociales parecía que se movía, desde los modos de vestir, en el comer, y se retaba a las instituciones tradicionales como la familia, la iglesia y el gobierno. Todo lo anterior fue visto a través de la pequeña pantalla que se asomaba al mundo: la televisión. Las décadas del 50 al 70 son las décadas del predominio de la televisión, a diferencia de los 80 en adelante donde las computadoras u ordenadores, Internet y los teléfonos móviles dominan, lo que se podría llamar la post- televisión.

Vietnam no sólo era el sitio de guerra, sino que en el Caribe triunfaba la revolución cubana dirigida por Fidel Castro (1959)<sup>406</sup>. En el 1960, al declararse la revolución marxista-leninista, comienza la crisis con los Estados Unidos hasta el día de hoy. Efecto inmediato, la oleada de exilados cubanos para Estados Unidos y otros países.

En el área de América Latina triunfa el socialismo de Salvador Allende en Chile. En México, en el 1968, se convulsionó la sociedad por las protestas estudiantiles, lo que provocó la masacre en Tlatelolco con innumerables muertos. Estos acontecimientos fueron vistos como un peligro comunista por los Estados Unidos, que buscaba estabilidad en la región, y para lograrlo buscaron aliarse con los personajes más eficaces en la represión. Todos los dictadores que se declararon anticomunistas recibieron el apoyo económico, militar, etc. de los Estados Unidos por más de medio siglo.

Para los encargados de guardar el “orden”, “la seguridad nacional” establecida, todo ese estado de cosas fue un reto. Todo parecía en movimiento inestable. La Iglesia, tradicionalmente un pilar de estabilidad, en lugar de ayudar a tranquilizar las cosas, se ponía en plan de “renovación”, algo increíble para la policía y los militares. Eso tenía que ser cosas de los enemigos<sup>407</sup>.

Desde Europa las cosas no se veían muy bien: el mayo del año 1968 en París, guerrilleros en Alemania e Italia (Banda Bader y Brigadas Rojas), además, en Irlanda del Norte y España (IRA Y ETA). Es significativo señalar lo notorio de la corta visión, bajo cierto aspecto, de los Padres Conciliares, ya que a tres años de celebrado el

---

<sup>406</sup>Frei Betto, *Fidel y la Religión*, Santo Domingo, RD. Editorial Alfa y Omega, 1985.

<sup>407</sup>Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., Decimoséptima Edición en España, 2002, pp. 338–436.

Concilio Vaticano II, el mundo que describen en la Constitución “*Gaudium et Spes*” cambió radicalmente, de una cierta estabilidad y optimismo, a los turbulentos años de la respuesta de la guerrilla y la guerra<sup>408</sup>. Es importante señalar la Doctrina Social de la Iglesia. En el 1968 el Papa Paulo VI publica la encíclica *Populorum Progressio*. En los años 70 los Estados Unidos sintieron que la crisis. Uno de los mejores diplomáticos, Henry Kissinger, recomendó al entonces Presidente Richard Nixon, intentar establecer relaciones diplomáticas con China, rotas desde la victoria de Mao Tsé-tung en el 1947. Estados Unidos aisló a China impidiéndole entrar en la ONU, tampoco tenía relaciones comerciales. Todo esto era necesario y conveniente para los Estados Unidos, porque la Unión Soviética estaba enemistada con China. Desde la visión estadounidense sus enemigos eran: la Unión Soviética, Vietnam, Cuba, Chile, y más tarde los sandinistas de Nicaragua (1978).

### **6.1.1. La Teología de la Liberación**

La teología es la reflexión de la fe dentro de una determinada realidad<sup>409</sup>. El evangelio de San Lucas es un relato pensando en los paganos, mientras que San Mateo se dirige a los judíos. Todos los cristianos hacen teología en la Iglesia. La teología es el fruto de la reflexión que la comunidad cristiana, inmersa en la realidad, hace de su fe. Así, todo cristiano teologiza, pero no todos los cristianos son teólogos. Son teólogos aquellos que dominan las bases científicas de la teología, y al mismo tiempo captan la reflexión de la fe de la comunidad, y le dan una elaboración sistematizada<sup>410</sup>.

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia de América Latina pasó a elaborar su propia teología. Dejó de importarla de Europa. Esta teología, nacida en el interior de las comunidades Eclesiales de Base del continente, fruto de los desafíos que el proceso de liberación de los oprimidos, lanza a la fe cristiana, ha sido sistematizada por hombres como los sacerdotes Gustavo Gutiérrez Merino (peruano) y Leonardo Boff (brasileño).

---

<sup>408</sup>Concilio Vaticano II, *Documentos Constitución “Gaudium et Spes”*, Madrid, Ediciones Paulinas, Tercera Edición, 1975, pp. 177–297.

<sup>409</sup>Para la preparación de los temas de la Teología de la Liberación se ha utilizado el esquema histórico, *Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962–1990)* de Roberto Oliveros Maqueo, SJ, publicado en J. Sobrino. I. Ellacuría, “*Mysterium Liberationis*”, UCA, San Salvador, Volumen I, 1991, pp. 17–50.

<sup>410</sup>Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad Social de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 226–232

Se diferencia de la Teología Liberal de Europa en la metodología. Si la teología es una respuesta de la fe a los desafíos de la realidad, tenemos que ver los hechos más importantes ocurridos en Europa en el siglo XX; sin duda, las dos guerras mundiales. Estos acontecimientos hicieron surgir en la cultura europea una angustiante pregunta con respecto al ser, al valor del ser humano, al sentido de la vida, de manera que surge el pensamiento existencialista.

Toda la filosofía de Edmundo Husserl, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre y de Karl Jaspers, la literatura de Albert Camus y de Thomas Mann, el cine de Luis Bruñuel y de Federico Fellini, son un intento de responder a esa situación. La teología no es una excepción. En su articulación con la realidad europea ella busca la mediación de la filosofía personalista, cuyo eje es el ser humano. ¿Cuál es el acontecimiento característico de la América Latina en el siglo XX? Es la existencia colectiva, mayoritaria de millones de hambrientos, es la no-persona. Para comprender las razones políticas, económicas y estructurales de la existencia masiva de hambrientos, es decir, de la no-persona, a la teología no le basta la ayuda de la filosofía<sup>411</sup>. Es necesario recurrir a las ciencias sociales, incluso a la contribución del marxismo. Es esa articulación la que instituye la metodología de la Teología de la Liberación, adecuada a la vivencia liberadora, evangélica, de la fe cristiana en la América Latina. Es el recuento de los creyentes de hoy con los creyentes de ayer, de los primeros siglos del cristianismo. El recuento del cristianismo con sus raíces, su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa, la Iglesia de los mártires<sup>412</sup>.

### **6.1.2. Antecedentes de la Teología de la Liberación**

Los antecedentes más significativos de esta Teología lo encontramos en Brasil. A partir de 1957 comenzó en la Iglesia Católica un movimiento de comunidades de base que fue considerado en el "Primer Plan Pastoral Nacional 1965–1970"<sup>413</sup>. Paulo Freire un maestro del nordeste de Brasil desarrolló un nuevo método para alfabetizar

---

<sup>411</sup> *Ibíd.* pp. 176 – 184.

<sup>412</sup> *Ibíd.* pp. 169 – 176.

<sup>413</sup> Christian Duguoc, *El Destierro de la Teología, El Reto de su Supervivencia en la Cultura Contemporánea*, Bilbao, Ediciones Mensajero, Traducción Martín Gómez Acha, 2006, p. 52.

mediante un proceso de concientización<sup>414</sup>. Los movimientos de estudiantes y trabajadores de la Acción Católica se fueron comprometiendo, así como importantes intelectuales católicos. Algunos cristianos comenzaron a utilizar conceptos de las ciencias sociales y del marxismo para analizar la sociedad. Misioneros protestantes se plantearon la cuestión de si la revolución tendría un significado teológico. Éstos empezaron a discutir estos temas con sacerdotes dominicos e intelectuales católicos.

Una motivación para este movimiento latinoamericano fueron los sacerdotes obreros europeos. El Cardenal Emmanuel Sahard, de París, había fundado la “Misión de Francia”, permitiendo a algunos sacerdotes trabajar en las fabricas para acercarse al mundo obrero. El sacerdote dominico Jacques Loew trabajó como descargador de barcos en los muelles del puerto de Marsella, dando un excelente testimonio. Los sacerdotes obreros fueron acusados de comunistas y denunciados en Roma por actividades subversivas. En el 1954 el Papa Pio XII pidió a todos los sacerdotes obreros que regresaran a su trabajo pastoral anterior en las diócesis, o se incorporaran a sus comunidades religiosas. Después del Concilio Vaticano II, en el 1965, los sacerdotes obreros fueron rehabilitados.

La lucha por los derechos civiles de los negros de Estados Unidos liderada por el Reverendo Martín Luther King sirvió también de motivación para la Teología de la Liberación. James H. Cone y otros han desarrollado una Teología de la Liberación negra. En Suráfrica se desarrollo una Teología de la Liberación negra contra el apartheid. En África, la Teología ha cuestionado la conquista, esclavización y colonización de los africanos por la cristiandad europea, y se ha centrado en la pobreza absoluta, que ha resultado como consecuencia en la mayoría de los países africanos.

### **6.1.3. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación.**

La Teología de Liberación ha adoptado unas ideas o conceptos básicos que a continuación presentamos:

---

<sup>414</sup>Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo Veintiuno Editores, S. A., Primera Edición, 1970. Paulo Freire, *La Educación como Práctica de la Libertad*, México, Siglo Veintiuno Editores, S. A., 12 Edición, 1973. Saturnino Rodríguez, Fausto Rosario Adames, *Santo Domingo Encrucijada de la Iglesia*, Estrella, Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 186–192.

1. La salvación cristiana no puede darse sin la liberación económica, política, social e ideológica, como signos visibles de la dignidad del ser humano.
2. Eliminar la pobreza, explotación, las faltas de oportunidades e injusticias de este mundo.
3. Garantizar el acceso a la educación y a la salud.
4. La liberación como toma de conciencia ante la realidad socioeconómica latinoamericana.
5. Reflexión constante del ser humano sobre si mismo para crear una actitud creativa en su propio beneficio y en el de la sociedad.
6. La situación actual de la mayoría de los latinoamericanos contradice el designio histórico de Dios, y la pobreza es un pecado social.
7. No solamente hay pecadores, hay víctimas del pecado que necesitan justicia, restauración. Todos somos pecadores, pero en concreto hay que distinguir entre víctima y verdugo.
8. Tomar conciencia de la lucha de clases optando siempre por los pobres<sup>415</sup>.
9. Afirmar el sistema democrático, profundizando la conciencia de las personas acerca de sus verdaderos enemigos, para transformar el sistema vigente.
10. Crear un “Hombre Nuevo” como condición indispensable para asegurar el éxito de la transformación social. El hombre solidario y creativo motor de la actividad humana en contraposición a la mentalidad capitalista de especulación y espíritu de lucro.
11. La libre aceptación de la doctrina evangélica; es decir, primeramente procurar a la persona unas condiciones de vida dignas, y posteriormente su evangelización si la persona quiere.

#### ***6.1.4. Proceso de formación de la Teología de la Liberación.***

##### ***6.1.4.1. Gestación (1962–1968)***

La situación imperante en América Latina fue la matriz donde se elaboró la teoría de la dependencia, que se concentró en mostrar las causas profundas del empobrecimiento de la mayoría de nuestros pueblos. Según esa teoría, sólo se podrá

---

<sup>415</sup>Manuel Fernández del Riesgo, óp. cit., pp. 212–226.

superar dicha situación injusta rompiendo con el sistema capitalista imperante. En los círculos intelectuales y universitarios estos planteamientos causaron profunda impresión. La situación de explotación no era casual, sino causal.

El Papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II en 1962, para poner al día a la Iglesia y su misión. Los episcopados latinoamericanos, por su escasa participación en el Concilio, fueron denominados “la Iglesia del silencio”. La problemática y preocupaciones de los grupos europeos dominaron la temática. Pero el Concilio abrió puertas y ventanas para que las iglesias locales se preguntaran sobre cómo evangelizar desde su propia situación. La oportunidad de reunirse que el Concilio ofreció a los obispos latinoamericanos y algunos teólogos, y el clima eclesial de apertura, búsqueda y creatividad teológica, facilitó el que algunos de ellos se reunieran y empezaran a reflexionar a la luz de la fe, desde la originalidad de nuestra situación y cultura<sup>416</sup>.

La propuesta del obispo Larrain, portavoz del episcopado latinoamericano de reunir la Segunda Conferencia General del Episcopado en el año 1968 en Medellín<sup>417</sup>, Colombia, fue acogida por el Papa Paulo VI. Los años de 1966 a 1968 se realizaron reuniones, declaraciones, documentos, tanto a nivel nacional o regional, de diversos grupos cristianos, situados en los diferentes estratos del pueblo de Dios. La raíz de este hecho fue que al abrir las ventanas a la realidad circundante, ésta penetró en la Iglesia con toda su vitalidad.

La problemática que surge en dichos documentos muestra la influencia de los cristianos, que ya estaban comprometidos con los cambios sociales. El hecho de la explotación de los pueblos saltaba a la vista en los cinturones de miseria urbanos, y en los campesinos a los que merodeaba continuamente la miseria. Estas experiencias y los estudios sociales sobre el porqué de esta situación de dependencia, se difundieron y sacudieron la conciencia cristiana de muchos buenos pastores. Una nueva conciencia eclesial empezó a tomar forma a partir del modo nuevo de vivir la fe de aquellos que estaban comprometidos con los pobres y su liberación.

---

<sup>416</sup> *Ibid.* pp. 198 – 201.

<sup>417</sup> German Doig Klinge, op. cit., pp. 16–20.

El Sínodo de Medellín divide en dos partes la historia de la Iglesia latinoamericana en el siglo XX. De una Iglesia dependiente de Europa para su reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones propias. La preparación de la conferencia había recogido en sus diversas reuniones la voz y situación de los pueblos latinoamericanos. Los temas nucleares en Medellín fueron: los pobres y la justicia, amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada, unidad de la historia y dimensión política de la fe.

La sensibilidad de los obispos recogió en Medellín la dolorosa realidad de los pueblos empobrecidos. *“El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombre pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”*<sup>418</sup>.

Sobre esta situación, los obispos ofrecieron el siguiente juicio: *“Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama el cielo”*<sup>419</sup>.

Los obispos señalaron claramente que el avance no consistía sólo en conocer y denunciar esa injusticia, sino, sobre todo, en trabajar para poner remedio a esa situación. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo.

Luchar por la justicia y la paz es clave en la teología de Medellín. *“Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano con características propias en los diversos países es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz”*<sup>420</sup>.

---

<sup>418</sup> Conferencia Episcopal Latinoamericana, *Documentos II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín 1968*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, Sexta Edición, 1972, p. 185.

<sup>419</sup> *Ibíd.* p. 25.

<sup>420</sup> *Ibíd.* 41.

“América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada... Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras”<sup>421</sup>.

La reflexión sobre la realidad expresada por los obispos y los compromisos consiguientes pudieran parecer entonces como la irrupción en terreno vedado: el mundo de lo social, de lo político. Para abordar la temática de la unidad de la historia y de la teología de la encarnación que la sustenta, se aprovecharon los avances del Vaticano II, puestos a producir también en su rica dimensión pastoral. El progreso humano es crecimiento en Cristo. La tarea de la pastoral es “ayudar a pasar de formas menos a más humanas de vida”, el crecer humano es ya divinización. Nuestra divinización se da en el crecimiento, en el progreso humano<sup>422</sup>.

#### **6.1.4.2. Génesis (1969–1971)**

El libro *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, es un logro significativo, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca el antes y después<sup>423</sup>. El esfuerzo teológico de las sesenta encontró forma y causa en este trabajo. En él se expresa con claridad y penetración el tema central del quehacer teológico en América Latina.

Hablar de una Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante, ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? Este libro dibujó los trazos maestros para elaborar una Teología de la Liberación. Los trazos y cimientos de una construcción no son ya toda la casa, pero esa casa surgirá sobre los cimientos. El pensamiento teológico latinoamericano llegó a alcanzar vida propia con dicho estudio. Este trabajo tiene carácter de paradigma para entender y juzgar lo que se entiende por Teología de la Liberación y así diferenciarla de otras reflexiones teológicas.

Los puntos importantes destacados en la obra de Gustavo Gutiérrez que han marcado la dirección de la teología posterior son:

---

<sup>421</sup> *Ibíd.* p. 50.

<sup>422</sup> Manuel Fernández del Riesgo, *óp. cit.*, pp. 196–198.

<sup>423</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Barcelona, Ediciones Sígueme, 1972.

1. Método teológico—Las tareas clásicas de la teología que se enriquecen ahora con la función de la teología, como crítica del accionar humano y eclesial. Se aprovechan los avances y el lenguaje de las ciencias sociales<sup>424</sup>.
2. Elaboración de los conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Conceptos tales como el pobre y la pobreza, liberación, utopía, salvación, son esclarecidos y expuestos de tal forma, que en sus varios niveles y perspectivas, se evitan confusiones e impulsan a una mejor práctica.
3. Reorientación, desde la praxis de liberación, de los grandes temas de la existencia cristiana. La recuperación de la manifestación privilegiada del Señor en el pobre, y la consiguiente perspectiva teológica, ofrece renovada riqueza y correcta visión al encuentro con y seguimiento de Cristo. Se analiza: la fe y su dimensión y responsabilidad política, en una situación de injusticia y violencia institucionalizada; la Iglesia y su misión ante la tarea de construir una sociedad fraterna; la vivencia en esta tarea de la escatología<sup>425</sup>.
4. Espiritualidad y teología espiritual. Toda auténtica teología es teología espiritual. La reflexión de fe debe ser y traducirse en sabiduría cristiana, unidad de la vida humana y eclesial.
5. Temporalidad de la Teología de la Liberación. Es una teología de la historia de la salvación. Mientras prevalezcan los problemas, necesidades y características en la sociedad habrá reflexión teológica en el tiempo.

#### **6.1.4.3. Crecimiento (1972–1979)**

El fervor profético del Concilio y Medellín encontró eco en muchos cristianos latinoamericanos. Estos se empeñaron en poner en práctica los compromisos evangélicos a que invitaban los obispos. Se abrieron valiosas experiencias apostólicas. Se abrieron sendas y caminos que habían quedado cubiertas por el tiempo.

Es el tiempo de temores y esperanzas. El fervor profético se encontró con la reacción del sistema dominante. Cristianos y no cristianos empeñados en la liberación sufrieron duros golpes. El derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en Chile

---

<sup>424</sup>Manuel Fernández del Riesgo, óp. cit., pp. 201–212.

<sup>425</sup>*Ibíd.* pp. 188–192.

marcó la norma. Los regímenes de seguridad nacional se difundieron por toda Latinoamérica. Se apoyó económicamente a esos gobiernos dictatoriales y corruptos. Se instaura una forma de servidumbre y explotación. Importantes sectores de las jerarquías eclesíásticas dieron la espalda al Concilio y Medellín. Por otro lado, muchos sacerdotes, religiosas y algunos obispos fueron vistos como sospechosos por su compromiso con el pobre, en aras de frenar el comunismo internacional. Muchos fueron seriamente atacados y marginados en sus iglesias locales o congregaciones. Dom Herder Cámara decía que cuando alimentaba a los pobres decían que era un santo, pero cuando preguntaba el porqué de la pobreza lo catalogaban de comunista.

La liberación del oprimido acarrió pesadas cargas a las ya existentes (EX 5, 6 – 23) A pesar de las muchas dificultades y persecuciones, el nuevo germen de Iglesia, en el espíritu de Vaticano II y Medellín fue avanzando. La reflexión de fe, que acompaña a ese proceso social y eclesial fue creciendo y purificándose en las pruebas. Durante este tiempo de crecimiento tuvieron lugar una serie de encuentros que ayudaron a recoger y profundizar elementos centrales de la Teología de la Liberación. A continuación los encuentros:

1. El encuentro de El Escorial (8–15 Julio 1972.) Fue un encuentro entre teólogos latinoamericanos y algunos europeos, donde hubo un enriquecimiento en el sentido y método del pensamiento teológico<sup>426</sup>.
2. El encuentro de México (11–15 agosto de 1975.) El centro fue el método de la Teología de la Liberación, que fue reconocido como el más rico, el que recogía la inspiración del Vaticano II, y el más apropiado para la situación y necesidades de la iglesia latinoamericana.
3. El encuentro de Detroit (18–24 agosto de 1975.) Fue un acercamiento y conocimiento de teólogos latinoamericanos y algunos estadounidenses; además, un paso en el acercamiento y trabajo común con hermanos de otras denominaciones cristianas.

---

<sup>426</sup> *Ibíd.* p. 312.

Juan Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia Católica Española en la Democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 75.

Ricardo De la Cierva, *Historia Esencial de la Iglesia Católica en el Siglo XX, Asalto y defensa de la roca*, Madrid, Editorial Fénix S.L., 1997, pp. 193–197.

4. El encuentro de Dar es Salaam (5–12 agosto de 1976.) Con situaciones de colonialismo y opresión en sus respectivos pueblos se reunieron algunos de los mejores teólogos de Asia, África y América Latina. Se inicia un trabajo fecundo con reuniones de la asociación de “Teólogos del Tercer Mundo”.
5. La convocatoria y preparación de la conferencia de Puebla (1977–1978.) A finales de 1976 se convocó una nueva reunión general del Episcopado latinoamericano, que tendría lugar en Puebla en el 1979. Su finalidad era intentar recoger y evaluar el proceso eclesial desde Medellín. Esta convocatoria suscitó un intenso trabajo teológico, que fue un estímulo eficaz para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la Teología de la Liberación.

A aquellos teólogos que ayudaron a gestar la Teología de la Liberación como: Segundo Galilea, Hugo Assman, Juan Luis Segundo, José Miguels Bonino, Gustavo Gutiérrez, etc., se sumaron en la década de los setenta, varios teólogos de gran valía como: Leonardo Boff<sup>427</sup>, Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel (también filósofo), etc. Con este conjunto de teólogos y los que colaboran alrededor de ellos, se avanzó en los temas teológicos.

En cuanto a los temas importantes que se desarrollan en la Teología de la Liberación en este periodo de crecimiento se destacan los siguientes:

1. El interlocutor de la Teología de la Liberación. Podemos indicar que Gustavo Gutiérrez, en el encuentro del El Escorial, valoró el esfuerzo de la teología europea moderna, que en el Concilio trató de responder a los retos del no creyente. En América Latina la increencia es mínima; por el contrario, la miseria y pobreza son generalizadas. De ahí que se considerase como el interlocutor de la teología latinoamericana a las muchedumbres en situación de no-persona. El asunto no es cómo hablar de Dios en un mundo increyente y secularizado, sino cómo anunciarlo como Padre en un contexto deshumanizado e injusto.
2. La Biblia releída y ahondada desde los pobres. Carlos Mesters, coronó muchos esfuerzos y logró plasmar un método para la lectura de las

---

<sup>427</sup>Leonardo Boff, *Teología del Cautiverio y de la Liberación*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1975.

Escrituras desde los pobres. Punto clave de la hermenéutica bíblica es la vida y solidaridad con los pobres<sup>428</sup>.

3. Releer la historia de la Iglesia desde el reverso. Es el primer intento de reorientar la lectura de la historia eclesial desde la praxis de la liberación. Sobresale el libro de Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Esta obra marca la distancia entre la lectura de Dussel y las lecturas tradicionales<sup>429</sup>.
4. La fuerza histórica de los pobres y la justicia. En los libros de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres y Desde el reverso de la historia*, se enfatizó que los pobres no son sólo el lugar privilegiado de la manifestación de Dios, sino que son también los portadores fundamentales de la buena noticia de la liberación. Mientras los poderosos ofrecen su propia visión histórica, es otra la lectura del Espíritu de Dios, que opera desde los humildes y sencillos<sup>430</sup>.
5. Cristología desde América Latina. Profundizar en la praxis de la liberación, implica ahondar en la praxis histórica de Cristo. La cristología, corazón de toda teología cristiana, fue la que empezó a ser más trabajada en la Teología de la Liberación. El estudio de Leonardo Boff, califica certeramente a Jesucristo como el Libertador, título muy estimado por los cristianos comprometidos con el pueblo. Además, ofrece una sólida presentación bíblica de Cristo desde una perspectiva latinoamericana. Jon Sobrino critica profundamente aspectos cristológicos que no se fundan en el Jesús de la historia. Desde la perspectiva de los pobres, retoma y relea los aspectos centrales del acontecimiento históricos de Jesucristo.
6. Espiritualidad y método teológico. Una espiritualidad, y una evangelización que no ayude al cambio de corazón y de mente son falsas. L. Proaño ayudó en esta iluminación. Muestra cómo la evangelización tiene una clara dimensión concientizadora y politizadora. En esa perspectiva escribió: “una

---

<sup>428</sup>Ernesto Cardenal, *El Evangelio en Solentiname*. Vol. I y Vol. II., Managua, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Ministerio de Cultura, 1979.

<sup>429</sup>Manuel Fernández del Riesgo, *óp. cit.*, pp. 233–244.

<sup>430</sup>*Ibid.* pp.193 – 196.

*contemplación, una espiritualidad que no están enraizadas en la misión liberadora de Cristo no son auténticas*". Y lo mismo sirve decir del quehacer teológico. El método teológico latinoamericano surge y bebe de la espiritualidad del Verbo encarnado y liberador. José Luis Segundo ofreció un magnífico aporte sobre la teología y la correcta hermenéutica. Pablo Richard, en diálogo con la teología europea, subrayó cómo el método teológico latinoamericano parte de la situación de opresión liberación. Por tanto, no se centra, a diferencia de teologías europeas progresistas, en la oposición abstracto–concreto, sino en la dominación–liberación; no en lo deductivo–inductivo, sino en la interpretación–transformación.

7. Iglesia y liberación. El rostro rejuvenecido de la Iglesia en el espíritu de Medellín, son las comunidades de base. En ellas va creciendo una reflexión sobre sus características, y sus notas como Iglesia. Los encuentros nacionales de las comunidades eclesiales de base, entre los que destacan los de Brasil, recogen y sistematizan muchas experiencias y reflexiones. El primer encuentro nacional se realizó en la ciudad de Vitoria, donde el proceso de Iglesia y Teología alcanzaron un nuevo nivel. Se van realizando cada tres años, y van marcando las etapas por las que va pasando dicha Iglesia y su misión liberadora al interior del pueblo.

Se celebró la Conferencia Episcopal de Puebla en el 1979<sup>431</sup>. Durante el año 1977, el grupo directivo del CELAM preparó un documento de trabajo para la conferencia, desde una ideología lejana al pueblo, y lejana a sus logros; pero fue rechazada por la mayoría de los episcopados nacionales. Tuvo que rehacerse y disminuir un poco su tono negativo. Para evitar que se difundiera y sobre todo que se criticara, se envió con tiempo justo para que se recibiera poco antes de la reunión episcopal. Fue enviado con la aprobación de Juan Pablo I, que en agosto de 1978 había sucedido a Paulo VI. Juan Pablo I anunció que iría a Puebla y pocos días antes de su muerte, ya se había enviado el documento de trabajo. El ambiente y metas del

---

<sup>431</sup> German Doig Klinge, op. cit., p. 12.

documento de trabajo se diluyeron y careció de relieve en Puebla, que ni ayudó, ni estorbó.

Los pequeños grupos eclesiales buscaron hacer llegar su voz, hasta los obispos. Reuniones, envío de delegaciones, escritos periodísticos etc., llenaron el ambiente previo a la conferencia. El documento preparatorio de los religiosos, elaborado por la Conferencia Latinoamericana de Religiosos, CLAR, fue muy iluminador. Los obispos se asesoraron de muy diversas maneras. La oración del Pueblo de Dios impetrando al Señor que enviara su Espíritu a Puebla fue común y muy profunda.

El Papa Juan Pablo II en su primer viaje inaugura la Conferencia, y en Marzo de 1979 aprobaría el documento final. En éste se responde a las principales inquietudes de aquellos momentos. Fue el fruto de la amplia y sincera oración de millones de católicos, y el esfuerzo de los que participaron de alguna manera en esos trabajos. El eje central del llamado y de las orientaciones de la Conferencia de Puebla responde a las principales inquietudes abordada por la Teología de la Liberación, y son así una crítica de la misma.

A continuación los puntos más destacados del documento de Puebla:

1. *Análisis de la realidad, visión pastoral, y discernimiento.* El tema del análisis de la realidad era candente en esos años. Muchos medios de comunicación conservadores, se confundían en su evaluación de ese tipo de análisis de la realidad, ya que pensaban que era lo propio del pensamiento marxista. Analizar los aspectos económico, político, ideológico para acercarse a la realidad se confundía con atacar a la Iglesia. En el capítulo primero, denominado, Visión Pastoral, se usa el análisis de la realidad en los niveles económico, político e ideológico. Lo importante viene a ser cómo se usa bien un instrumento. El instrumento metodológico central en la Teología de la Liberación viene a ser aprovechado y avalado en Puebla.
2. *Misión de la Iglesia; La evangelización liberadora.* Ante el pecado social, discernido en el capítulo primero, urge una evangelización liberadora, a ejemplo de Cristo, cuya continuadora es la Iglesia. Se señala que *“la Iglesia, del modo más urgente debería ser la escuela donde se eduquen*

*hombres capaces de hacer historia de nuestros pueblos hacia el Reino*". (Puebla 274)<sup>432</sup>. Este llamado y necesidad se hacían más apremiantes, ya que la situación de injusticia institucionalizada, se había agravado en la mayoría de nuestros pueblos, como enfatizan los obispos: "*Los pastores de América Latina tenemos razones gravísimas para urgir la evangelización liberadora*" (Puebla 487)<sup>433</sup>. Así se recoge y hace suyo el núcleo central de la Teología de la Liberación, que manifiesta como el Señor llama a la liberación. "*Liberar, hacer la justicia, es hoy el modo verdadero de amor a Dios y los hermanos*". (Puebla 327)<sup>434</sup>.

3. *Liberación y reconfiguración de la Iglesia y la Sociedad.* "*En esto reconocerán que son mis discípulos: si se aman unos a otros*" (JN 13,35.) Cuando los hermanos viven unidos y compartiendo sus bienes, con especial atención a los pobres y desamparados, es señal de la presencia del Señor. Los pastores, reunidos en Puebla, elevaron su voz para destacar que la evangelización liberadora estaba en marcha en las comunidades eclesiales de base, "*las cuales son motivo de alegría y esperanza para la Iglesia*". (Puebla 96.)<sup>435</sup>. "*Medellín no sólo generó conciencia, sino que impulsó eficazmente a vivir como hermanos, cuya concreción son las comunidades. Desde la renovación propia en las comunidades eclesiales, y de modo particular desde ellas, la Iglesia latinoamericana se lanzó a su misión de cooperar en la liberación de nuestros pueblos, y en la construcción de la nueva sociedad pluralista*". (Puebla 1206)<sup>436</sup>. El documento indica que las comunidades "*se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo*". (Puebla 96)<sup>437</sup>.
4. *Evangelización liberadora y la opción preferencial por los pobres.* El modo, el estilo, la estrategia, no puede ser otra que la dejada por Jesús,

---

<sup>432</sup> Conferencia Episcopal Latinoamericana, *Documentos III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla de Los Ángeles*, Ponce, Imprenta Universitaria, 1969, p. 119.

<sup>433</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>434</sup> *Ibid.* p. 128.

<sup>435</sup> *Ibid.* p. 70.

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 247.

<sup>437</sup> *Ibid.* p. 70.

que nació, vivió y evangelizó en la pobreza, solidario con los pobres (Puebla 190)<sup>438</sup>. Esta realidad, se intenta no perder el vigor y el cuestionamiento de la Teología de la Liberación. Los obispos apoyan con su magisterio la opción por los pobres, subrayado por Medellín (Puebla 1134)<sup>439</sup>. A partir de esta opción, la Iglesia quiere llamarse “*la Iglesia de los pobres*”.

#### **6.1.4.4. Consolidación (1979–1987)**

Al trabajo realizado en Puebla por los teólogos de la liberación siguió el de facilitar la lectura y difusión de su mensaje. Esta labor llenó buena parte del año 1979. Era muy importante que el pueblo, que había orado y reflexionado sobre su caminar, conociera y comentara los aportes de los obispos. En muchas comunidades de base se fueron recibiendo los documentos de Puebla, y así se evitó la ignorancia o desinformación del documento. La consolidación se fue logrando en estos años, no empuje las sospechas, desconfianza, ataques. En medio de conflictos, la Teología de la Liberación seguirá ahondando en sus rasgos propios, y pasará a ocupar un lugar primordial en la teología de los años ochenta.

La riqueza de la reflexión teológica latinoamericana seguirá dependiendo de la gran riqueza evangelizadora de varias Iglesia locales, y de muchas comunidades eclesiales de base; signo de la esperanza de que algún día se haga presente una realidad diferente a la explotación que sufren las mayorías de nuestros pueblos. En julio de 1979, es derrocada la dictadura de los Somoza y de Estados Unidos en Nicaragua. Es notable la presencia destacada de sacerdotes y cristianos en el proceso de liberación, que fue y sigue siendo signo de contradicción. Ese proceso del pueblo que nos cuestiona, y los pastores que lo alientan, llegó a tener un modelo en Arnulfo Romero, obispo y mártir. Desde su muerte el 24 de marzo de 1980, no sólo el pueblo salvadoreño, sino el pueblo latinoamericano, lo reconocen como ejemplo de pastor. Su vida, su compromiso, su palabra, cuestionan y alientan la evangelización. El espíritu y orientaciones de Medellín y Puebla encontraron en él a un hombre cristiano y dócil al

---

<sup>438</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>439</sup> *Ibid.* p. 236.

Señor. Aunque a diverso nivel y ritmo, muchos procesos eclesiales han vivido en ese espíritu. Este caminar, esta vitalidad eclesial, de la que van surgiendo tantos mártires, esclarece algo de dónde surge la fuerza que se encuentra en la Teología de la Liberación.

En la década de los ochenta, se va ahondando la brecha entre ricos y pobres. Las grandes deudas contraídas en los años setenta, inducidas por el gran capital financiero mundial y canalizadas por los gobiernos corruptos, se convierte en carga irrefutable para los pueblos latinoamericanos. La planificada alza de intereses ha significado una sangría interminable, que se traduce en menos pan, más enfermedades, y muertes para las mayorías empobrecidas. A esto se añade la baja en los precios de las materias primas de los productos latinoamericanos. Tan inocultable es el agravamiento de la injusticia social en América Latina, que aún personas que se mantenían distantes de los procesos sociales, se van implicando en ellos al lado de sus pueblos. La evangelización liberadora recibió nuevo impulso en Puebla, lo que animó a proseguir la reflexión teológica en esa dirección.

El Papa Juan Pablo II, solicitó de la Congregación para la Doctrina de la Fe dos estudios sobre la Teología de la Liberación, que fueron hechos en dos documentos, el de *Libertatis Nuntios* en el 1984 y el *Libertatis Consciencia* en el 1986. Estos documentos trataban básicamente de señalar que a pesar del compromiso de la Iglesia Católica con los pobres, la disposición de la Teología de la Liberación a aceptar postulados de origen marxista o de otras ideologías políticas no era compatible con la doctrina, especialmente en lo referente a que la redención sólo era posible alcanzarla con un compromiso político. Sin embargo, algunos teólogos de la liberación, como Samuel Ruiz, desmienten esta equivalencia, al recordar que la teología es una labor reflexiva, que debe venir después de la opción que se haga por los pobres.

La presión y los ataques a la Teología de la Liberación suscitaron fuerte solidaridad, no sólo en el Tercer Mundo, sino en los mejores teólogos europeos. Estudiosos como Congar, Chenu, González Ruiz, Faut, Karl Rahner, Schillebeeckx, etc., se solidarizaron con esta forma de hacer teología. Diversos centros y

universidades europeas han condecorado ya a teólogos de la liberación, como apoyo y reconocimiento a su trabajo eclesial<sup>440</sup>.

Sobre el tema, dice el periodista investigativo Eric Frattini: *“La Teología de la Liberación fue objeto de un especial enañoamiento. Nacida en Latinoamérica, su carácter contextual, la mediación del análisis sociológico, la mirada de los explotados y oprimidos, la crítica a la Iglesia aliada con los poderosos y opresores resultó peligrosa para el establishment eclesiástico. La cruzada contra ella dirigida desde Roma por el mismísimo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el ahora Papa Benedicto XVI, impuso el silencio a los padres de la corriente: Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Los acusó de predicar un Evangelio político, de caer en el marxismo y de dirigirse cuesta abajo hacia el ateísmo. Juan Pablo II nunca comprendió a la Teología de la Liberación, porque había surgido de una experiencia vital de opresión bien distinta de la que él había vivido; los opresores se proclaman cristianos”*<sup>441</sup>.

#### **6.1.4.5. Cuarta Conferencia Episcopal Santo Domingo**

Todo caminaba ya hacia la celebración de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Y caminaba con una preparación cautelosamente organizada. En los tiempos que corrían, de fuerte marcaje hacia esa corriente que había surgido en América Latina, la Teología de la Liberación, no podía permitirse que ocurriesen cosas como las sucedidas en la anterior Conferencia de Puebla<sup>442</sup>. El 19 de noviembre de 1991, el cardenal López Rodríguez, anfitrión de la IV Conferencia como arzobispo de Santo Domingo y presidente del CELAM, advertía que afortunadamente los sustentadores de la Teología de la Liberación no estarían presentes en la IV Conferencia, que inauguraría el Papa Juan Pablo II el 12 de octubre de 1992<sup>443</sup>. Dijo que los teólogos de la liberación podrían preparar cuantos documentos disidentes quisieran, con críticas a los puntos que serían discutidos.

---

<sup>440</sup> Juan J. Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia Católica Española en la Democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003, pp. 78 – 825.

<sup>441</sup> Eric Frattini, *Secretos Vaticanos de San Pedro a Benedicto XVI*, Madrid, Editorial Edad, S.A., Segunda Edición ampliada, 2005, pp. 26–27.

<sup>442</sup> Manuel Fernández del Riesgo, *óp. cit.*, p. 302.

<sup>443</sup> German Doig Klinge, *op. cit.*, pp. 13–15.

Saturnino Rodríguez, Fausto Rosario Adames, *Santo Domingo Encrucijada de la Iglesia*, Estrella, Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 186–192.

*“Afortunadamente no estarán en la Conferencia; cuantos disparates se vienen repitiendo en todas partes. A mí eso me tiene sin cuidado. Yo no soy partidario de la teología equivocada e inadmisibles de la liberación, y el que piense así sencillamente que siga pensando así; lo penoso es que habiendo sacado al marxismo de la carpeta ya, sigamos todavía acariciando sueños y tonterías.*

*Así que hay muchas de esas personas que están radical y fundamentalmente equivocadas y aquí no tienen que buscar nada; se pueden juntar todos, hacer cincuenta documentos y eso no va a afectar para nada lo que significará Santo Domingo, absolutamente nada”<sup>444</sup>.*

El mismo día, el influyente sacerdote Oscar Robles Toledano escribía un artículo diciendo que el cardenal-arzobispo de Santo Domingo, López Rodríguez, era el auténtico y genuino representante de la genuina e integral Teología de la Liberación. Añadía que la teología de López Rodríguez se diferencia: *“del odio fratricida, de la propensión a la violencia y a la lucha de clases que inspira la desgastada teología de los hermanos Boff, de los hermanos Cardenal, del engreído Padre Segundo (sic), del servil servidor de Castro, Frey Beto” (sic)<sup>445</sup>.*

El periodista y sacerdote agustino recoleto Miguel Ángel Ciáurriz, en un artículo, respondió a las declaraciones del cardenal, señalando que las intolerancias podrían dañar la IV Conferencia. Expresaba que los teólogos de la liberación *“de una y otra forma, estarán y se harán sentir”* en la IV Conferencia. Decía que la mayor de todas las intolerancias en torno al Quinto Centenario del descubrimiento de América es que: *“Ni siquiera seamos capaces de sentarnos serenamente a dialogar. Excluir a un determinado grupo de pensadores, teólogos y pastoralitas es, cuando menos, renunciar de entrada a parte de los que tienen legítimo derecho a disentir. Sería una auténtica torpeza renunciar a ello. Quien perderá será la Iglesia y de muy poco nos servirá decir que en Santo Domingo tuvimos fiesta en paz”<sup>446</sup>.* Terminó diciendo que muchos temen a que la petición del perdón se imponga por la fuerza de la verdad. El 14 de septiembre, el arzobispo auxiliar de la archidiócesis de Santo Domingo, el jesuita Francisco J. Arnaiz, decía que el CELAM no pretendía sepultar la Teología de la

---

<sup>444</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>445</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>446</sup> *Ibid.* p. 77.

Liberación. La Iglesia quiere robustecer la fe cristiana y afianzar una sociedad más justa, libre y dinámica, afirmaba el presidente del Departamento de Vida Consagrada del CELAM (DEVICON). Aclaraba que la Iglesia no rechaza la Teología de la Liberación, sino el análisis marxista en que se basa esta teología. *“La Iglesia lo que ha dicho es que una Teología de la Liberación que exija análisis marxista, que se quiera fundamentar en el análisis marxista, no es buena, sino mala teología”*<sup>447</sup>. Había matices en los tonos del discurso sobre este tema. Gustavo Gutiérrez, el sacerdote peruano fundador de la propia Teología de la Liberación, analizando el Quinto Centenario y su relación con la Iglesia latinoamericana, manifestó en 1990 que: *“la Iglesia debe escuchar todas las voces que buscan hacerse oír en América Latina, y agregaba que la fecha era una excelente oportunidad para echar una mirada global sobre una historia que desemboca torrentosa y desordenada en nuestros días”*<sup>448</sup>.

*La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Santo Domingo, República Dominicana del 12 al 28 de octubre de 1992 trató tres grandes temas: nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana. En el primer punto se destaca el papel de los laicos (en especial los jóvenes) en la tarea evangelizadora, el de la celebración de la fe; en forma significativa se subraya el papel misionero que la Iglesia latinoamericana debe asumir más allá de nuestro Continente*<sup>449</sup>. *La segunda línea pastoral se ubica en el ámbito de la promoción humana. Aquí se acentúa la atención al clamor de los pobres y en la necesidad de asumir con renovado ardor la opción evangélica y preferencial por los pobres; ella debe iluminar a imitación de Jesucristo, toda la acción evangelizadora. De otro lado, se declara que toda vida humana es sagrada y ello debe inspirar un defensa de la vida y la familia*<sup>450</sup>. *La tercera línea está constituida por la necesidad de una Inculturación del Evangelio. El recuerdo en este tiempo de la primera evangelización en América Latina hizo evidente que a la Iglesia le cuesta desprenderse del mundo cultural de occidente en su anuncio del evangelio. Es un terreno en el que hay mucho por hacer; en esa tarea reconocer los valores de los pueblos indígenas y de la población negra es*

---

<sup>447</sup> *Ibíd.* p. 78.

<sup>448</sup> *Ibíd.* p. 78.

<sup>449</sup> IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, Editorial Roel S.A.C., Lima, 2005, Conclusiones, nn.23 a la 156.

<sup>450</sup> *Ibid.* nn.157 a la 227.

*un paso fundamental. Lo es también aceptar los retos que vienen del acelerado proceso de urbanización que tiene lugar en el continente y de la agresiva presencia de los medios de comunicación social.*<sup>451</sup>

#### **6.1.4.6. La Teología de la Liberación después de Santo Domingo**

La nueva realidad, tanto a nivel mundial como a nivel continental, lleva a la Teología de la Liberación a reubicarse eclesial, social, política, económica y culturalmente. Y eso es precisamente lo que viene haciendo en el último lustro. Ahí están, para demostrarlo, las nuevas aportaciones de los grandes teólogos latinoamericanos de la liberación.

Gustavo Gutiérrez, profundiza en la significación liberadora de Bartolomé de las Casas, y redescubre la sensibilidad que el misionero dominico manifestó en su tiempo hacia los retos de las poblaciones indígenas injustamente masacradas. El pensamiento teológico de la controvertida figura del dominico sevillano se inserta en el humanismo de los pobres y en la práctica de la justicia<sup>452</sup>.

Un equipo de teólogos latinoamericanos, con sólida formación económica y sociológica, se aproxima a la economía en un esfuerzo de clarificación ético-teológica, desde la perspectiva de los marginados. Así, Hugo Assmann y F. Hinkelammert elaboran de forma sistemática una teología de la economía, que desenmascara la “idolatría del mercado”. Julio de Santa Ana, en continuidad con los autores citados, estudia el carácter ideológico de las “ciencias económicas”, define la práctica económica como “religión práctica”, y elabora una fundada crítica teológica de la economía política. Jung Mo Sung, teólogo brasileño (coreano de nacimiento) y discípulo de Assmann, tras subrayar la relevancia teológica de la economía, analiza la relación causa-efecto de la idolatría del capital con la muerte de los pobres<sup>453</sup>.

Jon Sobrino reformula el viejo axioma anselmiano bajo la modalidad de “intellectus misericordiae” y propone un nuevo principio teológico: el principio-misericordia. Sobrino retorna constantemente a uno de sus temas nucleares: la

---

<sup>451</sup> Ibid.nn.228 a la 286.

<sup>452</sup> Juan J. Tamayo, *Presente y Futuro de la Teología de la Liberación*, Madrid, Ediciones San Pablo, 1994, p. 6.

<sup>453</sup> *Ibíd.* p. 7.

crisología, ahora en un estudio sistemático, donde hace una “lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret”. Elabora una teología del martirio desde la experiencia sangrienta de El Salvador.

Ignacio Ellacuría, desarrolla con categorías filosóficas y teológicas, su teoría de los pueblos crucificados a quienes hay que bajar de la cruz. Asimismo, siguen apareciendo trabajos suyos sobre el carácter histórico de la salvación. J. Sobrino e Ignacio Ellacuría han elaborado una verdadera enciclopedia de la Teología de la Liberación, donde se reúnen los principales temas y autores de dicha teología.

Enrique Dussel reflexiona sobre el encubrimiento del otro excluido y dominado y sobre el mito de la modernidad, por una parte, y responde a ese encubrimiento con una filosofía-teología de la alteridad, por otra.

Juan Lluís Segundo continúa su estudio en torno a Jesús de Nazaret, yendo tras las huellas de su “historia perdida y recuperada”, para ofrecérsela a quienes están fuera de los muros cristianos. El mismo teólogo uruguayo ha ampliado su horizonte de reflexión interrogándose sobre Dios, el mundo y el hombre, pero no por separado, sino en interrelación, desde una perspectiva existencial crítica y liberadora, combinando la filosofía y la teología.

Leonardo Boff abre un nuevo frente de reflexión en la Teología de la Liberación: la ecología como dimensión englobante y armonizadora de la naturaleza, los seres humanos y la mística, y como nuevo paradigma cultural, cósmico, antropológico, con el que debe sintonizar un cristianismo liberador<sup>454</sup>.

Pablo Richard ha desarrollado importantes análisis sociopolíticos y religiosos en torno al tercer mundo, la Iglesia latinoamericana, la Teología de la Liberación, Santo Domingo, etc., en la década de los noventa, a partir de los cambios que están produciéndose tanto en el mundo como en América Latina. El mismo autor, en sintonía con los más cualificados teólogos de la Teología de la Liberación, ha elaborado el esbozo de una eclesiología latinoamericana bajo la categoría “Iglesia de los pobres”.

Ronaldo Muñoz ha continuado la reflexión eclesiología que iniciara hace cuatro lustros, a partir de las categorías “comunidad” y “pueblo”, poniendo de manifiesto cinco dimensiones de la Iglesia: Iglesia samaritana, Iglesia hogar, Iglesia santuario, Iglesia

---

<sup>454</sup>Leonardo Boff. *Ecología: Grito de La Tierra, Grito de los Pobres*. Editorial Trotta, Madrid, 1996.

misionera e Iglesia profética. Un nuevo ámbito de su teología es Dios, pensado desde los cambios culturales que han operado un cambio notable en la conciencia y la experiencia de Dios.

Carlos Bravo reformula la cristología desde una aproximación al Jesús histórico, tomando como clave hermenéutica la “normatividad del conflicto” en la vida y praxis de Jesús. Le sirve de guía en su reformulación cristológica el evangelio de Marcos, que define como “relato inconcluso” de la práctica de Jesús “truncada violentamente”, escrito desde el reverso de la historia. La cristología de C. Bravo, en sintonía con Marcos, resulta ser una “pequeña obra de vencidos”.

Las mujeres latinoamericanas han entrado de lleno en la teología con sus experiencias de opresión y con sus luchas de liberación. A partir de ahí, y con la ayuda del feminismo, han revolucionado no pocos de los conceptos acuñados por la Teología de la Liberación, han reformulado los grandes temas del cristianismo, y los han puesto en sintonía con la vida cotidiana de las mujeres latinoamericanas, y con las nuevas formas de participación de éstas en favor de la vida. Es precisamente la vida una categoría central en la Teología de la Liberación, desde la perspectiva de la mujer en América Latina<sup>455</sup>.

Los asuntos de los indígenas latinoamericanos han sido otros de los temas tratados como parte de la Teología de la Liberación, entre ellos el caso de Chiapas en México, además, los afroamericanos<sup>456</sup>.

## **6.2. Desarrollo del Nacionalismo Puertorriqueño (1960–1980)**

La década de los años 60 marca la crisis del populismo en Puerto Rico. En este periodo, con el crecimiento económico, se hizo posible que el más alto porcentaje de jóvenes pudieran asistir a las universidades del país. La lucha política y cultural por la afirmación de la nacionalidad tuvo una amplia participación de jóvenes con un fuerte vínculo con las universidades del país<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> Juan J. Tamayo, *óp. cit.*, pp. 8 – 9.

<sup>456</sup> Manuel Fernández del Riesgo, *óp. cit.*, p. 303.

Pedro Trigo, *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2006, pp. 45–52.

<sup>457</sup> Manuel Maldonado Denis, *Puerto Rico una Interpretación Histórico Social*, México, Siglo Veintiuno editores, S.A. Cuarta Edición aumentada, 1971, pp. 179–219.

La sociedad puertorriqueña había de ser impactada por los siguientes acontecimientos y condiciones de la década: el crecimiento del antiimperialismo en toda América Latina; la guerra de Vietnam; el servicio militar obligatorio en el ejército de los Estados Unidos, so pena de ser condenado a prisión; el crecimiento de las protestas por el uso de las islas– municipios de Vieques y Culebra como área de tiro por la Marina de Guerra de los Estados Unidos, para las maniobras de la flota del Atlántico<sup>458</sup>; la rebelión estudiantil de la década; el movimiento de reforma universitaria en Puerto Rico<sup>459</sup>; la celebración del Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica; la Asamblea del Concejo Episcopal Latinoamericano en Medellín en el 1968; el desarrollo de los movimientos de iglesia y sociedad en América Latina de las iglesias protestantes; la radicalización de las teologías católicas y protestantes europeas y su recuperación de la dimensión social del evangelio; y finalmente los contactos de esta generación con los movimientos pastorales universitarios y teológicos latinoamericanos.

Al igual que en el resto de América Latina, donde se hizo urgente la participación de los cristianos en los procesos de protesta, denuncias y de cambio social de carácter revolucionario, en Puerto Rico se hizo urgente para esta generación la participación en los procesos políticos y sociales de carácter crítico y contestatario. Estas situaciones llevaban consigo una confrontación con el poder colonial, que definía las condiciones sociales y políticas de la isla. Cada una de las luchas siempre tenía un ingrediente nacionalista y antiimperialista. De aquí que toda la recuperación del carácter libertador de la fe cristiana tenga en Puerto Rico, como en América Latina, un fuerte carácter nacionalista y antiimperialista.

En razón de la contradicción entre la tradición hebreo–cristiana y el sistema colonial imperante en Puerto Rico, los pastores, sacerdotes, estudiantes, seminaristas y creyentes, identificados con esta comprensión del Evangelio y el cambio social, desarrollaron una praxis de carácter nacionalista con un fuerte apoyo religioso de gran articulación teórica. Esta práctica nacionalista se manifestó en la creciente participación de los cristianos en los movimientos sociales de denuncias, protestas, apoyo a los

---

<sup>458</sup> Arturo Meléndez López, *La Batalla de Vieques*, Río Piedras, Editorial Edil, 2000.

<sup>459</sup> David Rodríguez Graciano, *¿Rebelión o Protesta? La Lucha Estudiantil en Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Puerto, 1972.

obreros y marginados; en la fuerte participación en los movimientos sociales de desarrollo comunal; en las actividades universitarias de reforma universitaria y apoyo a las luchas políticas por la independencia de Puerto Rico; en la defensa del idioma y la cultura; en la lucha contra la Guerra de Vietnam y contra la presencia en la universidad de los cursos de milicia para oficiales del Ejército de Estados Unidos y contra el servicio militar obligatorio; y en la vida interna de las órdenes religiosas, de las iglesias, y de los movimientos estudiantiles cristianos católicos y protestantes<sup>460</sup>.

Un momento dramático de estos procesos fue cuando un grupo de puertorriqueños decidieron realizar un acto ecuménico en medio del área de tiro marcado por la Marina de Guerra de los Estados Unidos en la isla-municipio de Culebra, para protestar por la presencia militar y la práctica de bombardeo sobre la isla, que ponía en peligro a sus habitantes, y destruía los arrecifes y la pesca de la cual vivían las familias. En este acto ecuménico se construyó una capilla, y estuvo dirigido por el obispo católico Antulio Parrilla Bonilla, S. J., varios religiosos católicos, pastores y líderes estudiantiles protestantes, y el profesor de teología del Seminario Evangélico de Puerto Rico el Dr. Luis Rivera Pagan. Participó también el Presidente del Partido Independentista Puertorriqueño, Lic. Rubén Berrios Martínez. Las maniobras militares fueron interrumpidas, y el programa de las maniobras fue dislocado, por lo que la policía militar intervino y los apresó. Trece personas fueron finalmente condenadas a la cárcel por el Tribunal de Estados Unidos en Puerto Rico, la Corte Federal. Entre los encarcelados estuvieron pescadores, el Lic. Rubén Berrios, y el Dr. Lluís Rivera Pagán. El obispo Antulio Parrilla, quedó libre por ser obispo. En una protesta ecuménica frente al presidio de San Juan, habló a los presentes, donde distinguió entre el nacionalismo imperialista y el nacionalismo liberador de los puertorriqueños, y afirmó la imposibilidad de llamar cristianos al primero. *“Estos opresores ni son cristianos, ni se les puede considerar cristianos. Viven de espaldas al sermón de la montaña, aunque sean políticos, ricachos, tecnócratas o eclesiásticos de cualquier persuasión religiosa de que digan ser... Viven dentro del mundo falso de la hipocresía, amparados en unas estructuras religiosas temporales, que están en tal grado de deterioro y de irrelevancia,*

---

<sup>460</sup>Rubén Berrios Martínez, *La Independencia de Puerto Rico, Razón y Lucha*, México, Editorial Línea, S.A. de C.V. 1983.

*que no aguantan el empuje definitivo de las nuevas generaciones, que a Dios gracias, ya no creen en los cantos de sirena de la doblez institucionalizada eclesial y menos aun en la estatal y que se esfuerzan con sinceridad por la verdadera Iglesia de Cristo y un orden social, político y económico humano y liberador*<sup>461</sup>.

El obispo Antulio Parrilla, participó valientemente en la lucha política por la independencia y el socialismo, y dejó testimonio escrito de sus discursos y sus artículos periodísticos. En su conferencia sobre *“el rol del cristianismo ante el colonialismo en Puerto Rico”*, dijo lo siguiente sobre la transculturación colonial: *“Esta transculturación es un grave pecado que ha sido señalado por los Papas y por muchos patriotas nuestros desde hace años. Es un pecado contra los individuos y contra la comunidad. La continua conquista y venta de nuestro ser nacional me recuerda la venta de su primogenitura que hizo Esaú a sus hermano Jacob, por un plato de lentejas, según nos narra el Libro de Génesis, 25,29–34.”* Concluye diciendo que el cristianismo debe jugar un papel militante en una situación colonial. Debe tomar *“la postura de profeta”*<sup>462</sup>.

Como era de esperarse, las intensas luchas de la década de los años 60 y mitad de los años 70 generaron una sutil pero efectiva represión del Estado y del liderato de las instituciones identificadas con la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. La jerarquía de la Iglesia Católica expulsó a los sacerdotes dominicos de las parroquias de Yauco y Comerío. Además cerró el seminario mayor Regina Clero; las iglesias protestantes enjuiciaron, presionaron y echaron fuera a más de 56 jóvenes pastores de cinco denominaciones, de excelente educación universitaria y teológica, por su ideología política. Las agencias de seguridad de Estados Unidos infiltraron los movimientos independentistas y los dislocaron, los medios de comunicación comercial en manos de la derecha y los anexionistas iniciaron una fuerte campaña de propaganda contra el independentismo, asociándolo al “comunismo”, con el mismo tono distorsionado que se usa en los Estados Unidos; y se bloqueó a los jóvenes graduados de la Universidad de Puerto Rico, que se conocían como líderes estudiantiles o líderes de carácter nacionalista en las artes y la cultura, de cara a obtener trabajos.

---

<sup>461</sup> Periódico *Claridad*, 28 de febrero de 1971, p. 11.

<sup>462</sup> Antulio Parrilla Bonilla, *Puerto Rico: Supervivencia y Liberación*, Río Piedras, Ediciones Librería Internacional, Inc., 1971, pp. 81–100.

La crisis económica de 1972, producida por el embargo petrolero y la alza en el precio del barril, trajo como consecuencia una política, donde los Estados Unidos amplió sus ayudas federales, haciendo extensivo a Puerto Rico sus programas de cupones de alimentos, subsidios para la renta de vivienda, ayudas económicas para los estudiantes universitarios, etc. Las clases políticas adeptas al régimen colonial lograron adelantar su interés político y usaron el Estado para bloquear el crecimiento independentista, pero no pudieron bloquear el continuo desarrollo de la cultura de afirmación puertorriqueña. La literatura, las artes plásticas, las humanidades, las ciencias sociales y la actividad intelectual mantuvieron hasta hoy un fuerte carácter nacionalista, de afirmación puertorriqueña y de denuncia de la situación colonial.

### ***6.2.1.El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín y sus efectos en Puerto Rico: Comerío, Yauco y el Seminario Mayor “Regina Cleri” de Ponce.***

#### ***6.2.1.1. Los Padres Dominicos en Puerto Rico***

A principio del siglo XX el Provincial de los Dominicos en Holanda, Fr. Luis Theissling comenzó a buscar nuevos lugares de misión en América. A finales del siglo XIX se había registrado un aumento en las vocaciones dominicas en los Países Bajos, y el Provincial Theissling viajó a Perú y a Bolivia con el propósito de aceptar una o varias misiones. Los intentos no dieron resultados, y fue entonces cuando se puso en contacto con el obispo James Blenk de Puerto Rico. Para ese momento la diócesis de Puerto Rico confrontaba graves problemas por la falta de clero, muchas parroquias e iglesias quedaron sin sacerdotes, ya que los españoles regresaron a España. Los frailes dominicos de Holanda trabajaban en Curazao desde 1870.

En febrero de 1903 el Papa León XIII a través de la Constitución Apostólica *Actum Praeclaras* declara la independencia eclesiástica de Puerto Rico, quedando sujeto a las directrices del Concilio Plenario Latinoamericano celebrando en Roma en 1899. Con esta decisión papal la diócesis de Puerto Rico, se separa de la Provincia Eclesiástica de Santiago de Cuba y responde directamente a la Santa Sede. Entre el 16 de octubre y el 19 de noviembre de 1903 los frailes de la Provincia Dominica de

Holanda, en Curazao, visitaron la isla, y se reunieron con el obispo James H. Blenk, con el propósito de establecerse en Puerto Rico<sup>463</sup>.

A finales de 1904 el obispo Blenk se reunió con el arzobispo Luis Placido Chapelle de Nueva Orleans, y discutieron el asunto sobre el establecimiento de la Orden de los Predicadores en Puerto Rico. En la misma se aprobó favorablemente la aceptación de los dominicos.

El 20 de julio de 1904 llegaron a Puerto Rico tres frailes dominicos procedentes de la isla de Curazao, y se establecieron en la parroquia de Nuestra Señora del Rosario en Yauco y en la Iglesia de Guánica. Estos frailes se encontraron con una población pobre y en gran parte analfabeta, pero con un profundo sentido de religiosidad popular. La mayoría de los habitantes vivían en los campos. Entre Yauco y Guánica había una población de 24,000 habitantes. Desde la época de los españoles, Yauco era un pueblo agrícola, y durante el siglo XIX llegó un buen número de familias corsas que fomentaron grandemente el cultivo de café, mediante el establecimiento de haciendas. Como consecuencia de la invasión estadounidense, la economía de la isla sufrió un cambio drástico. Una economía de haciendas cafetaleras se transformó en una economía de plantaciones en manos de grandes empresas e intereses estadounidenses. Muchos campesinos perdieron o cedieron sus tierras, lo que trajo consigo el empobrecimiento de la población campesina, lo que obligó a muchos a tener que emigrara otros lugares en y fuera de Puerto Rico, en busca de mejores condiciones de vida. En medio de este proceso de cambio socio-económico, se realiza el trabajo apostólico de los dominicos en Yauco y en Puerto Rico.

El 23 de septiembre de 1912 se funda el Colegio Santísimo Rosario, y es atendido por las Hermanas Dominicanas de la Santa Cruz. A través de los años, las Hermanas Dominicanas se dedicaron a la educación, y los frailes se dedicaron a atender las necesidades espirituales de los habitantes del pueblo y los campos de Yauco y Guánica.

---

<sup>463</sup> José Barrado Banquilla, y Mario Rodríguez, *Los Dominicanos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898*, Bayamón, PR Editorial San Esteban, 2001, pp. 375–378.

### **6.2.1.1.1. Los Padres Dominicanos de Yauco**

Como fruto del Concilio Vaticano II y de Medellín, comenzaron nuevos cambios pastorales en la Iglesia de Puerto Rico. A partir de 1 de mayo de 1968 un grupo de frailes puertorriqueños asumieron la responsabilidad de trabajar juntos en la parroquia Nuestra Señora del Rosario en Yauco. Era la primera vez que dominicos puertorriqueños trabajaban en un proyecto común. Los frailes que comenzaron esta nueva experiencia fueron: Fr. José Valentín Guevara Rivera, Fr. Antonio Zayas, Fr. Víctor Pérez, Fr. Benito Reyes y Fr. José Pagan. La comunidad de frailes eligió a Fr. Antonio Zayas como párroco de Yauco. En el 1968 llegó Fr. Antonio Pons y construyó la Casa de Jornadas en la barriada Lluberas. En el 1969 llegaron a Yauco Fr. Carlos Pijnenburg y Fr. Antonio Boks.

En el 1971 surgió el grave problema con la Union Carbide y la Pittsburg Industries, empresas químicas localizadas en el municipio de Guayanilla y que tenían planes de extraer ocho millones de galones de agua diarias del acuífero de Barinas en Yauco. Esto podía dejar a la comunidad sin ninguna seguridad de suministro de agua. Ante el peligro que representaba este proyecto se formó el Comité Pro-defensa de los Recursos Naturales y Ambientales de Yauco. La mayoría de los frailes dominicos de Yauco se opusieron tenazmente a este proyecto. El alcalde de Yauco también se opuso.

La postura asumida por los Padres Dominicanos de Yauco fue una denuncia profética. Los frailes también realizaron predicaciones críticas con respuesta a la Guerra de Vietnam que despertó mucha inquietud; además está el caso de suprimir festejos que solamente servían para lucimiento de las familias de más recursos económicos, como las reinas del colegio; no permitir celebraciones especiales para intenciones privadas; no aceptar donativos con encomiendas específicas, etc.

Un grupo de “notables”, del pueblo se organizó como “los preocupados”, y se encargó de formular sus inquietudes contra los frailes como era de esperarse. Los grandes intereses económicos, sociales y políticos actuaron rápidamente en contra de los dominicos.

El 16 de julio de 1971 el obispo de la diócesis de Ponce, Fremiot Torres Oliver, envió una carta al Vicario Provincial de los Dominicanos en Puerto Rico, Fr. Tomas

Willers, donde pide la remoción de los frailes de Yauco. Esta información aparece en un comunicado de Prensa: Con carta de fecha 16 de julio de 1971 Mons. Fremiot Torres Oliver, obispo de Ponce pide al superior de los Padres Dominicos en Puerto Rico, P. Tomas Willers lo siguiente: *“Por la presente le pido la inmediata remoción de los Padres Antonio Pons, Antonio Boks, Bernardo Vocking, Benito Reyes y Carlos Pignnen bung, Vicario Curatos el primero y Vicario Cooperadotes los restantes, de la Parroquia del Santísimo Rosario de Yauco. Esta acción la tomo basándome en el Canon 454 par. 5 del CTC. y en el N. 32 del motu Propio Eclesial Sanatae del 6 de agosto de 1966 (AAA 58–1966–757–787”*<sup>464</sup>.

La destitución de los dominicos de Yauco movió a un grupo de laicos a favor de los sacerdotes. Las protestas y defensa de los laicos a favor de los dominicos no impidieron que fueran trasladados. Se hicieron nombramientos interinos. Los frailes dominicos del Vicariato de Puerto Rico se encontraban divididos en torno a esta situación. En el 1972 los dominicos del Vicariato de Puerto Rico en la Parroquia de Yauco fueron sustituidos por los Frailes Dominicos Españoles hasta el presente<sup>465</sup>.

#### **6.2.1.1.2. Los Padres Dominicos de Comerío**

Los padres dominicos se establecieron en Comerío en el 1923. La obra emprendida por el equipo de los dominicos y las religiosas del Buen Pastor en la parroquia Santo Cristo de la Salud de Comerío se puede desglosar en los siguientes proyectos:

- Se forma un comité Timón para buscar soluciones a algunos problemas.
- Se organizan las convivencias Parroquiales, el número de convivientes llegó a ser de 2,000 personas.
- Se funda El Centro Cultural.
- Se organiza el movimiento EPRA, Estudio Para la Reflexión Apostólica.
- Se organizaron encuestas de matrimonios, novios y padrinos.
- Se fundó el Centro para ayudar a los adictos a sustancias en el Barrio Lazos.

---

<sup>464</sup> *Ibíd.* pp. 379–380.

<sup>465</sup> *Ibíd.* pp. 378–384.

Periódico *El Mundo*–26 de Julio de 1971, pp. 1 y 16A.

- Taller de serigrafía El Seco.
- Se preparan propuestas para la universidad de la calle.
- Se establece un centro para las personas de mayor edad.
- Centro de Nutrición en el barrio Cejas.

Las obras parroquiales contenían lo espiritual y lo social. Los padres dominicos y las monjas del Buen Pastor, fueron muy creativos. Para cada problema se intenta organizar un programa para darle respuesta. Desde la drogadicción, pasando por los problemas familiares, el arte, la nutrición, los ancianos. Hubo extraordinaria sensibilidad social, y dedicaron a fondo a la tarea de promover el pueblo<sup>466</sup>.

Un laico de la Parroquia señala: *“Los sacerdotes dominicos, han llevado el pueblo a la Iglesia y la Iglesia al pueblo de manera que el católico comerieño es un cristiano consciente de los problemas sociales y económicos de la comunidad a quien también se le enseña formas de solucionarlos actuando dentro de las normas sociales y siguiendo los canales apropiados; es una persona concientizada”*<sup>467</sup>.

Este defensor de los dominicos resulta muy comprometido: *“porque personas conscientes son las más temidas por los grupos de poder”*. Señala en sus declaraciones que las relaciones ecuménicas son estupendas y añade algo muy digno: *“Un sacerdote trabaja en una farmacia, otro fue maestro en la escuela pública. Propósito, sostener y ayudar al equipo de sacerdotes y a la comunidad debido a que existe un gran desempleo en el pueblo y los feligreses no pueden aportar donaciones significativas a la Iglesia”*<sup>468</sup>.

Por otros medios se sabe que Comerío, al igual que muchos municipios del centro de la isla, padecían un dramático desempleo en esos años. Las tres fábricas que procesan tabaco cierran, y de 800 trabajadores en 1971, hay solamente 50; muchas familias tienen que emigrar. Los sacerdotes se ponen a trabajar para obtener buenos salarios y así depender menos de la comunidad. Al terminar con algunas prácticas tradicionales de donativos, quedan sin recursos. Los padres dominicos han dado un

<sup>466</sup>Revista *El Salto*, 1995 Numero 2, p. 27.

Periódico *El Mundo*, 28 de Julio de 1971, p. 1.

<sup>467</sup>Periódico *El Mundo*, 27 de Julio de 1971, p. 1.

<sup>468</sup>Periódico *El Mundo*, 27 de Julio de 1971, p. 16A.

buen ejemplo a la comunidad parroquial de Comerío, y han emulado a los sacerdotes obreros.

El 20 de julio de 1971, el obispo Rafael Grovas, de la diócesis de Caguas, envió una carta al vicario de los dominicos en Puerto Rico pidiendo la salida de los frailes de Comerío. El día 4 de agosto de 1971. Fr. Tomas Willers, OP. Vicario Regional de los Dominicos de Puerto Rico, envía una carta a los Frailes de Comerío donde dice textualmente: “Yo Fr. Tomas Willers, OP. Vicario Regional de los Dominicos de Puerto Rico luego de haber considerado atentamente la remoción de la Parroquia de Cristo de la Salud de Comerío de los padres Cirilo Meyers, William Luperena, Alfonso Damman, y Francisco Lohman pedida por monseñor Grovas, Obispo de Caguas en carta del 20 de Julio de 1971, basada en las facultades que le otorga el Canon 454 pan. 5 del CIC y el No 32 del Motu Proprio Ecclesiae Sanctae:

1. *Retiro de su cargo de Vicarius Curalis al P. Cirilo Meyers y de Vicario cooperadores a los Padres William Loperena, Alfonso Damman, Francisco Lohman de la Parroquia Cristo de la Salud de Comerío (...)*
2. *Mando en virtud de obediencia (Const. OP. 294,3) a dichas Padres (Cirilo, William, etc.) salir de la casa y territorio de dicha parroquia de Comerío, no pudiendo residir en los mismos sin expresa autorización del Vicario Regional a partir del 5 de agosto de 1971. Una vez fuera del territorio de Comerío quedaran dichos padres a disposición del Vicario Regional. Dado en Bayamón, en el convento de Nuestra Señora del Rosario con el sello de nuestro Vicario, el día 4 de agosto de 1971. (firmas.)<sup>469</sup>.*

Ante la salida de los Padres Dominicos y las Hermanas del Buen Pastor de Comerío se suscitaron protestas. Se organizó un comité Pro-defensa de los expulsados, compuestos por líderes de los núcleos organizados; se recogen 5,000 firmas; se buscan entrevistas con el obispo Grovas y el Vicario Tomas Willers. Todo esto es infructuoso. Se escribe a Holanda; Roma, y al Delegado Apostólico para Puerto Rico en Santo Domingo, Mons. Storero. Ante la situación sin respuesta, se toma el Templo Parroquial por parte de la feligresía y es clausurado. Finalmente los resultados

---

<sup>469</sup> José Barrado Banquilla, y Mario Rodríguez, *óp. cit.*, p. 378.

ante tanta gestión fue la expulsión de los Padres Dominicos y las Hermanas del Buen Pastor.

Se entrega la Parroquia al obispado de Caguas, y se nombra al Padre Hermin Negrón Santana, que intentó por todos los medios acabar con las organizaciones que habían fundado los Dominicos y las Hermanas del Buen Pastor.

La prensa del momento se ocupó de los casos de Yauco y Comerío con tal amplitud, que se piensa que hubo una compañía organizada. El lunes, 26 de julio de 1971, el periódico *El Mundo* publicó en primera plana los acontecimientos de Yauco y Comerío. El título fue: *“Piden remover sacerdotes Parroquia Yauco, Comerío”*, firmado por José M. Matos Berrios, quien en el 1972 fue candidato a representante a la legislatura por el distrito de Comerío, perteneciente al Partido Nuevo Progresista (PNP) que busca la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos. Se acusó a este periodista de tergiversar la información de los acontecimientos.

A continuación el texto: *“Los obispos de las diócesis de Ponce y Caguas solicitaron del superior de la orden de los dominicos la remoción del equipo de sacerdotes de las parroquias de Yauco y Comerío, respectivamente lo que podría constituir un precedente en la Iglesia Católica de la isla. Ante las investigaciones de los periodistas los obispos de Ponce y Caguas se negaron a dar explicaciones sobre las razones de la expulsión y mucho menos se prestaron a probar nada. Aparecen en los periódicos acusaciones, que se ajustan a atacar la obra de los Dominicos: Los sacerdotes locales participan actualmente en las actividades políticas que los grupos independentista realizan en la comunidad, además que no cumplen con sus deberes sacerdotales”*<sup>470</sup>.

Como los obispos se negaron a expresar las razones de expulsión, circuló una publicación, al parecer relacionada con el Partido Nuevo Progresista (PNP), el partido de la anexión a los Estados Unidos, que se pudieran considerar universal en la América Latina, con respecto a la Teología de la Liberación. La publicación se llama *Decisión* y tiene fecha del 10 al 23 de septiembre de 1971; dice: *“Es evidente, continua diciendo el informante de Decisión que un crecido numero de sacerdote extranjeros y nativos hacen uso de los Cursillos de Cristiandad y las Organizaciones Juveniles de la Iglesia*

---

<sup>470</sup> *Ibíd.* pp. 380–381.

*para predicar la independencia y fomentar un prejuicio vicioso contra EE.UU. Nuestro informante sostiene que hay sacerdotes comunistas que están comprometidos en una conspiración internacional que tiene como blanco las clases menesterosas de América Latina, aunque añade que existen otros grupos de sacerdotes bien intencionados que de buena fe creen en el sistema socialista y que tratan de mejorar las condiciones de vida de los pobres, pero que desgraciadamente se dejan utilizar por elementos del comunismo internacional convirtiéndose en una quinta dentro de la misma iglesia que han jurado defender y proteger”<sup>471</sup>.*

### **6.2.1.2.El Seminario Puertorriqueño**

#### **6.2.1.2.1.El Seminario Conciliar “San Ildefonso”**

El Obispo Gutiérrez de Cos continuó la construcción del Seminario Conciliar San Ildefonso en la calle del Cristo, y el 12 de octubre de 1832 se inauguró solemnemente. Desde su inauguración hasta el 1858 es dirigido por Sacerdotes Seculares. En el año 1858 hasta el año 1875, asume la dirección la Compañía de Jesús que hace efectiva la facultad de expedir títulos de Bachiller en Artes, Concedido por Isabel II al Seminario–Colegio el 22 de mayo de 1855<sup>472</sup>.

En el año 1875 hasta el año 1891 pasa otra vez a la dirección el clero secular. En el 1891 hasta 1900 se encargan del seminario los Padres Paúles. Ese año de 1900 con el cambio de soberanía el gobernador militar, el General Guy Henry ordenó el cierre del seminario conciliar para que los seminaristas tuvieran que formarse en los Estados Unidos y se americanizaran.

El 11 de enero de 1915 se reabre el seminario y asumen la dirección los Sacerdotes Seculares. En el 1924 vuelven a hacerse cargo las Padres Paules hasta el 1948.

En el 1948 el Seminario es trasladado de San Juan a las montañas de Aibonito y pasa a la dirección de las Padres Jesuitas. El 11 de mayo del 1948 el señor obispo Jaime Pedro Davis comunicó el Vice Visitador de los Padres Paúles, P.T. Mari Juan,

---

<sup>471</sup> *Ibíd.* pp. 385–386.

<sup>472</sup> Vicente Murga y Álvaro Huerga, *Episcopologio de Puerto Rico VI. De Mariano Rodríguez de Olmedo a Toribio Minguella (1815–1898)*. Historia Documental de Puerto Rico Tomo XI, Madrid. Imprenta Taravilla. 1994, pp. 74–79.

sobre el traslado y la nueva dirección. Los Padres Jesuitas construyeron el edificio “Manresa” y en el 1948–1949 comenzó el nuevo curso.

El día 1 de octubre llegaron los alumnos al Seminario de San Ildefonso en Aibonito, veinticuatro (24) provenientes del antiguo seminario y veintiún (21) nuevos para un total de cuarenta y cinco (45). En este Seminario cursan estudios los seminaristas de las diócesis de San Juan y Ponce. Completan cinco años de humanidades (filosofía) y luego continúan estudios en República Dominicana, Estados Unidos o España. Tienen diez profesores encargados de la enseñanza y un formador espiritual especializado en ascética y orientación de las almas<sup>473</sup>.

#### **6.2.1.2.2. El Seminario Mayor “Regina Cleri”**

Con el Seminario Mayor “Regina Cleri”, el señor obispo Davis espera que pueda resolver la escasez de sacerdotes en la isla. El 22 de agosto de 1961 se funda en Ponce el Seminario mayor “Regina Cleri”. El acto de bendición estuvo a cargo del señor obispo Jaime Mcmanus de la diócesis de Ponce. Fue nombrado primer rector al Padre Hugo Modotti, quien ocupa la dirección por cuatro años. San Ildefonso quedó funcionando como seminario menor, ya que los seminaristas a nivel universitario fueron trasladados a Ponce.

Durante los primeros dos años, los seminaristas ocuparon un edificio en el campus de la universidad Católica de Puerto Rico, que había servido de residencia para sacerdotes profesores de la universidad. En agosto de 1963 se terminaron las dos alas del edificio del nuevo seminario. La ocuparon treinta y cuatro seminaristas. Un año más tarde se terminaron las otras dos alas del edificio, y entonces se tuvo la inauguración solemne. El rector, Padre Hugo Modotti informó a la Sagrada Congregación de Seminarios, que los seminaristas estudian en la universidad Católica y sus clases serían impartidas por profesores exclusivos para ellos. Roma felicitó al rector por estos logros. Durante los dos primeros años (1963 –1965) se enseñó filosofía y al mismo tiempo Sagrada Teología en el mismo seminario y con profesores propios.

---

<sup>473</sup>Félix Ríos Turrado, *Anales del Pontificado de S.E. Rvdma. Mons. Jaime Pedro Davis, D.D., Obispo de San Juan, PR. 1944–1957*. San Juan, Imprenta La Milagrosa, 1957, pp. 43–45.

En el 1965 se nombró al segundo Rector, Padre Teodoro de la Torre Recio. Durante su rectorado el filosofado se integró plenamente al programa académico de la universidad Católica. En el 1966 fue nombrado tercer Rector, el obispo auxiliar de Caguas, Antulio Parrilla Bonilla. En el 1967 a invitación de los señores obispos de Puerto Rico, los jesuitas unen el seminario menor de Aibonito al seminario mayor de Ponce. Sus jesuitas se encargaron del seminario bajo la dirección del Padre Robert White como cuarto rector.

Desde su fundación el seminario aceptó candidatos al sacerdocio de las diócesis existentes; San Juan, Ponce, Arecibo y Caguas. Desde 1969–1971 el Rector lo fue el Padre Héctor Montes, SJ. Se distinguió esta época por formar futuros sacerdotes con una mentalidad más abierta y crítica, ecuménica y litúrgica. Además, hubo experiencias de seminaristas viviendo en casa fuera del campus, tales como Corral Viejo, y otras teniendo la experiencia de trabajo, estudio y vida espiritual<sup>474</sup>.

En agosto de 1971 se muda el seminario a las casas en la calle de San Jorge, al lado de la universidad, y es nombrado Rector al Padre Marcos Pancorbo, director espiritual al P. Plinio Álvarez y prefecto de disciplina al P. Manuel Rodríguez. La nota distintiva de este periodo fue el éxodo de seminaristas, el filosofado y el teologado estaban adscritos a la Universidad Católica. En agosto de 1973 continúa de Rector el Padre Marcos Pancorbo, de director espiritual el Padre Marcos Menéndez, y de prefecto de disciplina el Padre Efraín Zabala.

Durante el semestre de enero a mayo de 1973, el Director Espiritual Padre Marcos Menéndez Córdoba impartió un curso de teología propio del currículo del Bachillerato en Artes y Humanidades, con concentración en filosofía, en el cual estaban matriculados los seminaristas. El curso se tituló *El misterio de Cristo en la Historia de la salvación*. La descripción del curso según el catálogo de la universidad es: “El mensaje salvífico del Antiguo testamento. La Prehistoria bíblica. Abraham y su religación a Dios por la fe. Moisés y la liberación humana. Los reyes y la liberación de Israel. Los profetas y su visión del Mesías esperado. Cristo, centro de la revelación divina o imagen del hombre. La persona y doctrina de Cristo, su misión en la historia humana. Cristo prototipo de perfección humana. El misterio de su doctrina, muerte y

---

<sup>474</sup> Periódico *El Reportero*, 3 de diciembre de 1982, p. 30.

resurrección. Valor permanente de la imagen del hombre que Dios revela en Cristo”<sup>475</sup>. Este curso tenía un valor de dos créditos y se reunía dos horas a la semana durante el semestre. Lo trascendental del curso de Teología es que el Padre Marcos Menéndez, realizo un curso de Teología de la Liberación, y el libro de texto utilizado fue; *Teología de la Liberación* del autor Gustavo Gutiérrez<sup>476</sup>. Además, se impartieron otros, destacando el del obispo argentino Eduardo Pironio, y el de Dom Helder Cámara. En la celebración de la liturgia de las horas, en las vísperas, el Padre Marcos utilizó el libro de Salmos de Ernesto Cardenal<sup>477</sup>. Transcurrió el semestre y a finales del mes de abril el Padre Menéndez no se presenta a concluir el curso y demás labores. Los seminaristas se dieron a la tarea de investigar hasta que lograron saber que el obispo de Ponce, Juan Fremiot Torres Oliver lo había destituido como director espiritual de seminario.

El día 2 de mayo en la noche, los seminaristas abordaron varios vehículos y se dirigieron al obispado a pedir explicaciones al señor Obispo. Estando en el portal del obispado en la urbanización la Rambla de Ponce, el señor obispo muy airado expulsó a los seminaristas, estos regresaron al seminario. Al día siguiente en la tarde el Rector convocó a una reunión a los seminaristas donde estuvo presente el señor obispo. Este les planteó la necesidad de separar al director espiritual sin dar razones. Muchos seminaristas se indignaron y enfrentaron al obispo con preguntas y comentarios que no fueron del agrado del obispo. Finalmente concluyó la reunión con el cierre oficial del Seminario mayor “Regina Cleri”. Alrededor del Seminario estuvieron los periodistas Miguel Rivera del Periódico El Mundo y el reportero del Periódico El Nuevo Día<sup>478</sup>. Todo concluye en la oración de las vísperas y la adoración al Santísimo. Faltaba dos semanas para terminar el curso académico, por lo que se les permitió a algunos seminaristas permanecer en el seminario hasta concluido el semestre.

En el 1975 la diócesis de Ponce reabrió el seminario mayor en un edificio de su propiedad en la calle cristiana #32 en Ponce. A partir de este año el seminario tuvo una

---

<sup>475</sup>Universidad Católica de Puerto Rico, *Catalogo 1972–1974*, Ponce, Vol. 20, Núm.1., Imprenta Universidad Católica de PR., 1972, p. 95.

<sup>476</sup>Gustavo Gutiérrez, *óp. Cit.*

<sup>477</sup>Ernesto Cardenal, *Salmos*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1969.

<sup>478</sup>Periódico *El Mundo*, viernes, 4 de mayo de 1973, p 1 y 10A.  
Periódico *El Nuevo Día*, viernes, 4 de mayo de 1973, p 1.

formación muy ortodoxa, evitando cualquier influencia de pensamientos teológicos no aceptados por la iglesia. El lema del seminario fue disciplina, estudio y oración<sup>479</sup>.

### **6.2.1.3. La Universidad Católica de P. R. y la Teología de la Liberación**

Por la importancia histórica se incluye el siguiente artículo periodístico, “*Hacia Una Teología de la Liberación en Puerto Rico*”, del profesor Padre Marcos Menéndez Córdova del Departamento de Teología de la Universidad Católica de Puerto Rico y director espiritual del Seminario Mayor “Regina Clero”. El mismo fue publicado en el periódico estudiantil *La Nao*<sup>480</sup>.

“La teología católica en Puerto Rico posee uno de sus centros mayores en la Universidad Católica de Ponce. Nadie pone en duda la cualidad del profesorado teológico de nuestra Universidad; sin embargo, por diversos motivos que me propongo analizar, la enseñanza de la teología en esta universidad exige serias reformas. Espero que este artículo sea lo suficientemente controversial para suscitar un diálogo a nivel del profesorado y del estudiantado que redunde en beneficio de todos.

Uno de los problemas urgentes a solucionar es el de la obligatoriedad de las clases de teología a nivel de los requisitos para cualquier Bachillerato. Este es un problema de política académica con el cual no deseo lidiar pero que es importante señalar por lo siguiente. El hecho de que un estudiante sea obligado a asistir a un curso de teología afecta la calidad del curso no solamente en cuanto a la participación del estudiante en el mismo, que será mínima, como al interés del profesor en el curso que se vera afectado por la disposición negativa del estudiante. Podría objetarse que hay otros cursos requisitos al Bachillerato que deben tomarse gusten o no. Sin embargo, estos cursos de lengua, física o matemáticas, no pueden compararse con un estudio teológico que exige una visión de fe que mueva a la reflexión. Muchos de nuestros estudiantes carecen de esa visión de fe y por lo tanto del deseo de reflexionar en un plano teológico. La obligatoriedad se convierte de este modo en una carga muy difícil de llevar.

---

<sup>479</sup> Periódico *El Reportero*, 3 de diciembre de 1982, p. 30.

<sup>480</sup> Periódico Estudiantil *La Nao*, Universidad Católica de Puerto Rico, Año XXV–Número 5, 30 de Marzo de 1973.

La disposición negativa del estudiante se acrecienta además, por la naturaleza misma de las clases de teología. Y es en este punto, sobre la exposición teológica actual, donde se necesita una reforma urgente.

Actualmente la enseñanza teológica está muy atada a la pedagogía tradicional de transmitir conceptos. El estudiante asiste a las clases de teología a recibir conceptos, términos, doctrina y no a reflexionar a la luz de la fe sobre su situación y la de su prójimo. Es cierto que para reflexionar teológicamente hace falta un contenido doctrinal que la gran mayoría de los estudiantes no poseen, sin embargo, la exposición doctrinal no excluye la reflexión teológica. Más aún, una debe integrar la otra so pena de convertir a la teología a un simple contenido muerto sin reflexión.

La vida de una clase de teología no está por lo tanto en el número mayor de ideas, definiciones o doctrina que el profesor logre transmitir durante la hora de la lección. La vida es la reflexión, que fundamentada en el Evangelio, tengan el profesor y los alumnos sobre la situación o medio vital en el que se mueven.

Esta visión de la enseñanza teológica es eminentemente práctica y se adapta a la mentalidad latinoamericana, poco dada a la reflexión en sí, y más a la reflexión para sí. El interés teológico del estudiante recae en la respuesta del Evangelio a la situación por la que atraviesa su país, y no tanto en el conocimiento de verdades eternas. El momento económico-político-social de los países latinoamericanos es tan grave que la teología no puede darse el lujo de abstraerse de estos problemas y crear su propio mundo. Para América Latina ha terminado el dominio colonial de las especulaciones teológicas abstractas de la vieja Europa. Un nuevo amanecer teológico latinoamericano es tan grave que la teología latinoamericana despunta. Es el surgimiento de una teología como respuesta de fe al hombre latinoamericano que lucha por liberarse de siglos de opresión.

La enseñanza teológica en América Latina debe ser radicalmente diferente a la europea. El dato revelado ha de presentarse en comunión con el dato concreto del hombre latinoamericano. Es al hombre latinoamericano al que debe responder la reflexión de fe de la teología, y para esto es menester conocer muy bien la problemática latinoamericana, es decir el problema de la liberación”.

Mons. Eduardo Pironio, obispo de Mar de Plata en Argentina, dijo en un artículo sobre la Teología de la Liberación: *“La liberación constituye una de las aspiraciones más hondas y fuertes de nuestros pueblos. Es uno de los signos de los tiempos que hemos de interpretar a la luz del Evangelio. Tal aspiración profunda pertenece al designio salvífico de Dios. Es una llamada de Dios al hombre. Una irrupción de su gracia. Un comienzo de su acción salvadora. Dios le descubre al hombre la profundidad de su miseria y la grandeza de su destino. Le revela su vacío y su vocación divina a realizarse en la plenitud de su ser”*<sup>481</sup>.

El hombre latinoamericano vive en una lucha constante por liberarse de todo lo que le esclaviza, lo oprime, y por lo tanto lo hace menos hombre; liberación de la opresión de las clases superiores, liberación de los grandes intereses económicos, liberación de los gobiernos totalitarios, y liberación también, de las estructuras eclesíásticas cuando limitan el ser del hombre.

La teología en América Latina es Teología de Liberación, en cuanto es la reflexión de fe sobre la problemática del hombre latinoamericano. Debe ser la respuesta cristiana al hombre oprimido; respuesta que se traduce en presentar a un Cristo que vino para liberar al hombre de todo lo que le oprime. Un Cristo que es la salvación en cuanto que da la posibilidad al hombre de liberarse, y liberándose el hombre se salva. La verdadera teología no se limita a manifestar por ejemplo, la divinidad de Cristo; se manifiesta la divinidad de Jesús en cuanto divinidad salvífica o liberadora para el hombre esclavo. La teología latinoamericana es viva en cuanto es respuesta de vida, de liberación para el hombre.

Citando de nuevo a Mons. Pironio: *“La liberación debe ser entendida, a la luz de Cristo y su misterio Pascual, en su sentido pleno: realización en el tiempo de la salvación integral, en la totalidad del hombre y su historia, en tensión permanente hacia la consumación escatológica.*

*La liberación supone esencialmente la creación del “hombre nuevo”. Pero plena y definitivamente nuevo según el esquema del Señor resucitado hecho “hombre nuevo” (Ef. 2,15) por el “Espíritu de Santidad” (Romanos. 1,4.) El hombre nuevo es el que*

---

<sup>481</sup> Eduardo Pironio, *Escritos Pastorales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Segunda Edición, 1975, p. 72.

*hace relaciones nuevas con Dios, con los hombres, con el mundo. El hombre que se decide a crear una sociedad nueva, más justa y fraterna*<sup>482</sup>.

Por lo tanto, frente a la lucha del hombre latinoamericano, la teología debe presentar una respuesta liberadora fundamentada en el misterio Pascual de Cristo. El paso de Cristo de la muerte a la vida es la posibilidad de crear un hombre nuevo latinoamericano libre de la opresión. La reflexión teológica deberá indicar no solamente la posibilidad de esta nueva creación, sino cómo lograr su realización concreta.

La Universidad Católica debe ser el centro de una reflexión teológica libertadora para Puerto Rico. Las clases de teología han de convertirse en momentos de reflexión cristianas sobre todo lo que oprime al hombre puertorriqueño. Cristo ha de ser la respuesta liberadora que haga reflexionar sobre la esclavitud que significa: una sociedad de consumo que crea una mentalidad materialista atada al dinero; la posible pérdida de una cultura hispánica por la influencia americana; los problemas políticos por los que pasa el país; el testimonio que debe dar la Iglesia tanto la jerarquía como los laicos.

Estos problemas económicos-políticos y eclesiales son los que afectan a Puerto Rico y por lo tanto son el tema obligado de una reflexión teológica. Pretender no mancharse las manos o evitarse problemas al no tratar estos temas, es la actitud que convierte a la teología en una ciencia muerta, desencarnada de la vida.

La teología debe encarnarse en la realidad y la realidad es Puerto Rico. Debemos hacer una teología puertorriqueña que sea una respuesta de fe a los problemas que afectan al hombre de esta isla. Para esto todos los profesores del Departamento de Teología debemos repensar nuestra función docente. No podemos limitarnos a la simple transmisión de lo que hemos estudiado. Se nos exige que

---

<sup>482</sup> *Ibíd.* pp. 75–76.

Las notas 481 y 482 las tomó el autor de los citados escritos de Eduardo Pironio de ediciones anteriores. Están contenidas en el citado libro. *La reflexión teológica en torno a la liberación* fue preparada por Mons. Eduardo Pironio, entonces obispo secretario general del CELAM, para el *Encuentro de Presidentes y Secretarios de las Comisiones Episcopales de Educación de América Latina* que tuvo lugar en Medellín (Colombia) entre el 26 de agosto y el 3 de septiembre de 1970. Varias de las ideas expuestas por el autor en la tercera parte de este trabajo: “Misión liberadora de la Iglesia”, aparecen en otros escritos, quizás ya conocidos por el público, debidos al pensamiento de Mons. Pironio. El autor ha venido reflexionando sobre el tema desde hace largo tiempo.

apliquemos lo estudiado a la realidad de Puerto Rico y abramos camino hacia una teología viva por ser liberadores”.

### **6.3. La Conferencia Episcopal Puertorriqueña y la Teología de la Liberación.**

Las Conferencias Episcopales son instrumentos permanentes de colegialidad, de unión y comunicación nacidas del Concilio Vaticano II. Es la asamblea de los obispos de una nación o territorio determinado que ejercen unidos algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio, sobre todo mediante formas y modos convenientemente acomodados a las particulares circunstancias de tiempo y lugar. Permanece íntegra la competencia de cada obispo diocesano en su propia diócesis. Pero, en algunos casos establecidos en el código, las conferencias ejercen, en forma colectiva, una potestad ordinaria<sup>483</sup>.

La Conferencia Episcopal de Puerto Rico ha decidido recoger en un solo volumen los documentos y las declaraciones más importantes que han emitido colegialmente los obispos católicos de Puerto Rico en las últimas décadas. Estos escritos oficiales han salido a la luz pública separadamente, a través de los medios de comunicación social, en folletos o boletines.

Durante más de dos décadas el episcopado puertorriqueño ha escrutado los signos de los tiempos, y ha firmado pronunciamientos formales para orientar, enseñar y pastorear a la parcela de la Iglesia que Dios le encomendó. Unidos en íntima comunión con el Santo Padre, los obispos conservan la pureza de la fe y la fidelidad al magisterio de la Iglesia, iluminando moralmente las situaciones cambiantes del mundo contemporáneo.

En el mes de abril de 1976, la Conferencia Episcopal Puertorriqueña hizo una declaración sobre el movimiento “Cristianos por el socialismo” que dice: *“Los obispos de Puerto Rico hemos seguido con suma atención y preocupación el nacimiento y el desarrollo del movimiento Cristianos por el Socialismo, tanto fuera de Puerto Rico como en el mismo Puerto Rico. Un cuidadoso estudio de los documentos emanados de la*

---

<sup>483</sup> Concilio Vaticano II, Documentos, *Decreto Sobre El Oficio de Los Obispos en La Iglesia*, “*Christus Dominus*”, Madrid, Ediciones Paulinas, Tercera Edición, 1975, pp. 368–399. Conferencia Episcopal Puertorriqueña, *Maestros y Profetas*, Documentos oficiales de la conferencia de obispos de Puerto Rico, San Juan, Impresos de Puerto Rico, 1989, p. 12.

*asamblea el Movimiento, (Cf. Análisis al Nuevo Documento de los Cristianos por el Socialismo, P. Pierre Bigo, S.J., obra inédita 1975, págs. 4–5) sin excluir el documento recientemente redactado por sus adeptos en nuestro país, nos convence de que el mismo se basa en la doctrina marxista, declarada repetidas veces por el Magisterio de la Iglesia como del todo incompatible con la fe católica, aunque dicha doctrina esté presentada bajo unas alegadas bases evangélicas y teológicas y propulsadas aun por eclesiásticos (Cf. Pio XI, Enc. Divini Redemptoris; Pablo VI, Enc. Ecclesiam Suam, n.37; Pablo VI, Alocución, 24–XI–195; Carta Octogésima Adveniens; Card. Urgo Poletti, Alocución a los Párrocos de Roma, 19–X–1975 y Alocución al Consejo Presbiteral de Roma, 30–X–1975 Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Italiana; 13–X–1975, L’Oss. Rom. 25–I–1976).*

*Por lo cual declaramos que los que profesan, defienden y propagan la doctrina “Cristianos por el Socialismo”, al igual que otras ideologías basadas en la doctrina marxistas, incurren automáticamente en la excomunión reservada de modo especial a la Sede Apostólica que el canon 2314 del Código de Derecho Canónico provee para los que apostatan de la fe cristiana (S.C. del Sto. Oficio, Decreto, 1–VII–1949, AAS, 41, 1949, 334; Cfr. K. Hormann, Diccionario de Moral Cristiana, 1975, pág. 1291.).*

*En cumplimiento de nuestro sagrado deber de velar por la pureza de la fe, advertimos a todos los católicos que no pueden adherirse al Movimiento “Cristianos por el Socialismo”, ni a ninguno otro movimiento semejante, ya que ellos llevarían consigo el incurrir en las mismas sanciones que la Iglesia ha dispuesto contra los que profesan el materialismo ateo. (Abril 1976)<sup>484</sup>.*

El 25 de enero de 1985, publicó un documento extenso titulado: “Reflexiones en torno a la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la Teología”. Estas reflexiones son muy parecidas a los documento del Vaticano, “Libertatis Nuncios” y “Libertatis Consciencia”.

A continuación un bosquejo de los temas tratados en este documento:

1. La Teología de la Liberación como hecho.
2. Contenido doctrinal de la Teología de la Liberación de talante marxista.
  - a. Pobreza y dependencia

---

<sup>484</sup> *Ibid.* pp 74–75.

- b. Praxis histórica
  - c. Lucha de clase y revolución
3. La Teología de la Liberación desde la Instrucción de la Sagrada Congregación.
- a. Observación de índole general
  - b. Observación de carácter específico
4. Pilares indispensables para la liberación.
- a. Verdad sobre Jesucristo
  - b. Verdad sobre la Iglesia
  - c. Verdad sobre el hombre

Norma para una acción social Cristiana liberadora<sup>485</sup>.

---

<sup>485</sup> *Ibid.* pp. 300–332.

## CONCLUSIONES

Una vez realizado este trabajo de la Religión Católica en la Sociedad puertorriqueña, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1. La sociedad puertorriqueña presenta una cultura moldeada por la religión católica. El dominio colonial español durante cuatro siglos llevó a cabo una política de exclusividad religiosa, donde situó al catolicismo en una posición de gran privilegio y poder para imponerse en la sociedad puertorriqueña. Para mantener el monopolio y la pureza de la religión católica se implantaron fuertes medidas tendentes a erradicar las creencias indígenas, además de la prohibición de la entrada de judíos, musulmanes y protestantes en la Isla. Al llegar los españoles a conquistar la Isla del taíno Boriquén, al despuntar el siglo XVI, doblegaron a los indios. Al hacerlo suprimieron su credo taíno. Dejaron los dioses taínos de encarnar en la realidad boriqueña. Dejó de ser la Isla imagen plástica de las vivencias religiosas de los taínos.

Cuando entró en crisis la colonización, crisis que puso en peligro los intereses de los dueños de hatos al revivir en los españoles el espíritu aventurero, apareció la Virgen de la Monserrate en las Lomas de Santa Marta, territorio del nuevo San Germán, en el lugar conocido como el Hormiguero. Con esta manifestación el catolicismo pasó de realidad de conciencia a imagen plástica de esa conciencia. El catolicismo, que estaba en la conciencia de los españoles encarnó y se concretó en la geografía puertorriqueña al aparecer la Virgen de Hormigueros. De esta manera la Isla se convirtió en territorio católico. Ya la Virgen estuvo allí y tomó posesión de la Isla. Conciencia española y geografía puertorriqueña se fusionaron creando una sola realidad. Puerto Rico se incorporó a la conciencia española a través de la creencia religiosa. La Virgen sustituyó a los cemíes. La Isla pasó a ser imagen plástica de la conciencia religiosa católica. Vino la Virgen a salvar la primigenia cultural de la colonización española. Hormigueros se convirtió en un lugar de peregrinación. Desde el siglo XVI hasta el XIX peregrinaban de toda la Isla, y hasta de República Dominicana a Hormigueros. Fue aquí, en Hormigueros, donde se estableció el centro sagrado del catolicismo popular puertorriqueño durante los

cuatro siglos de colonización española. Pero la Iglesia no la aceptó como realidad teológica. Al no reconocerla como suya, el catolicismo teológico no se “puertorriqueñizó”. No convirtió la Isla en imagen plástica de la conciencia católica. Se quedó como pura creación popular en una sociedad en que no es el pueblo, sino la elite dirigente, la que impone su mente rectora, la que forma la opinión pública. Por ello, al llegar la colonización estadounidense, esta práctica se perdió como culto. Fue una de tantas manifestaciones religiosas que al no ser ubicadas en la estructura del catolicismo institucional se perdieron. Le faltó a la Iglesia reconocer con el nombre de Virgen de Hormigueros la manifestación de la Monserrate. Es el nombre una de las formas de hacer objetiva, real y oficial una realidad dentro del cuerpo de la sociedad. En la religión, por ser portadora de un significado espiritual, el nombre es el instrumento decisivo para la objetivación. Sólo con el nombre se le reconoce su existencia porque no existe como realidad concreta, material. Con el nombre se hace visible, existente en la realidad de la conciencia religiosa. Al llegar al altar de la Iglesia con el nombre de la Virgen de Hormigueros, se hubiera transformado el territorio en territorio del catolicismo teológico universal. Como no sucedió así, el catolicismo no se concretó en Puerto Rico. No se mitificó, esto es, no se convirtió en imagen plástica de la conciencia católica. La Iglesia prefirió y optó por quedarse en Puerto Rico como pura realidad de conciencia durante la colonización española.

La Iglesia, como legítima representante del catolicismo, no tenía una plataforma firme entre la población campesina, pero la religiosidad popular era sumamente vigorosa, y se desarrolló a su propio ritmo, y con sus propios recursos. Se nutrió de diversos elementos, que fueron integrados en un sistema coherente de creencias. Así, la influencia indígena, los elementos de la tradición africana, se integraron a las creencias espiritistas provenientes de Europa; e hicieron su entrada y encontraron cabida en una mentalidad religiosa siempre hospitalaria de nuevos elementos. Entre la jerarquía y el pueblo puertorriqueño siempre ha existido una barrera. Como no existió un puente que enlazara al catolicismo popular con el catolicismo teológico, tampoco lo hubo entre la jerarquía y el pueblo. Como no existió un catolicismo teológico, oficial, puertorriqueño, el pueblo nunca desarrolló un diálogo

con la Iglesia. Esta separación entre la Iglesia y el pueblo surge de la ausencia de un elemento integrador; de la falta de un catolicismo teológico puertorriqueño. Además, la Iglesia no fue solidaria con el pueblo puertorriqueño, en sus momentos críticos. Hubo sacerdotes y obispos esclavistas. La presencia de la Inquisición es otro elemento de división. En el siglo XIX, cuando el mundo se enfrenta a la erradicación de la esclavitud, la Iglesia atacó la abolición con principios teológicos que demostraban que era querida por Dios. Buscaron darle un significado divino que justificara la defensa de la inhumana esclavitud. En el mismo siglo XIX, algunos sacerdotes formaron parte de las juntas anti jornaleras. Cuando las ideas de vanguardia tocaban en las mentes rectoras de la sociedad puertorriqueña, allí estaba la Iglesia persiguiendo a los intelectuales. Cuando el liberalismo progresista del autonomismo y el nacionalismo buscaron abrir puertas hacia el progreso ideológico y económico allí estuvo la Iglesia cerrándolas; porque el catolicismo es la religión de la metrópoli española. Si los puertorriqueños se independizaban ponían en peligro la hegemonía de la Iglesia. Por tanto, ésta cooperó con la persecución, y represión contra los movimientos de liberación nacional.

Durante la época colonial española la Iglesia Católica tuvo un protagonismo singular; se convirtió en un “aparato ideológico” con una importante función de cohesión social y de legitimación del poder político.

El tipo de organización religiosa que busco la jerarquía eclesiástica mediante el Real Patronato, siguiendo la tipología de E. Troeltsch y H. Becker, es el de “Iglesia”. Organización que disfruta de hegemonía para desarrollar su actividad sin competencia, y a la que idealmente pertenecen los individuos nacidos en el territorio de su asentamiento. Este tipo de organización suele llegar a un buen entendimiento con el poder político y también se enfrenta con los dilemas de la institucionalización.

El carácter inclusivo de la organización aludida, facilitó el “catolicismo sociológico” donde había mucho de presión social, costumbre o tradición, y no tanto de compromiso y asunción crítica, responsable y personalizada. Al ser la jerarquía eclesiástica un elemento de la oligarquía en el poder y experimentar el proceso de burocratización y especialización funcional, vivió el dilema de la “motivación mixta”

y del” orden administrativo”. Hay momentos en que los valores religiosos quedan desplazados y mediatizados por otros intereses (privilegios sociales, intereses económicos, prebendas de diversa índole, etc.), y se fomentan las posturas inmovilistas. Finalmente, los dilemas del “simbolismo “y de la “limitación”. El constante inconveniente de que la rutinización de los símbolos acaba alejándolos de sus experiencias significativas originarias, perdiendo su poder evocativo primitivo; pero sobre todo la connivencia con el poder político llevó a una adaptación parcial e interesada del mensaje original en función de una legitimación religiosa del “orden establecido”. En este sentido, el discurso religioso de la Iglesia estuvo condicionado por unas situaciones e intereses sociales que pretendieron revestir de necesidad y universalidad. La posición ocupada en la estructura social, las relaciones de la jerarquía con el poder, condicionó la proclamación del mensaje y el modo de vivir el compromiso religioso. La legitimación religiosa se puso al servicio de los que dominaban (trasversalidad). A lo largo de los siglos XVI al XVII la Iglesia, estuvo al lado del poder político absoluto y en contra de los grupos y la elite criolla, que abogaban por mayor participación. Estuvo en contra de los movimientos independentistas.

En cuanto subsistema social, la Iglesia reflejó las relaciones asimétricas, esto es, se vio atravesada por los conflictos y luchas sociales. En esto podemos ver la actitud de Fray Montesinos, Fray Bartolomé de las Casas y otros sacerdotes que lucharon por la dignidad de los nativos indígenas, en otras circunstancias por los esclavos africanos, además de por los derechos de la población criolla. En los momentos de las luchas de liberación latinoamericana, lucharon por la independencia de Puerto Rico. Tuvieron un papel activo en la denuncia.

El dilema de la “limitación” se puso de manifiesto en el magisterio moral, ya que revelo una sensibilidad especial por la moral privada y cerró los ojos salvo excepciones a las graves cuestiones sociales, lo que implicaba una legitimación del orden económico autoritario.

La religión aparece, también en el caso de Puerto Rico como agente dinamizador del conflicto y el cambio socio-político. El cambio político se fue realizando, pero, la guerra hispano-cubana-estadounidense impidió el proceso.

Esta guerra y luego el cambio de soberanía nos despojó de una continuidad histórica.

El análisis histórico que hemos realizado ratifica de alguna manera la tesis fundamental del modelo teórico: *la ambigüedad social de la religión*, pues ésta aparece como factor de cohesión del “orden establecido” y como factor del conflicto y el cambio sociales. En ese dinamismo social se destaca como variable dependiente e independiente, en interacción dialéctica con el resto de los subsistemas sociales (político, económico, cultural, etc.).

2. La invasión y ocupación de Puerto Rico, por parte de Estados Unidos en 1898, estuvo precedida por componentes ideológicos del expansionismo. El complejo ideológico conjugaba en una forma coherente los intereses religiosos con los económicos y militares, para proyectar un sentido de misión en la carrera expansionista estadounidense. Del mismo modo que cuatro siglos antes los españoles se habían sentido escogidos por Dios para llevar la civilización y la fe católica a las nuevas tierras y pueblos de América, los estadounidenses de fines del siglo XIX veían como un mandato divino el extender su dominio sobre otros territorios. Pero en este caso, para llevar a esos pueblos la democracia estadounidense y el cristianismo protestante. La expansión política y militar se veía como condición evangelizadora, y de la civilización que Dios impuso a los Estados Unidos y a la raza anglosajona. La existencia de una teología de carácter expansionista, manifestada en las concepciones y prácticas misioneras de la época, “legitimó” la invasión, hasta el punto de “sacralizar” el movimiento imperialista de expansión económica y militar de Estados Unidos a Puerto Rico, Cuba y Filipinas durante la guerra. Podemos hablar entonces de la dimensión ideológico de carácter imperialista en la teología de la época y de una ideología político-religiosa de la invasión de 1898.

Tras la invasión y ocupación estadounidense, todo lo concerniente a lo político económico y sociocultural, trajo consigo un trauma en la población, lo que suscitó espontáneamente el movimiento de los Hermanos Cheos. Fue la respuesta, expresada en el lenguaje de la religión popular, que dio el campesinado del centro

de la Isla a esta situación. Este estado de cosas se percibía como una amenaza de destrucción de la sociedad y cultura puertorriqueña. El campesinado católico Cheo fue el muro de contención contra la invasión protestante, ya que al terminar el dominio colonial español, la Iglesia Católica quedó indefensa y diezmada con la salida del clero español. En 1898, cuando la nueva metrópoli colonizadora comenzó a dismantelar la sociedad de la Gran Familia Puertorriqueña para instrumentar su cultura estadounidense, emergió el Movimiento Mesiánico Hermanos Cheo para darle un sentido, un valor religioso a la sociedad en crisis. Vinieron los Cheo a salvar el catolicismo popular. Cuando los estadounidenses dismantelaron las autonomías de los pueblos emergió el Mesianismo Hermanos Cheo para convertir a Jayuya en la ciudad santa, trono del niño – dios. Jayuya era una especie de Vaticano, era la meca de los puertorriqueños. Así el simple municipio de las montañas, de las montañas más altas de Puerto Rico se convirtió en el centro sagrado del pueblo puertorriqueño. Hombres y mujeres peregrinaban a Jayuya en los primeros años de la ocupación estadounidense, para escuchar hablar a José de los Santos Morales, líder de los Hermanos Cheo. No sólo vivieron y sintieron a Santos Morales como al niño – dios, sino que sintieron a la Chea Elena como la Madre Elenita de la Santa Montaña de San Lorenzo. La Iglesia incorporó el grupo, pero no le reconoció al pueblo la realización milagrosa de los Cheo. Lo que tiene significado para el pueblo es la vivencia divina. No siguieron por pueblos y campos a los Cheo por ellos mismos, los siguieron porque para ellos eran santos. No subieron a Jayuya a pie, en peregrinación hasta la capilla para visitar una capilla más, fueron peregrinando a Jayuya porque para ellos allí estaba el niño – dios encarnado. Pero la Iglesia no reconoció como teológica la vivencia del pueblo. Lo que significó para el pueblo puertorriqueño una actitud anti popular y anti puertorriqueña por parte de la Iglesia. No le interesó la historia del pueblo puertorriqueño. Lo que significa que no se preocupó por el dolor y el sentimiento colectivo ante el dismantelamiento de su cultura. Para este tiempo ya la Iglesia se había incorporado a la metrópoli estadounidense. Ante los ojos del pueblo puertorriqueño la Iglesia se alió al invasor.

El Vaticano, una vez desapareció el Patronato Real, mantuvo control directo de la Iglesia Católica en Puerto Rico a través del Delegado Apostólico, pero con una jerarquía estadounidense y así, se desarrolló una Iglesia Católica con rasgos y dependencia de la Iglesia Católica de los Estados Unidos. El catolicismo norteamericano no pudo ocupar el lugar que le hubiera correspondido en Puerto Rico, por no representar la ideología y cultura de la clase capitalista hegemónica en los Estados Unidos. De ahí, que las misiones protestantes vinieran a ocupar un lugar destacado en las políticas de la metrópoli. Las misiones y el sistema de educación pública se convirtieron en instrumentos para reproducir el capital ideológico cultural importado. El gobierno de los Estados Unidos estimuló a las juntas misioneras para que colaboraran en la ejecución del proyecto colonial.

La clase dueña de los medios de producción en Puerto Rico, era la de los hacendados, la pequeña burguesía criolla. Al momento de la invasión por el ejército estadounidense, los hacendados inauguraban un gobierno autónomo que les había conferido el control político local. El proyecto político de los hacendados tenía como meta la transformación de la colonia, ya que por siglos, la metrópoli había restringido su desarrollo. Pero las relaciones comerciales y culturales que se establecieron con los Estados Unidos, para fines del siglo XIX estarían inspiradas en el modelo estadounidense.

Para instalar la economía capitalista de plantación, la nueva metrópoli formuló estrategias que le permitieron separar a los hacendados del proceso político-administrativo de la colonia. Las leyes Foraker y Jones establecieron una estructura de gobierno centralizado, dominado desde la metrópoli, con aquel fin. El capitalismo monopólico exigió unos controles políticos de modo que se facilitaran sus inversiones, la adquisición de grandes extensiones de tierras y la construcción de la infraestructura que la nueva economía necesitaba.

La política económica que se practicó, estuvo dirigida al doble propósito de facilitar la instalación de la economía capitalista de plantación y de mantener en una posición subalterna, a la estructura socio-económica anterior. La aplicación de derechos arancelarios al comercio de Puerto Rico tuvo la intención de cambiar la orientación europea de dicho comercio hacia los Estados Unidos. Esta política

debilitó mucho la economía de los hacendados basada en tres productos: café, azúcar y tabaco. En el caso del café en particular, comenzó un proceso de deterioro en sus mercados, al punto de que para la tercera década del siglo XX se encontraba arruinado. Los otros dos productos pasaron a ocupar un lugar importante en la economía capitalista absentista.

Las inversiones norteamericanas de las primeras décadas fueron tan grandes que éstas llegaron a dominar las fuentes más importantes de riqueza en Puerto Rico. Tuvieron como aliados un grupo local de terratenientes que se enriquecieron y llegaron a desempeñar un papel importante en la defensa del sistema capitalista de plantación.

La clase trabajadora puertorriqueña luchó contra las aspiraciones hegemónicas de los hacendados que buscaban recuperar su poder político y económico. También sostuvo una lucha económica contra los intereses azucareros. Para esa lucha crearon su instrumento político: el Partido Socialista. Los obreros entendían el pro-americanismo como parte de una estrategia política para debilitar la clase de hacendados. Los ideólogos de la clase obrera creían que trasladando a Puerto Rico la democracia liberal, se podía terminar con aquella oligarquía que tanto los oprimió. Así terminan ayudando en la derrota de la clase hegemónica anterior y apoyando la hegemonía económica-política de la burguesía norteamericana.

La política educativa formulada por la nueva metrópoli estadounidense, tuvo como objetivo la unificación ideológica y cultural con la metrópoli. Para alcanzar ese objetivo se estableció el sistema de educación pública. Como la educación había estado bajo control municipal, baluarte de los hacendados, se creó entonces un sistema centralizado en la ley Foraker. La política de unificación ideológica y cultural llevó el nombre de “americanización”. Este proceso significó diferentes cosas para las clases sociales y sus sectores en la sociedad puertorriqueña. El común denominador pareció ser el de que “americanizar” el país era trasladar las instituciones de la democracia liberal. En primer lugar, el sistema de escuela pública de Puerto Rico desempeñó un papel importante en el proceso de americanización de Puerto Rico. Las escuelas sirvieron al propósito de americanización. Los Comisionados de Educación utilizaron el sistema de escuela

pública en sus intentos de americanizar a Puerto Rico. Y en segundo lugar, la americanización, según fue entendida por los distintos Comisionados de Educación, significó lo siguiente: moldear las mentes de los niños puertorriqueños e inspirarles el espíritu americano (Víctor S. Clark); transmitir a los puertorriqueños el espíritu y los ideales del pueblo estadounidense y levantar un entusiasmo, un celo y patriotismo por esa república (Martín G. Brumbaugh); extender a Puerto Rico los principios estadounidenses de gobierno, ideales de conducta y de vida, inculcar respeto y amor por los héroes del pasado y por la historia de la república (Samuel M. Lindsay); hacer del idioma inglés el medio para la instrucción, para acercar más a los dos pueblos (Roland P. Falkner), y para que George Washington, padre de la patria, tenga un lugar en los corazones de los niños puertorriqueños (Edwing G. Dexter); alentar el motivo patriótico con ejercicios militares por medio de compañías de estudiantes cadetes (Edgard M. Bainter); hacer que estudiantes y maestros se conviertan en propagandistas eficientes, listos y dispuestos a tomar parte en moldear la opinión pública sobre líneas patrióticas (Paúl G. Miller); inculcar el espíritu de América en los corazones de nuestros niños, y sumergirlos en la vida nacional (Juan B. Huyke). Y todo ello, sin olvidar el último objetivo de esta política educativa: la extensión de la ciudadanía americana a los puertorriqueños.

Las misiones protestantes que han exportado sus ideologías e instituciones a Puerto Rico, se han puesto al servicio de la política colonial de su país. La participación de las misiones en la educación respondió tanto a una medida institucional-ideológica, como a una relacionada más directamente con la economía capitalista de plantación. En primer lugar, el protestantismo como religión de la "Palabra", y la Biblia como la "Carta Magna" para la producción ideológica de la sociedad civil norteamericana, tenía que aliarse con aquellos que se proponían erradicar el analfabetismo en la colonia. De otra manera, la evangelización protestante no era posible. En segundo lugar, la nueva economía capitalista exigía una destreza mínima de los trabajadores, así como de un personal técnico que era necesario reclutar en Puerto Rico. La prioridad en la educación estuvo orientada hacia estas necesidades. Las misiones protestantes tenían en este contexto una

tarea fundamental, la cual consistió en separar a la Iglesia católica de la dirección ideológica de las clases sociales de Puerto Rico.

Como el sistema de educación pública había definido unas políticas de “americanización”, las misiones se inscribieron como aliadas de ese proceso. Lo entendieron como necesario y “preparatorio”, en el aprestamiento de futuros ciudadanos de la nación del pacto. En los misioneros predominó la ideología de americanización que entendía la cultura puertorriqueña como esencialmente atrasada y necesitada de una casi-total transformación.

La prensa protestante se destaca al desempeñar un papel importante en un proceso que incluye la legitimación del poder ejercido por la metrópoli y conquistar el consentimiento de los gobernados en la colonia. Es así como se hace necesario que, por medio de instrumentos como la prensa, se construya una opinión pública favorable a aquellos intereses. En todo este proceso, las misiones hacen uso de la prensa para colaborar con la estrategia imperialista. En Puerto Rico la prensa misionera difundió eficazmente aquellas ideologías cuyo contenido político era favorable a los intereses económicos y políticos de la burguesía norteamericana.

En esta primera etapa de la dominación estadounidense, se expulsaron de Puerto Rico a los sacerdotes españoles y la Iglesia Católica casi desaparece. Como una cruzada, los estadounidenses traen sus “denominaciones protestantes” y ocupan el espacio de la Iglesia Católica. Siguiendo la tipología de E. Troestlsch y H. Becker, “*denominación*”, como ya vimos, suele ser una “*iglesia*”, que en el contexto de un cierto pluralismo religioso, se adapta y acomoda a la organización social y a la cultura del entorno (Presbiterianos, Bautistas, Metodistas...). Institucionalmente la Iglesia Católica desaparece hasta que el Vaticano hace las gestiones, y logra recuperar sus propiedades. Superadas las dificultades, la Iglesia Católica se instala con una jerarquía estadounidense y con sacerdotes y congregaciones traídas de Estados Unidos, muy semejante a las denominaciones protestantes.

Las denominaciones protestantes y también la Iglesia Católica, trajeron un componente que se difundió con una abundante aportación retórica (símbolos, discursos, solemnidades...), y una singular interpretación de la historia de los

Estados Unidos. Además, el Sistema Educativo implantado por los extranjeros tenían la misma retórica.

En esta etapa, al desaparecer momentáneamente la Iglesia Católica, surge el grupo de los Hermanos Cheos como una secta católica que sirve de muro de contención a las denominaciones protestantes. E. Troeltsch la define del siguiente modo: "La secta es un sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes cristianos relacionados de acuerdo con criterios muy estrictos y solidarios entre sí por el hecho de que todos ellos han experimentado un "segundo nacimiento"". Estos creyentes viven aparte de la sociedad, en grupos limitados y reducidos, dan más importancia a la ley que a la gracia, dentro de su propio círculo, establecen en diverso grado un orden cristiano basado en el amor. Todo ello se hace para prepararse y esperar la llegada del Reino de Dios"<sup>486</sup>.

La secta de los Hermanos Cheos adopta lo que conocen, es decir, las creencias católicas, una vez creen que el nuevo gobierno invasor ha expulsado a la jerarquía y sacerdotes españoles. Si el tipo de organización "iglesia", es proclive a experimentar todos los dilemas de la institucionalización, la secta es proclive a vivir el de la limitación si se cae en una excesiva reificación de las normas y leyes y el del poder, aunque en esta ocasión no por sus componendas mundanas, sino por la idiosincrasia de su propia organización interna. La autoridad suele ejercerse en función del carisma personal y la disciplina que se observa por medio de la vigilancia mutua de sus miembros. La secta de los Hermanos Cheos funciona con total independencia hasta que la Iglesia Católica se recupera, y absorbe a los Cheos, y los convierte en un grupo apostólico laico. Aquí encontramos el carácter inclusivo de la organización católica.

En esta etapa, el otro grupo que va a utilizar la religión católica como manera de aglutinar a la población puertorriqueña para lograr la independencia es el Partido Nacionalista Puertorriqueño presidido por Pedro Albizu Campos, en las décadas del 20 y el 30. Su discurso va a estar constituido de elementos católicos tal y como

---

<sup>486</sup> Ernst Troeltsch, *The social teachings of Christian Churches*, Volume II, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1992, p.993.

lo aprendió cuando tuvo contacto con los grupos políticos irlandeses en los Estados Unidos.

Las denominaciones protestantes así como la Iglesia Católica con jerarquía estadounidense tuvieron un protagonismo singular. Las primeras se convirtieron en un “aparato ideológico” con una importante función de cohesión social y de legitimación del poder político colonial imperante. No obstante, los Hermanos Cheos y el Partido Nacionalista de Pedro Albizu Campos tuvieron un papel activo en contra de la religión protestante y el dominio colonial estadounidense. La religión aparece, pues, como agente dinamizador del conflicto y el cambio socio político. En esta etapa el análisis histórico sociológico que hemos intentado llevar a cabo ratifica de alguna manera, repetimos, la tesis fundamental de nuestro modelo teórico: “*la ambigüedad social de la religión*”, que aparece tanto como factor de la cohesión como del conflicto y el cambio sociales, estando la Iglesia Católica, como insistiremos, fracturada entre pro-independentistas, pro-anexionistas.

3. En la segunda mitad del dominio colonial estadounidense, a partir de 1940, surge el político Luis Muñoz Marín y el Partido Popular Democrático, que van a dominar hasta el 1968. En el 1948 Luis Muñoz Marín es elegido como primer gobernador puertorriqueño. El 25 de julio de 1952, fecha de aniversario número cincuenta (50) de la invasión estadounidense a Puerto Rico, el gobernador Luis Muñoz Marín proclamó el Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Este último evento tiene un profundo y vital significado. Para bien o para mal, de esta nación, la creación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico sirvió para legitimar la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. El proceso dio la impresión, ante el mundo entero, de que el pueblo de Puerto Rico daba su consentimiento a la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. Conferíamos nuestra autorización y visto bueno a la invasión militar de Estados Unidos, consentíamos sus bases militares en la Isla, y estábamos de acuerdo en que el Congreso de Estados Unidos tomase las decisiones más importantes, referente a la vida del puertorriqueño. Le entregábamos legalmente todo el poder, a un Estado, que ya lo ejercía a la fuerza; además lo hacíamos con elegancia y profundamente emocionados. Todo el poder político y económico de la

Isla estaría bajo el control del aparato militar y las fuerzas navales de los Estados Unidos. A partir de entonces, nuestras relaciones con la metrópoli estadounidense han tenido algunos cambios cosméticos, que sólo tienen que ver con la administración de la colonia, y la organización de un gobierno interno. Nunca se le ha otorgado a los puertorriqueños el control total sobre su vida y destino. Ni se nos han transferido los poderes soberanos para poder decidir en todas aquellas áreas que afectan a la vida colectiva de nuestro pueblo.

Las formas específicas de dominación política a que se ha sometido a Puerto Rico en este siglo, y la resistencia de los Estados Unidos a poner fin a ese control colonial, no se pueden entender sin hacer referencia a la importancia militar regional y global que se le adscribe a la isla y a su intensa utilización estratégica. Esto es así, porque el colonialismo permite la utilización casi irrestricta de su territorio y población para estos fines. Por tanto, el proceso de militarización constituye un serio obstáculo a la descolonización.

El impacto de la militarización sobre la economía colonial, sobre todo a partir de la década de 1940, fue un factor importante que contribuyó a articular un nuevo modelo económico de industrialización dependiente. Ese modelo ha demostrado su incapacidad para asegurar un crecimiento auto sostenido y traba las posibilidades de desarrollo económico de Puerto Rico. El alto nivel de gasto militar sirve en la actualidad para mantener a flote el modelo económico fracasado, y para atenuar sus contradicciones internas. Es decir, el militarismo es un componente clave de las formas específicas que asume el capitalismo en Puerto Rico, y afecta a las posibilidades de la población para satisfacer sus necesidades económicas. Esto se hace más dramático con la restructuración del presupuesto estadounidense, al reducirse los gastos sociales e incrementarse los gastos militares.

La defensa de los intereses militares estadounidenses en Puerto Rico ha contribuido históricamente al establecimiento de formas autoritarias y militaristas de control político interno; a la injerencia constante (bajo diversos mecanismos) del aparato militar metropolitano en la administración colonial; a la militarización de la burocracia estatal civil; a un desarrollo desmesurado de los aparatos de inteligencia y represión; y a la legitimación de actos concretos de persecución política. Por lo

tanto, el militarismo tiene que ver directamente con el problema de la vigencia de la democracia y del disfrute de derechos civiles básicos.

La utilización militar de Puerto Rico ha conllevado un alto costo social, entre otras cosas por: a) la inscripción y el reclutamiento masivo de puertorriqueños y la consecuente alta incidencia de casos de muerte, incapacidad física y enfermedades mentales; b) el desplazamiento y la dislocación de la vida de comunidades locales para hacer posible la construcción y operación de bases militares; c) la dependencia personal de algunos sectores de la población de los gastos militares; d) y la militarización de instituciones civiles y la penetración de valores militaristas en la sociedad. Estos costos sociales se legitiman con una doctrina enajenada de “seguridad nacional”, que en realidad representa la inseguridad permanente del pueblo.

La utilización militar de Puerto Rico, al tener una dimensión nuclear, convierte a la isla en blanco potencial de ataques nucleares, lo que ponen en peligro el disfrute del derecho más fundamental: el derecho a la vida. La presencia militar de los Estados Unidos en Puerto Rico, al convertir la isla en su principal bastión regional y en intermediario en sus política de seguridad, no solo tiene implicaciones internas. También las tiene regionales, en términos del derecho a la autodeterminación de los pueblos caribeños, y la vigencia de los derechos humanos en la región. En este sentido, Puerto Rico ha estado involucrado en todas las intervenciones militares recientes en la región del Caribe, como la República Dominicana en 1965. Es también utilizado como un conducto para la ayuda militar y policiaca, lo que tiene el efecto de ampliar el proceso de militarización de otras sociedades caribeñas.

En el caso de Puerto Rico, el problema del militarismo y la militarización es inseparable del problema en última instancia, de la correlación de fuerzas entre el poder metropolitano y las fuerzas anticolonialistas en el plano interno e internacional.

Durante la incumbencia de los obispos estadounidenses en Puerto Rico, la Iglesia Católica rechazó al independentismo y al nacionalismo, y colaboró con la asimilación estadounidense. Sin darse cuenta, al promover la americanización de Puerto Rico, promovía el protestantismo, porque el protestantismo es la religión que

legítima al pensamiento estadounidense. Lo que significa que la Iglesia, sin proponérselo quizá, era pro estadounidense al promover el “antipuertorriqueñismo” y el anti nacionalismo. Se cavaba su propia tumba al perseguir y sofocar el espíritu puertorriqueño y nacionalista. El pueblo puertorriqueño se iba americanizando, y se iba a su vez “protestantizando”. Con la decadencia de la lucha independentista y el espíritu nacionalista, vino la decadencia del catolicismo. La crisis y el grito de la Iglesia en 1960, que la llevó a entrar en la política activa con su propio partido, coincidió con la crisis del independentismo, que desde los treinta hasta los sesenta era la mente rectora de la política, y en el mismo año de 1960 pasó a ser una minoría numéricamente insignificante. En el mismo año fue el grito independentista que hizo emerger al Movimiento Pro Independencia con la mentalidad radical. Independentismo y catolicismo eran correspondientes desde 1898 hasta los sesenta, porque eran producto de una misma sociedad. La sociedad que dio origen al independentismo estaba modelada por el catolicismo. Sin llegar a identificarnos, sin más, con la tesis de Schelling, que sostiene que religión y nación son realidades homólogas, o mejor dicho, que la nación, que el sentimiento nacionalista, emerge de la religión, que es imposible pensar una sin la otra, sí advertimos que el catolicismo y el nacionalismo puertorriqueño han corrido paralelos. Fue la jerarquía católica con obispos estadounidenses, como clase dirigente, como elite, la que fue pro estadounidense. La Iglesia fue la que no se “puertorriqueñizó” porque fue siempre extranjera. Al “puertorriqueñizarse” con Luís Muñoz Marín, lo hizo, pero con la mentalidad anexionista y asimilista. Una jerarquía puertorriqueña, pero con mentalidad pro estadounidense. Lo mismo que sucede en la clase política dirigente. Son puertorriqueños, pero con orgullo de ser colonizados.

En los momentos de la pasión y muerte de la sociedad tradicional modelada por el catolicismo, surge otro mito: apareció la Virgen en el barrio Rincón de Sabana Grande. La Madre espiritual del catolicismo universal se hace presente en un barrio puertorriqueño en el momento en que el pueblo se enfrentaba al inevitable cambio de sociedad. En los instantes en que el pueblo se enfrentaba a la desaparición de su tradición, vivió y sintió la presencia de la Virgen en Sabana Grande. No sólo en Sabana Grande, porque la prensa registró manifestaciones en diversos lugares de

la nación puertorriqueña. No sólo la Virgen, sino que hasta a los ángeles los sacó el pueblo puertorriqueño de su conciencia para que custodiaran su historia. El pueblo vivió un momento apocalíptico. Ante la gran crisis de la tradición católica, el pueblo, ese pueblo puertorriqueño que según los obispos McManus y Davis, se había alejado de las enseñanzas religiosas, sacó la Virgen para que los acompañara y redimiera. En el tercer momento más dramático de su historia el pueblo puertorriqueño volvió a sacar de su conciencia a la Virgen. Convirtió en símbolo en mito, en imagen divina la realidad en crisis. En otras palabras, le entregó a la Virgen su crisis, pero la iglesia la llamó fantasma. De manera que el catolicismo se popularizó en Puerto Rico. Vino en la conciencia de los conquistadores españoles y convirtió a la historia puertorriqueña en imagen católica. Ha quedado demostrado en los tres momentos más dramáticos de la historia puertorriqueña, que fue el catolicismo institucional el que no se popularizó, el que no se “puertorriqueñizó”. Para hacerlo tenía que convertir en realidad teológica la vivencia del catolicismo popular. Cosa que no hizo, por lo que se quedó en abstracto, como pura realidad de conciencia. Mientras en otros lugares de América: México, Perú, República Dominicana, se nacionalizó. Para los dominicanos no es lo mismo la Virgen de Altagracia que la Virgen de Fátima. La de la Altagracia es dominicana. Vivió y vive con ellos. Es parte de su historia. La Virgen de Lourdes, la Virgen del Rosario son puras abstracciones para los dominicanos. Más no así la Virgen de Altagracia. La Virgen de Altagracia es la historia dominicana divinizada, mitificada. La historia dominicana convertida en historia sagrada. Lo mismo ocurrió en México con la Virgen de la Guadalupe. En Puerto Rico la iglesia no siguió este patrón, optó por ser la Iglesia Universal, abstracta.

La Virgen del Pozo vino a “independizar al pueblo puertorriqueño” de la jerarquía estadounidense. La crisis de la jerarquía, que la llevó a entrar en la política, emerge de la crisis definitiva de la sociedad tradicional hispánica y el emerger de la americanizada industrial. Es el grito de los jefes católicos estadounidenses que pierden su ascendencia hegemónica en la sociedad puertorriqueña, que con la americanización, se “protestantizó”. No es que Luis Muñoz Marín alejó al pueblo puertorriqueño del catolicismo, como alegan los obispos estadounidenses, sino que

la hegemonía de la sociedad tecnológica estadounidense la descatólizó. El Partido Acción Cristiana es el último grito de los obispos estadounidenses.

Después de la derrota que les propinó el pueblo puertorriqueño a los obispos estadounidenses, el mismo pueblo que exteriorizó la Virgen del Pozo, vino la jerarquía puertorriqueña. Vino un gobierno de obispos puertorriqueños a la provincia eclesiástica de la Isla. Un gobierno puertorriqueño de la Iglesia, cuando en la política se instauró un gobierno puertorriqueño con Luis Muñoz Marín. En la política existe un gobierno puertorriqueño, pero pro americano y en la Iglesia viene una jerarquía puertorriqueña, pero pro americana. Tan anexionista es el gobierno de Luis Muñoz Marín, como también es el gobierno de la jerarquía católica puertorriqueña de aquella época

En esta etapa del 1940 al 1960 nos encontramos con los siguientes hechos significativos: el dominio político del Partido Popular Democrático, el primer gobernador puertorriqueño electo por el pueblo de Puerto Rico, el establecimiento de la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, la militarización del territorio nacional de la isla y la lucha de los obispos católicos estadounidenses con sede en Puerto Rico frente a Luis Muñoz Marín y su Partido Popular Democrático.

Siguiendo el modelo teórico propuesto en esta tesis encontramos el desarrollo de una mitología sobre Luis Muñoz Marín utilizando los símbolos del catolicismo. En cuanto a la Iglesia Católica, continuará con su carácter inclusivo, ejerciendo presión social, costumbre o tradición, y no tanto de compromiso y asunción crítica, responsable y personalizada. Esto es el dilema de “conversión-coerción”. La posición ocupada en la estructura social, en definitiva las relaciones de la jerarquía católica con el poder, condicionó selectivamente la proclamación del mensaje y el modo de vivir el compromiso religioso. No hubo denuncia de la jerarquía en contra del régimen colonial estadounidense en cuanto a la militarización de la isla, la masacre de Ponce, y la persecución contra los independentistas. No obstante, cuando asume la gobernación un puertorriqueño, Luis Muñoz Marín, entonces, los obispos católicos, de la diócesis de Ponce y San Juan James Mc Manus y Davis respectivamente, se sienten valientes a atacar la política de este Gobernador, aun siendo las mismas políticas anteriores de los gobernadores estadounidenses. El

dilema de la “limitación” se puso también de manifiesto en el magisterio moral , que reveló una sensibilidad especial por la moral privada e hizo caso omiso de otras cuestiones sociales, salvo alguna excepción (el control de la natalidad y la educación religiosa en las escuelas públicas,),lo que implicaba una legitimación concomitante al orden establecido político, económico autoritario-corporativo. La religión sigue apareciendo, pues, como agente dinamizador del conflicto y el cambio socio político. De hecho jugó un papel destacado en la transición de una jerarquía católica estadounidense a una jerarquía católica puertorriqueña.

4. Las intensas luchas de la década de los años 60 y mitad de los años 70 generaron una sutil pero efectiva represión del Estado y del liderato de las instituciones identificadas con la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. La jerarquía de la Iglesia Católica expulsó a sacerdotes de parroquias; además cerró el seminario mayor. Las iglesias protestantes enjuiciaron, presionaron y echaron fuera a más de cincuenta y seis (56) jóvenes pastores de cinco denominaciones, de excelente educación universitaria y teológica, por su ideología política. Las agencias de seguridad de Estados Unidos infiltraron los movimientos independentistas y los dislocaron, los medios de comunicación comercial en manos de la derecha y los anexionistas iniciaron una fuerte campaña de propaganda contra el independentismo, asociándolo al “comunismo”, con el mismo tono distorsionado que se usa en los Estados Unidos; se bloqueó a los jóvenes graduados de la Universidad de Puerto Rico, que se conocían como líderes estudiantiles o líderes de carácter nacionalista en las artes y la cultura, de cara a obtener trabajos.

En el modelo teórico - sociológico sobre la religión que hemos desarrollado hablamos de la “trasversalidad”, que nos posibilita considerar al grupo religioso como un subsistema relacionado dialécticamente con los demás subsistemas sociales. Relación dialéctica en la que se da, o no, la correspondencia de estructuras y funciones entre los diversos subsistemas (o parte de ellos). Esto se traducía en afirmar que en las diversas formas de vivir la religión, incidía el lugar que se ocupa en el entramado social y eclesial. Por tanto, las contradicciones y

tensiones de la sociedad y sus sistemas, pueden estar presentes en la praxis y el pensamiento religiosos. En este sentido, está claro que la ubicación social de los grupos eclesiales de la realidad puertorriqueña que se identificaron con la “teología de la liberación”, hace que estos vivan las contradicciones y tensiones sociales del sistema; del mismo modo que hace que la teología de la liberación sea proclive, como hemos visto, a comulgar con las denuncias de la lógica de la dominación y de la dependencia, y con las teorías crítico – económicas de la liberación.

Desde el punto de vista de la organización institucional no podemos encasillar estos grupos eclesiales en la tipología que presentamos en el modelo teórico. Su espíritu renovador frente a la iglesia burocratizada y jerárquica le acerca a la secta, pero se distingue de esta última por su organización no autoritaria y porque, desde luego, no se aleja de la sociedad. Por otro lado, son grupos religiosos que no quieren dejar de comulgar con la iglesia jerárquica y oficial, aunque sea críticamente. No constituyen, por tanto, una Iglesia paralela, sino que componen un movimiento de renovación eclesial.

Lo más peculiar de estos grupos institucionales se pone de manifiesto analizando cómo viven los “dilemas de la institucionalización”. El nivel de renovación eclesial hace que estos grupos no vivan especialmente el dilema de la “motivación mixta”, ni el dilema del “orden administrativo”. No hay intereses espurios (propios del corporativismo clerical) que mediaten o marginen los auténticos valores religiosos, ni la estructura burocrática es obstáculo para la revisión y el cambio, ni el clero pierde contacto con los fieles laicos.

En cuanto subsistema social, la Iglesia reflejó las relaciones asimétricas, esto es, se vio atravesada por los conflictos y luchas sociales. En este sentido es significativa la actitud del obispo Monseñor Antulio Parrilla Bonilla, la de los Dominicanos de Comerio y Yauco y la de los seminaristas del Seminario Mayo Regina Cleri. Tuvieron un papel activo en la denuncia, que chocó frontalmente con la mayoría de la jerarquía

Vemos, pues, como la religión aparece, también en el caso de Puerto Rico, como agente dinamizador del conflicto y el cambio socio-político. El cambio político

se fue realizando, pero, las agencias de seguridad de los Estados Unidos y Puerto Rico en coordinación con las iglesias protestantes y la Iglesia Católica, impidió un proceso de cambios sociales suficientemente satisfactorio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad y Lasierra, Iñigo, *Historia Geográfica, Civil y Natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, San Juan, Porta Coeli Ediciones, 1971.
- Acosta, Ivonne, *La Mordaza, Puerto Rico, 1948–1957*, Rio Piedras, Editorial Edil, 1998.
- Acosta, Saignes, Miguel, *Introducción a Simón Bolívar*, México, Editores Siglo Veintiuno, Primera Edición, 1983.
- Agosto Cintrón Nélida, *Religión y Cambio Social en Puerto Rico, 1898–1940*, San Juan, Ediciones Huracán, Inc., 1996.
- Albizu Campos, Pedro, *La Conciencia Nacional Puertorriqueña, Selección, Introducción y notas de Manuel Maldonado Denis*, México, Siglo Veintiuno editores, S.A. Segunda Edición, 1974.
- Alegría Ricardo y Colaboradores, *Temas de la Historia de Puerto Rico*, San Juan. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Editorial Corripio, C por A., 1988.
- Alonso, María Mercedes, *Muñoz Marín Vs. The Bishops An Approach to Church and State*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, Inc., 1998
- Aponte Martínez, Luis, *Unde Hoc Mihi, Porqué A Mi? Memorias del Cardenal*, San Juan, Editorial Grupo Norma, 2005.
- Baralf, Guillermo A., *La vida de Luis A. Ferrer. 1904–1968*, San Juan, El Nuevo Día, Inc., 1966.
- Barrado Banquilla, José y Mario Rodríguez, *Los Dominicanos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la guerra de 1898*, Bayamón, PR Editorial San Esteban, 2001.
- Bayron Toro, Fernando, *Elecciones y Partidos Políticos de Puerto Rico*. Mayagüez, PR. Editorial Isla, Inc., Cuarta Edición Revisada y Ampliada, 1989.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972.
- Betto, Frei, Fidel y la Religión, Santo Domingo, RD. Editorial Alfa y Omega, 1985.

- Berrios Martínez, Rubén, *La Independencia de Puerto Rico, Razón y Lucha*, México, Editorial Línea, S.A. de C.V. 1983.
- Boff, Leonardo, *Teología del Cautiverio y de la Liberación*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1975.
- *Ecología: Grito de La Tierra, Grito de los Pobres*. Editorial Trotta, Madrid, 1996.
- Borobio, Dionisio, *Los Laicos y la Evangelización*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1987.
- Calhoun, Craig, Donald Light y Suzanne Keller, *Sociología*, Madrid, McGraw Hill, 2000.
- Campo La Casa, Cristina, *Historia De La Iglesia en Puerto Rico, 1511–1802*, San Juan, Editorial I.C.P., 1977.
- Cardenal, Ernesto, *El Evangelio en Solentiname*. Vol. I y Vol. II., Managua, Departamento Ecuménico de Investigaciones Ministerio de Cultura, 1979.
- *Salmos*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1969
- Caro Costas, Aida R, *Antología de Lecturas de Puerto Rico, Siglos XV–XVIII*, San Juan, Editorial U. P. R., 1972.
- Castillo, José M., *Teología para Comunidades*, Madrid, Ediciones Paulinas, 2da edición, 1990.
- Concilio Vaticano II, *Documentos*, Madrid, Ediciones Paulinas, Tercera Edición, 1975.
- Conferencia Episcopal Puertorriqueña, *Maestros y Profetas, Documentos oficiales de la Conferencia de Obispos de Puerto Rico*, San Juan, Impresos de Puerto Rico, 1989.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana, *Documentos II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín 1968*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, Sexta Edición, 1972.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla de Los Ángeles, Ponce, Imprenta Universitaria, 1969
- Conferencia Episcopal Latinoamericana, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, República Dominicanas, Editorial Roel S. A. C., Lima, 2005.
- De Granda, Germán, *Transculturación e Interferencia Lingüística en el Puerto Rico Contemporáneo (1898–1968)*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc. 1972.

- De Jesús Toro, Rafael., *Historia Económica de Puerto Rico*, Cincinnati, Ohio, U.S.A., Southwestern Publishing Co., 1982.
- De la Cierva Ricardo, *Historia Esencial de la Iglesia Católica en el Siglo XX, Asalto y defensa de la roca*, Madrid, Editorial Fénix S.L., 1997.
- Díaz Hernández, Luis Edgardo, *Castaner una Hacienda Cafetalera en Puerto Rico (1868 – 1930)*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc., 1983.
- Departamento de Instrucción Pública, *Páginas de Nuestra Historia*, San Juan, Editorial, D.I.P., 1963.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Editorial Akal, Traducción Ramón Ramos, 1982.
- Díaz Alfaro, Abelardo, *Terrazo*, San Juan, Editorial Laurel, Cuarta Edición 1950.
- Dietz, James L., *Historia Económica de Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Huracán, Inc., 1989.
- Doig Klinge, Germán, *Diccionario Río–Medellín–Puebla–Santo Domingo*, Bogotá, Ediciones San Pablo, 1994.
- Duguoc, Christian, *El Destierro de la Teología, El Reto de su Supervivencia en I la Cultura Contemporánea*, Bilbao, Ediciones Mensajero, Traducción Martín Gómez Acha, 2006.
- Egartua de la Rosa, Gregorio, *Muñoz, El Americano*, Quebradillas, PR., Talleres de Imprenta San Rafael, 2005.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974. *Lo sagrado y lo Profano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Estrada, Juan Antonio, *El Cristianismo en una Sociedad Laica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.
- Fanón, Franz, *Los Condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, Cuarta reimpresión, 1973.
- Feeney, Brian, *SINN FEIN, Un siglo de Historia Irlandesa*, Barcelona, Editora Edhasa, Traducción Ignacio Alonso Blanco, Primera Edición, 2005.
- Ferrao, Luis Ángel, *Pedro Albizu Campos y el Nacionalismo Puertorriqueño*, Río Piedras, Editorial Cultural, 1990.
- Fernández Aponte, Irene, *El Cambio de Soberanía en Puerto Rico*, Madrid,

- Editorial MAPFRE, S.A., 1992.
- Fernández Méndez, Eugenio, *Crónicas de Puerto Rico, Desde la Conquista hasta Nuestros Días (1493–1955)*, San Juan, Editorial U. P. R., 1973.
- *Las Encomiendas y la esclavitud de los indios de Puerto Rico, 1508–1550*, San Juan, Ramallo Bros printing, Inc., 1966.
- Fernández del Riesgo, Manuel, *La ambigüedad Social de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995.
- Figueroa, Loida, *Breve Historia de Puerto Rico I*, San Juan, Editorial Edil, Inc., 1971.
- Frambes Buxeda, Aline, *Sociología Política Puertorriqueño*, San Juan, Editorial Tortuga Verde, 1990, 180 pp.
- Frattini, Eric, *La Santa Alianza*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, S.A., 2004.
- *Secretos Vaticanos de San Pedro a Benedicto XVI*, Madrid, Editorial Edad, S.A., Segunda Edición ampliada, 2005.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1973
- *La Educación como Práctica de la Libertad*, México, Siglo Veintiuno Editores, S. A., 12 ediciones, 1973.
- Freixedo, S. J. Salvador, *Mi Iglesia Duerme*, San Juan, Editorial Isla, Sexta, Edición, 1969.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., Decimoséptima Edición en España, 2002.
- Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Geigel Polanco, Vicente, *La Farsa del Estado Libre Asociado*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc., Segunda Edición, 1981
- Gelles, Richard J. y Ann Levine, *Sociología*, México, Mc Graw Hill, 2000.
- Giddens, Anthony, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 2000.
- González de Cardedal, Olegario, *Ética y religión*, Cristiandad Ediciones, Madrid, 1977.
- Gordon Connell, Smith, *Los Estados Unidos y la América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación Perspectivas*, Barcelona, Ediciones Sígueme, 1972.

- Hofstede, Geert, *Culturas y organizaciones*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.
- Huerga, Álvaro, *Los Obispos de Puerto Rico en el Siglo XVI*, Ponce, Imprenta Taravilla, 1988.
- Huerga, Álvaro y Floyd McCoy, *Episcopologio de Puerto Rico VII. Los obispos Estadounidenses de Puerto Rico (1898–1964). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 2000.
- Julian De Nieves, Elisa, *The Catholic Church in Colonial Puerto Rico 1898–1964*, Río Piedras, Editorial Edil, Inc., 1982.
- Kluckhohn, Clide, *Mirror for man*, Fawcett Publications, Inc. Greenwich, Conn. 1953,
- Laffan, Michael, *The Resurrection of Ireland, The Sinn Fein Party. 1916–1923*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Laguerre, Enrique A., *La Resaca*, San Juan, Editorial Departamento de Instrucción Pública, 1967.
- López Yustos, Alfonso, *Historia Documental de la Educación en Puerto Rico*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, IVC., Tercera Edición Revisada, 1992.
- Maldonado Denis, Manuel. *Puerto Rico una Interpretación Histórico Social*, México, Siglo Veintiuno editores, S.A. Cuarta Edición aumentada, 1971.
- Manrique Cabrera, Francisco, *Historia de la Literatura Puertorriqueña*, Río Piedras, Editorial Cultural, Inc., 1971.
- Marx, Karl, *En Torno (o Introducción) de la Crítica del Derecho de Hegel, En la Sagrada Familia*, México, Editorial Grijalbo, S.A., 1958.
- Meléndez López, Arturo, *La Batalla de Vieques*, Río Piedras, Editorial Edil, 2000.
- Meléndez, Edgardo, *Movimiento Anexionista en Puerto Rico*, Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1993
- Memmi, Albert, *Retrato del Colonizado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor S.R.L., 1969.
- Miller, Bárbara, *Antropología cultural*, Pearson Education, S. A., Madrid, 2011
- Moraza Ortiz, Manuel E., *La Masacre de Ponce*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, Inc., 2001.

- Moreno de la Helguera, José, *Hacia la Plenitud del Laicado Cristiano*, Salamanca, Globalia Artes Graficas, 2005.
- Muñoz Marín, Luis, *La Historia del Partido Popular Democrático*, San Juan, Editorial El Batey. 1984.
- Muñoz Marín, Luis, *Memorias 1898 –1940*, San Juan, Edición Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1982.
- Murga Vicente y Álvaro Huelga, *Episcopologio de Puerto Rico I. D. Alonso Manso, Primer obispo de América (1511–1539). Historia Documental de Puerto Rico Tomo IV*, Madrid, Imprenta Taravilla, 1987.
- *Episcopologio de Puerto Rico II. De Rodrigo de Bastidas A Martín Vázquez de Arce (1540–1610). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VII*, Madrid, Imprenta Taravilla, 1988.
- *Episcopologio de Puerto Rico III. De Francisco de Cabrera a Francisco de Padilla (1611–1695). Historia Documental de Puerto Rico Tomo VIII*. Madrid, Imprenta Taravilla, 1989.
- *Episcopologio de Puerto Rico IV. De Pedro De la C. Untiaga a Juan B. Zengotita (1706–1802). Historia Documental de Puerto Rico Tomo IX*, Ponce, Imprenta Universitaria, 1990.
- *Episcopologio de Puerto Rico V. Juan Alejo de Arizmendi (1803–1814). Historia Documental de Puerto Rico Tomo X*, Santo Domingo, RD., Editorial Corripio, C. por A., 1992.
- *Episcopologio de Puerto Rico VI. De Mariano Rodríguez de Olmedo a Toribio Minguella (1815–1898). Historia Documental de Puerto Rico Tomo XI*, Madrid, Imprenta Taravilla. 1994.
- Negretti, Vionette, *La Buenaventura*, San Juan, Ediciones Yagumbro, 2005.
- Negrón de Montilla, Aida, *Americanization in Puerto Rico and the Public School System: 1900–1930*, Río Piedras, Editorial Edil, 1971
- Nevins, Allan y Henry S. Commagen, *Historia de los Estados Unidos*, New York, Minerva Books, LTD., 1966.
- Nieves Falcón, Luis, Pablo García Rodríguez y Félix Ojeda Reyes, *Puerto Rico, Grito y Mordaza*, Río Piedras, Ediciones Librería Internacional, Inc., 1971.

- O'Dea, Thomas E., *Sociología de la religión*, Editorial Trillas, México, 1978.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Pagan, Bolívar, *Historia de los Partidos Políticos Puertorriqueños*, San Juan, Editorial Campos, 1959.
- Pagan, Bolívar, *Procerato Puertorriqueño del Siglo XIX*, San Juan, Editorial Campos, 1961.
- Parrilla Bonilla, Antulio, *Puerto Rico: Supervivencia y Liberación*, Río Piedras, Ediciones Librería Internacional, Inc., 1971.
- Pedreira, Antonio S., *Insularismo*, San Juan, Editorial Edil, Inc., 1973.
- Pico, Fernando, *Historia General de Puerto Rico*. Río Piedras, Ediciones Huracán, Inc., Segunda edición revisada y aumentada, 1986.
- Pironio, Eduardo, *Escritos Pastorales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Segunda Edición, 1975.
- Pérez Quiroz, Tito, *Iglesia y Estado 180 años de Discriminación Religiosa en el Perú*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2004.
- Phillip, Conrad, *Antropología Cultural: Espejo para la Humanidad*, Madrid, McGraw Hill, 1999.
- Plaza, Saturnino, *El Pensamiento Religioso de Erich Fromm*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1993.
- *Puerto Rico, Leyes Fundamentales*, San Juan, Editorial Edil Inc., 1973.
- Quiñones Calderón, Antonio, *Trayectoria Política de Puerto Rico*, San Juan, Ediciones Nuevas de Puerto Rico, 1988.
- Quiñones Vizcarrondo, Francisco, *El Cerebro Puertorriqueño*, Caguas, P.R., Imprenta Cartagena, Inc., Segunda Edición, 1995.
- Ramos de Santiago, Carmen, *El Gobierno de Puerto Rico*, San Juan, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1970.
- Riestra, Miguel A., *Pobreza y Colonialismo. ¿Reforma o Revolución?* Río Piedras. Editorial Antillana, Segunda Edición, 1977.

- Ríos Turrado, Félix, *Anales del Pontificado de S.E. Rvdma. Mons. Jaime Pedro Davis, D.D., Obispo de San Juan, PR. 1944–1957*. San Juan, Imprenta “La milagrosa”, 1957.
- Rivera Pagan, Luis N., *Evangelización y Violencia: La Conquista de América*, San Juan, Editorial Cemi, 1990.
- *Fe y Cultura en Puerto Rico*, San Juan, Leroux Impresores, 2002.
- Robiou Lamarche, Sebastián, *Manifiesto OVNI de Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba*, San Juan, Editorial Punto y Coma, 1970
- Rodríguez Barruff, Jorge. *Las Memorias de Leahy. Los Relatos del Almirante William D Leahy sobre su gobernación de Puerto Rico (1939–1940)*. San Juan, Fundación Luis Muñoz Marín, 2001.
- *Política Militar y Dominación*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1988.
- Rodríguez, Daniel R., *La Primera Evangelización Estadounidense en Puerto Rico 1898–1930*, México, Ediciones Borinquén, 1986.
- Rodríguez Graciani, David, *¿Rebelión o Protesta? La lucha Estudiantil en Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Puerto, 1972.
- Rodríguez León, Fr. Mario, *El Obispo Juan Alejo de Arizmendi, ante el Proceso Revolucionario y el Inicio de la Emancipación de América Latina y el Caribe*, Bayamón, Puerto Rico, Instituto de Estudios Históricos Juan Alejo de Arizmendi, Impresora Amigo del Hogar, 2004
- Rodríguez, Saturnino, *Pasado y Futuro de la Teología de la Liberación de Medellín a Santo Domingo*, Estrella, Editorial Verbo Divino, 1992.
- Rodríguez, Saturnino, Fausto Rosario Adames, *Santo Domingo Encrucijada de la Iglesia*, Estrella, Editorial Verbo Divino, 1994.
- Rosario Natal, Carmelo, *La Juventud de Luis Muñoz Marín (Vida y Pensamiento): 1898–1932*, San Juan, Master Typesetting de P.R., Inc., 1976.
- Rosario Rivera, Raquel, *La Real Cédula de Gracias de 1815 y sus primeros efectos en Puerto Rico*. San Juan. Fonst Book Publishing of P.R., 1995.
- Santaella Rivera, Esteban, *Historia de los Hermanos Cheos*, Ponce, P. R., Editorial Alfa y Omega, 1979.

- Sarramía Ronceno, Tomás. *Los Gobernadores de Puerto Rico*. San Juan, Publicaciones Puertorriqueños, Inc., 1993.
- Silva Gotay, Samuel, *Protestantismo y Política en Puerto Rico. 1898–1930*, San Juan, Editorial U. P. R., 1998.
- *Catolicismo y Política en Puerto Rico, bajo España y Estados Unidos siglo XIX y XX*. San Juan La Editorial Universidad de Puerto Rico. 2005.
- Seijo Bruno Miñi, *La Insurrección Nacionalista en Puerto Rico–1950*, Río Piedras Editorial Edil, Inc., 1989.
- Sobrino, J. Ellacuría, *Mysterium Liberationis*, UCASan Salvador, Volumen I, 1991.
- Soto, Juan, *Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2002,
- Tamayo, Juan J., *Presente y Futuro de la Teología de la Liberación*, Madrid, Ediciones San Pablo, 1994.
- Tamayo, Juan J., *Adiós a la cristiandad. La Iglesia Católica Española en la Democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003.
- Tames, Elsa, *Teólogos de la Liberación Hablan sobre la Mujer*, San José, C.R., Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones ( DEI), 1988.
- Torres, Benjamín y Marisa Rogado y José M. Torres, *Imagen de Pedro Albizu Campos*, San Juan, Editorial I. C. P., 1973.
- Torres Oliver, Luis J., *Estampas de Nuestra Iglesia*. Santo Domingo, R.D. Editorial Corripio, C. por A., 1989.
- *Estados Unidos En 1898, República o Imperio*, San Germán, P.R., Impreso Centro de Publicaciones VIPR, 2000.
- Torres Rivera, Alejandro, *Militarismo y Descolonización: Puerto Rico ante el Siglo 21*, San Juan, Gráfica Metropolitana, 1999.
- Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2006.
- Troeltsch, Ernst, *The social teachings of Christian Churches. Volume II*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1992.
- Turner, Bryan S., *La Religión y la Teoría Social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Tylor, Edward B. *La cultura primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid, 1977.

- Universidad Católica de Puerto Rico. *Catalogo 1972–1974*, Ponce, Vol. 20, Núm.1, Imprenta Universidad Católica de PR., 1972.
- Velasco, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1997.
- Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Madrid, Editorial Alianza, S.A., 2001.
- Zayas, Luis O., *Lo Universal en Enrique A. Laguerre*, San Juan, Editorial Edil Inc., 1974.
- *Catolicismo Popular en Puerto Rico*, Rio Piedras, Editorial Raíces Inc., 1990.

### **Periódicos y Revistas**

- Periódico El Mundo, San Juan, Puerto Rico, 27 de abril de 1953
- Periódico El Mundo, San Juan, Puerto Rico, 9 de mayo de 1953
- Periódico El Mundo, San Juan, Puerto Rico, 26 de julio de 1971
- Periódico El Mundo, San Juan, Puerto Rico, 28 de julio de 1971
- Periódico El Mundo, San Juan, Puerto Rico, 4 de mayo de 1973
- Periódico El Nuevo Día, San Juan, Puerto Rico, 4 de mayo de 1973
- Periódico El Nuevo Día, San Juan, Puerto Rico, 8 de mayo de 2006
- Periódico *El Reportero*, 3 de diciembre de 1982, p. 30
- Semanario Católico El Visitante de Puerto Rico, San Juan, 14 de noviembre de 2002
- Semanario Católico El Visitante de Puerto Rico, San Juan, 14 de diciembre de 2004
- Semanario Católico El Visitante de Puerto Rico, San Juan, 25 de abril de 2002
- Semanario Católico El Visitante de Puerto Rico, San Juan, 11 de Marzo de 2000
- Periódico Estudiantil La Nao, Universidad Católica de Puerto Rico, Año XXV–Número 5, 30 de Marzo de 1973.
- Revista El Salto, 1995, Número 2, 1995
- Revista “Mysterium Liberationis”, UCA, San Salvador, Volumen I, 1991