

RECLAMOS DE IDENTIDAD SOCIAL EN LAS NARRACIONES PROTESTANTES: TRANSFORMACIONES DE UN PROYECTO CIVILIZATORIO, 1898-1929*

Mayra Rosario

EL FIN DEL MONOPOLIO RELIGIOSO

...puede asegurarse que el momento en que las sectas, especialmente la protestante, tuviera permiso para introducirse en esta Isla, se romperían los lazos de subordinación y dependencia que unen a sus habitantes con el gobierno de la madre Patria.¹

Obispo Don Fray Francisco La Puente, 1849.

Luego del triunfo arrollador del Partido Nuevo Progresista en las elecciones de 1996, el predicador Jorge Raschke declaró "que la participación de los evangélicos para respaldar al gobernador Pedro Rosselló fue determinante...", ya que "nueve de cada diez protestantes votaron por su reelección".² El mensaje de Raschke a los políticos fue

* Ponencia presentada en el *Latin American Studies Association XX Congress (LASA)*, Guadalajara México, 17-19 de abril de 1997.

¹ Lidio Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico, (Siglo XIX), 1808-1868*. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1979, 5 vols., I, p. 331.

² "Parte del milagro", *El Nuevo Día*, 21 de noviembre de 1996, p. 3.

contundente, “los evangélicos decidimos elecciones en Puerto Rico”, votamos “por lo que más convenga a nuestro movimiento”.³

A pesar de que el análisis del predicador no ha sido sometido a una investigación rigurosa que vincule la relación entre ambos fenómenos, es evidente que el crecimiento del protestantismo en Puerto Rico en la última mitad del siglo ha sido tan visible como el del anexionismo. El reclamo categórico de este sector protestante en la sociedad puertorriqueña actual, contrasta con su marginación y exclusión del monopolio religioso que rigió durante el dominio hispánico.⁴

En esa época, la Iglesia Católica en consorcio con el gobierno definió a los protestantes fuera de las fronteras de la nacionalidad hispánica y de la geografía de su expansión territorial. Raymond Carr señala, en su obra *España, 1808-1975*, que el “poder de la iglesia dependía de su penetración en todos los aspectos de la vida social”. El catolicismo, además de constituir una fe individual, se convirtió en un “signo formal de pertenencia a la sociedad española”.⁵

La extrapolación de ese fenómeno al mundo colonial ocasionó que la cultura puertorriqueña, a pesar de sus diversidades étnicas y las influencias religiosas que trajeron consigo los esclavos e inmigrantes, se identificara oficialmente con la fuerza de la religión católica como una forma de homogeneizar y defender la unidad nacional.⁶ Esta situación no es privativa de Puerto Rico. América Latina atravesó por una identificación similar entre el catolicismo y sus respectivas

³ *Ibid.*

⁴ El Patronato Real validó la doble función de los Reyes Católicos como cabezas de estado y delegados o vicarios del Papa. Esta situación no estuvo exenta de innumerables conflictos entre los gobernantes y las autoridades eclesiásticas. Véase, Aníbal Colón Rosado, *Crisis de identidad de la educación católica en Puerto Rico*. Puerto Rico, Publigraph, 1981, p. 134.

⁵ Raymond Carr, *España, 1808-1975*. Barcelona, Ariel, S.A., 1988, p. 58.

⁶ A pesar de la estructura multidimensional de las identidades, las “grandes culturas” se constituyen e imponen históricamente como los identificadores más amplios de una persona. El mecanismo más común en la legitimación e institucionalización de prácticas culturales ha sido la religión. Las religiones, a su vez, son marcadores de las diferencias culturales. Véase, Emilio Lamo de Espinosa, “Fronteras culturales”, en Emilio Lamo de Espinosa (ed), *Cultura, Estados, ciudadanos, una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 113-79. Un ejemplo lo vemos en el caso de América Latina. El concepto se formó en la segunda mitad del siglo 19 para designar a una América católica e hispana, contrapuesta a otra América protestante y anglosajona. Véase, Jean Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 11.

identidades nacionales. La fuerza de este postulado convirtió en 'anti-nacionalistas' a todos aquellos que atentaron contra la 'fe nacional' en el pasado.⁷

En la Isla, una combinación de prácticas ocasionó que el marco de la legalidad religiosa comenzara a quebrarse desde principios del siglo 19 y que la Iglesia Católica perdiera terreno e influencia. La expansión de la economía comercial desde finales del siglo 18,⁸ la entrada y el contacto con inmigrantes que burlaban el monopolio religioso (ratificado por el artículo XII de la Constitución de 1812 y el artículo VIII de la Cédula de Gracias de 1815), el contrabando de libros prohibidos y biblias en español, el flujo de ideas liberales que promovían los estudiantes a su regreso del exterior, la difusión de las corrientes heterodoxas y de formas modernas de organización opuestas a la jerarquía y al orden tradicional impuesto por el catolicismo (como espiritistas, masones y protestantes), ocasionaron un aumento en las tensiones religiosas.

La secularización del estado español ocasionó que la situación se agravara para la Iglesia con la aprobación del Decreto de Libertad de Culto entre 1869 y 1874 y el de la Libertad de Reunión en 1873. La restauración de la monarquía en 1874, aunque abolió la libertad de culto, aceptó la tolerancia religiosa con una veda al proselitismo. La presencia de pequeños focos de congregaciones anglicanas en algunos pueblos costeros a partir de finales de la década de los 60, la fundación de la Iglesia la Santísima Trinidad en Ponce y la de una escuela y una iglesia anglicana que se construyó en Vieques posteriormente, eran señales de alarma que coexistían con la intolerancia católica.

⁷ Carlos Mondragón, "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional", en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 332 y 305-342. Agradezco a María de los Ángeles Castro la referencia a esta lectura y sus valiosas sugerencias para enriquecer en un futuro este trabajo preliminar.

⁸ Según Fernando Picó, la expansión de la economía comercial ocasionó que los monocultivos alteraran el calendario religioso, retrasaran el bautismo de los esclavos, los matrimonios de los siervos, propiciara la separación de los cónyuges por su carácter estacionario, fragmentara las familias y aislara a la zona cafetalera de la administración sacramental. Véase, "Los jornaleros y la Iglesia Católica", en *Libertad y Servidumbre*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1981, pp. 131-152.

La penetración del protestantismo cobró múltiples formas. En 1879, el *Boletín Mercantil* alertaba sobre la difusión de un "Catecismo Protestante" en la ciudad de Ponce. Las nuevas tendencias, que pretendían "arrancar de los corazones la fe santa", violaron la prohibición de atacar al catolicismo y a sus ministros.⁹

Las amenazas a la supuesta unidad nacional católica del siglo 19, contribuyeron a que los funcionarios de la Iglesia consolidaran con más fuerza en sus discusiones y mensajes públicos la representación negativa y antinacionalista del protestantismo. El mismo fue proclamado como "la secta invasora", "parte de los planes del Norte de americanizar a otros pueblos". Además, era una "religión sin símbolo", "promotora de la independencia" y una "amenaza a la unidad nacional". El protestantismo era "el otro" herético y falso ligado a una cultura extraña, mientras que el catolicismo era "lo verdadero", lo hispánico, y, por ende, "lo puertorriqueño".¹⁰

En su campaña de alerta al pueblo católico letrado, el *Boletín Eclesiástico* reafirmó los temores de la Iglesia con el protestantismo

El protestantismo es la inconsecuencia unida por el odio a la verdad, por el odio a Roma. Nadie puede ignorar hoy que entre los protestantes no hay verdad, no hay unidad, ni puede haber otra cosa que guerra exterior y desorganización y corrupción interior.¹¹

La trama cambiaría cuando a partir del 1898 el nuevo régimen legitimó la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad de culto, esta vez sin intermitencias. Este fenómeno alteró la reconfiguración de los espacios de participación pública en Puerto Rico. El fantasma de las corrientes heterodoxas que amenazó el orden y la estabilidad sociopolítica de finales del siglo 19 llegaba a su fin. Ahora, los maso-

⁹ "Catecismo Protestante", *Boletín Mercantil*, Año 40, núm. 72, junio, 1879.

¹⁰ He podido identificar dos etapas principales en las que prevalecen tensiones entre la Iglesia Católica y los sectores que promovían un cambio secular y liberal. La primera transcurrió desde comienzos del siglo 19 hasta 1869. Aquí el foco de discusión principal fue la admisión o exclusión de extranjeros no católicos. La segunda comenzó en 1869 con el Decreto de Libertad de Culto y finalizó en 1898. Se identificó con el establecimiento de actividades protestantes y el control del proselitismo después de la derogación del Decreto de Libertad de Culto tras la restauración de la monarquía.

¹¹ *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Puerto Rico*, Año IV, núm 17, 1 de septiembre de 1862, p. 205. Se modernizó la ortografía.

nes, espiritistas y protestantes, quienes habían permanecido marginados, silenciados y criminalizados bajo el régimen hispánico, difundirían sus creencias sin temor a ser encarcelados o perseguidos.

Las tropas militares suavizaron su desfile junto a los misioneros estadounidenses que se habían repartido “armoniosamente” la Isla en regiones denominacionales. Las iglesias “históricas” (derivadas directamente de la Reforma Protestante), llegaron a una sociedad, que aunque fuera católica más nominal que práctica, había hecho suya un catolicismo cultural contaminado con creencias africanas, espiritistas, masónicas y otras. Como un sector emergente, ajeno a la idiosincrasia puertorriqueña, los misioneros protestantes lucharon por adelantar sus representaciones simbólicas en una época coyuntural de cambio económico acelerado, imposiciones políticas, desplazamientos y nuevos acomodos culturales y coloniales.

Aunque el 1898 fue un año crucial para la minoría protestante establecida en la Isla desde el siglo 19 y para las nuevas iglesias evangélicas que llegaron amparadas por el nuevo régimen, a los misioneros y a la primera cosecha de ministros puertorriqueños les correspondía revertir su imagen negativa y reclamar un lugar en la identidad puertorriqueña.¹² La compleja tarea de construcción de una identidad social se fundamentó en el paradigma del progreso y en la implantación de un proyecto civilizador como el opuesto esencialista al catolicismo y al régimen hispánico.¹³ En este ensayo examino las formas en que mediante una escritura disciplinaria, los protestantes problematizaron e intentaron reglamentar el cuerpo de los puertorri-

¹² Una de las funciones de las identidades es delimitar o excluir del grupo y del acceso a la identificación a quienes no se considera que posean las mismas condiciones. Véase Maritza Montero, “Altercentrismo y construcción de identidades negativas”, en Daniel Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Unesco, Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp. 47-56. En el caso que nos ocupa, la Iglesia Católica excluyó autoritariamente a los protestantes de cualquier identificación con la América hispánica y el proceso de formación colonial. A pesar de la proclama católica, es imposible que una institución acapare en la práctica el monopolio de las identidades simbólicas.

¹³ La construcción de identidades sociales es un proceso cultural complejo y dinámico en una continua reconceptualización temporal. También genera conflictos a medida que los diversos sectores “promueven sus representaciones simbólicas y compiten por generalizarlas societariamente”. Véase Mato, *op cit*, p. 17.

queños para transformarlo en un nuevo cuerpo ciudadano, regenerado y productivo, propio de la modernidad.¹⁴

Los misioneros acostumbraban plasmar los testimonios sobre sus experiencias en Puerto Rico en narraciones, diarios e informes. Éstos fueron publicados en inglés y dirigidos a un limitado público protestante letrado. Mediante los escritos, estos hombres blancos, la mayoría profesionales de sectores medios, difundieron las pautas iniciales y el conocimiento de actividades y proyectos comunes que abrían paso a una nueva identidad social. Simultáneamente, ocurrió un cambio de mando que dejó en manos de los ministros puertorriqueños la tarea de difundir y atemperar culturalmente esa misión. La misma cobró fuerza a partir de 1912 con la publicación del órgano interdenominacional el *Puerto Rico Evangélico*, con una tirada de 5,000 ejemplares.¹⁵ Esta prensa, que actuó como un bloque de contención en contra del poder de la Iglesia Católica, transmitió a sus lectores “una forma de pensar sobre ellos mismos y de relacionarse con los demás, en formas profundamente nuevas”.¹⁶ Además, constituyó el principal texto normativo evangélico portavoz de la disciplina del cuerpo.

ROMPIENDO EL SILENCIO: “EL OTRO” DESCUBRE AL “YO”

Posiblemente, Estados Unidos ha llegado a las Indias Occidentales para demostrarle al mundo que la educación y una religión pura pueden capacitar a los hombres para el gobier-

¹⁴ Michel Foucault explica que en el siglo 19 el cuerpo adquirió otro significado. En lugar de ser un cuerpo atormentado, ahora debería ser “formado, reformado, corregido”. La transformación lo convertiría en “fuerza de trabajo”. *La verdad y las formas jurídicas*. Cuarta ed., Barcelona, Gedisa, 1995, p. 133.

¹⁵ En el caso que me ocupa, las prédicas de identidad que promueven los protestantes resultaron competitivas en términos de sus sistemas de inclusión y exclusión y de los significados atribuidos a otros colectivos puertorriqueños. También hubo tensiones entre los misioneros y los pastores en la construcción de una identidad social puertorriqueña protestante. El *Puerto Rico Evangélico*, fue el órgano oficial en Puerto Rico de las Iglesias, Bautistas, Discípulos de Cristo, Evangélica Unida de Puerto Rico, Metodista, Presbiteriana y Luterana.

¹⁶ Para una discusión sobre la importancia de la difusión escrita en el capitalismo “print capitalism”, véase Benedict Anderson, *Imagined Communities*. London, Verso, 1991, pp. 9-36.

no propio, y si esto es así, Puerto Rico es sin duda el lugar ideal para iniciar esta lección.

Harlan P. Beach, 1901.

A pesar de que la libertad de culto fue acogida con beneplácito por la mayoría de los habitantes de Puerto Rico, la invasión estadounidense provocó una multiplicación de tensiones entre la Iglesia Católica y las denominaciones protestantes.¹⁷ Entre ellas, se ordenó la separación entre la Iglesia y el Estado, se eliminó el financiamiento de la Iglesia por el Estado, el gobierno incautó las propiedades eclesiásticas y finalizó la injerencia de la Iglesia Católica sobre la educación y los registros demográficos. También a los protestantes se les otorgó un espacio digno para enterrar sus cuerpos en los cementerios.

La impotencia de la Iglesia, con el agravante de que el obispado estaba vacante en el 1898, completó su desorientación, pero no frenó la ofensiva en contra de los protestantes. De inmediato, se manifestaron abiertamente las tensiones entre las mentalidades y las conductas heredadas y las modernidades políticas y económicas.

En noviembre del 1898, un comunicado dirigido a los católicos circuló en la ciudad de Ponce. La Iglesia Católica urgía a sus feligreses a separarse por completo de los protestantes, a dejarlos en paz, a no asistir a sus reuniones, a no hablar de religión ni recibir sus Biblias si acudían al hogar y a echarlos de inmediato. Era importante velar a los niños para que no recibieran libros, juguetes o regalos de los protestantes. Todo esto porque la "secta invasora" era considerada una herejía de la peor clase. Además de falsificar la Biblia, negaban la virginidad de María. Una exhortación desesperada urgía al pueblo a ser firmes en la religión de sus padres, a vivir y a morir en la religión católica, "la única, divina y verdadera".¹⁸

La confrontación de las representaciones e imágenes del protestantismo resultó en que "el otro" protestante, definido históricamente

¹⁷ El Comisionado estadounidense Reverendo Henry Carroll discutió la situación religiosa de la Isla a principios de siglo en *Report on the Island of Porto Rico*. New York, Arno Press, 1975, pp. 651-712.

¹⁸ Harlan P. Beach, *A Geography and Atlas of Protestant Missions, Their Environment, Forces, Distribution, Methods, Problems, Results and Prospects at the Opening of the Twentieth Century*. New York, Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1901, p. 98.

en oposición binaria al catolicismo, asumiera el papel "del yo" protestante frente al "otro" católico como su opuesto. Desde su llegada, los misioneros caracterizaron la religión católica en sus intervenciones públicas y sus escritos en contraposición a un nuevo derrotero civilizador. Al caracterizarla y definirla, también se caracterizaban ellos mismos. No obstante, el protestantismo, al vincular su gestión civilizadora a la presencia estadounidense, asumió a la vez, sin darse cuenta, las consecuencias de la dominación colonial, las desigualdades que causarían las corporaciones absentistas, las olas de antiamericanismo y otros desaciertos del nuevo régimen.

Para elaborar una crítica a la condición religiosa en Puerto Rico, primero auscultaron cómo eran los puertorriqueños y cuál había sido la función de la Iglesia Católica en su formación. Relatan que éstos eran hospitalarios, corteses, pacíficos y cumplidores de la ley. Los más inteligentes eran los que tenían poco interés por el catolicismo y un deseo por algo mejor, el protestantismo.¹⁹ Estas características, optimistas de espíritu, apuntan hacia un ser moldeable, receptivo, que garantizaba un campo abierto a los preceptos y a la ética de la nueva expansión religiosa y a los misioneros protestantes.²⁰

Sin embargo, señalaban que los puertorriqueños, o la "gente de esas islas", tenían defectos de carácter derivados de su etnicidad. Una etnicidad inferior que había que elevar, pues eran idealistas, como otros pueblos de América Latina, seguidores en lugar de líderes, y no se les podía creer al pie de la letra lo que decían. La inferioridad de su etnia, los marcaba como unos perfectos subalternos necesitados de una tutela que los convirtiera en seres productivos. La diferencia racial se encubría al insistir que en Puerto Rico un 60 por ciento de la población era de ascendencia blanca. Los misioneros blanquearon a los puertorriqueños al compararlos con la negritud del jamaicano, del haitiano y hasta del mismo cubano. En ocasiones, el problema de la raza se descubría con timidez. Al admitir una diferencia entre

¹⁹ "Christian Missions in Our New Possessions", *The Missionary Review of the World*, March, 1900, p. 205.

²⁰ Rev. S. T. Willis, "First Missions to Porto Rico", *Independent*, Vol 51, Feb. 2, 1899, p. 371.

sectores poblacionales puertorriqueños, sostenían que ésta era menor que la existente entre el “anglosajón y el negro”.²¹

Según los misioneros, el problema se agravaba porque el espíritu optimista receptivo y la etnia dudosa coexistían con sus cuerpos ingobernables, impulsivos, amantes de la fiesta, el concubinato, los vicios, las pasiones y la laxitud moral. El control de los cuerpos era necesario para alcanzar un nuevo orden social, moral, religioso y económico. Había que atraer a las personas “de la suciedad de la impureza social a la belleza de la vida pura”.

Ante el desorden del cuerpo, los misioneros exigieron un cambio. La fijación en su descontrol, además de tener su base en la ética calvinista, representó una de las características de la modernidad. La meta de la productividad no se podía lograr sin disciplinar, domesticar y transformar el cuerpo. La denuncia no fue ajena a la que esbozaron las autoridades coloniales en los Bandos del Buen Gobierno cuando Puerto Rico experimentó un periodo de expansión económica comercial a finales del siglo 18 y principios del 19. Los sectores liberales de profesionales y hacendados asumieron denuncias similares hacia el comportamiento de los jornaleros. Estos sectores medios se inscribieron en los discursos aleccionadores y en las exigencias de una ética de trabajo correspondiente a la expansión del capitalismo y el advenimiento de la modernidad.

La especificidad del 1898 ocasionó un cambio en las circunstancias. Para los misioneros la fecha simbolizó una ruptura con el atraso que generó el viejo orden. Ese viejo orden era homogéneo, nefasto, con un breve momento de lucidez que fue el Decreto de Libertad de Culto de 1869. Cuando los misioneros señalaban el problema del descontrol del cuerpo, contaban con otra excusa para fijar la culpa en el pasado hispánico, sinónimo de lo arcaico y vergonzoso. La unión del Estado con la Iglesia Católica hizo cómplice y responsable a España por ese y todos los otros males por los que la Isla atravesó a principios de siglo, tales como la escasez de escuelas, las precarias condiciones de salud, la ignorancia y el abandono de los sectores populares. Los sacerdotes se convirtieron en el blanco principal de los misio-

²¹ Howard R. Grose, *Advance in the Antilles*. New York, Presbyterian Home Missions, 1910, p. 217.

neros y los protestantes puertorriqueños, quienes alegaban que el pueblo odiaba a los curas por sus pobres servicios y el mal carácter que solían tener.²² También les adjudicaban supuestas vidas inmorales que promovían el mal ejemplo y causaban el temor de los hombres que desaprobaban el contacto (“para nada”) de sus mujeres con ellos.



Lorenzo Homar, *El Obispo de Ponce* (Grabado en linóleo, Colección Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras).

Según los misioneros, la condición religiosa difundida por los sacerdotes se caracterizó por la poca asistencia a la Iglesia, el fracaso en la administración del matrimonio y la proliferación del concubinato. El desconcierto ante los patrones que exhibía la cultura religiosa popular fue evidente. Para ellos, la Iglesia Católica respaldó la superstición como una forma de religión. Esta crítica penetró las costumbres más arraigadas del pueblo católico, como ondear palmas el Domingo de Ramos, guardar el jueves y el viernes santo, proferir frases como

²² “The Catholic Problem in Porto Rico and Cuba”, *Independent*, Vol. 51, Feb. 16, 1899, p. 499.

“Ave María Purísima”, persignarse y utilizar nombres religiosos como Jesús o Resurrección. La devoción al milagro de la Virgen de la Monserrate en el pueblo de Hormigueros se tildó de una superstición incomprensible. La única vía para que esas creencias desaparecieran sería cuando “la oscuridad de la ignorancia abra paso al amanecer de la educación y la inteligencia”.²³ La solución era reformar el catolicismo.

La hispanidad, la Iglesia Católica y los sacerdotes, como instrumentos y promotores de la falta de control de los puertorriqueños, fueron los elementos imperfectos y opuestos al nuevo régimen, al protestantismo y al buen ejemplo de los misioneros. Las siguientes imágenes recrean los contrastes difundidos por los protestantes entre los misioneros y los sacerdotes.

...el sacerdocio romano ha venido corrompiendo al pueblo puertorriqueño por espacio de cuatro siglos. Con mirada complaciente habéis visto las lidias de gallo, el juego de naipes y el uso del licor, pero ya es tiempo de que cambiéis de conducta, dejando las cosas diabólicas para servir el Señor.²⁴

El misionero iba a caballo, en coche, o a pié, según el camino y las circunstancias le permitiese....Era una personalidad completamente nueva. Un hombre “como los demás hombres”, sin sotana, sin tonsura, sin misticismos amanerados, simpático, instruido, humilde, hablando sencillamente de las cosas divinas, de las relaciones del alma con Dios, era una novedad que dejaba una impresión agradable.²⁵

Para algunos misioneros el problema del descontrol del cuerpo no radicó en las enseñanzas de los sacerdotes, sino en su hispanismo, por lo que debían de reemplazarse por sacerdotes estadounidenses “buenos y efectivos”. El catolicismo también era regenerable. La clave estaba en una transferencia de mando que estrechara el abismo étnico. Por eso, a los protestantes, no les causaba satisfacción la deca-

²³ George Milton Fowles, *Down in Porto Rico*. New York, Eaton & Mains, 1906, p. 117. Las supersticiones también las discute Arthur James, *Thirty Years in Porto Rico, A Record of the Progress Since American Occupation*. San Juan, Porto Rico Progress, 1927.

²⁴ “¡Procedimiento ilícito!, El Ideal Católico recomienda el uso de bebidas alcohólicas”, *La Voz Evangélica*, 2 de noviembre, 1907.

²⁵ *Puerto Rico Evangélico*, año XII, núm. 9, 10 de noviembre, 1923.

dencia moral de la Iglesia Católica en los países hispana; estaban decididos a tomar todos los pasos necesarios para reformarlas.

Ante el fracaso de España de cristianizar a su pueblo, la responsabilidad sería transferida a “hombres buenos, hombres que puedan ver el bien en (los) otros y que comprendan *hasta a los latinos...*”.²⁶ La persuasión y la prescripción serían dos técnicas para ensayar la promoción de nuevos cuerpos regenerados “prototipos requeridos para la utopía del progreso y de la modernidad”. El fin de la escritura como una “práctica civilizatoria” sería la “domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres”.²⁷

La política de control del cuerpo adquirió un giro prescriptivo mediante el *Puerto Rico Evangélico*. Las reglas de conducta dieron gran importancia a “replegar las pasiones” y contener el comportamiento inadecuado y violento. Llegar al templo fumando, la impuntualidad, sentarse en el último banco, hablar en voz alta antes del culto, formar corros en la puerta de la Iglesia, escupir, no cantar durante el servicio, fueron algunas de las lecciones de domesticación extendidas a los lectores.²⁸ En el proceso subyació el simbolismo del desplazamiento de las costumbres heredadas.

Las instrucciones de higiene del cuerpo no podían pasar desapercibidas. Los protestantes llamaron la atención sobre el aseo de la ropa y del cuerpo como una forma necesaria de consideración propia y hacia los demás. Las manos, la cara, las uñas debían ser el foco de la pulcritud. Había que lavarse la boca, limpiarse los dientes y tomar por lo menos un baño a la semana, esta última observación, viene directamente importada de la escuela inglesa, en donde el clima tolera con más benevolencia un baño semanal. Además, sistemáticamente fustigaron los bailes rurales y las fiestas populares que para los protestantes no eran otra cosa que las fiestas patronales auspiciadas por la Iglesia Católica.

²⁶ Major G. G. Groff, “Porto Rico a Mission Field”, *Religious Intelligence*, 1899, p. 881.

²⁷ Beatriz González Stephan, “Economías fundacionales: diseño del cuerpo ciudadano”, *Cultura y Tercer Mundo: nuevas identidades ciudadanas*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996, p. 20.

²⁸ Algunos ejemplos de los muchos que aparecen en el *Puerto Rico Evangélico*: 10 de mayo de 1913, Año 1, Núm. 21, p. 9; 10 de abril de 1924, Año 12, Núm. 19, p. 10.

Con el antifaz de Fiestas Populares, al amparo de toda una democracia mal entendida y peor interpretada, muchos espíritus retrógrados con ínfulas de progresistas, tratan de revivir a impulsos de la influencia sotánica (de sotana no de satanás) aquellas fiestas que antaño se conocían con el nombre de patronales.²⁹

Resulta revelador que la libertad de culto se volcara contra los protestantes. El poder que seguía ejerciendo España a través de la Iglesia Católica era un fantasma que entorpecía el avance del protestantismo y el arraigo popular de éste. En todo el proceso de control corporal subyació el simbolismo del desplazamiento de las costumbres heredadas.

De modo que los lectores del *Puerto Rico Evangélico* no sólo debían preocuparse por el bienestar inmediato de sus cuerpos, sino que era necesario garantizar la integridad de los de las nuevas generaciones. La prédica religiosa se nutrió de las corrientes de la eugenesia para fortalecer el mensaje. Como recurso, los protestantes asumieron con autoridad un “nosotros” puertorriqueño y exhortaron al pueblo, amante del progreso, a trabajar para mejorar “nuestras” condiciones de vida y “nuestra raza”.³⁰

A las parejas que iban a contraer matrimonio les recomendaban fijarse en las condiciones de salud, fuerza, carácter e inteligencia de su pareja. Había que evitar a los enfermos, a los indigentes, a los criminales e inmorales y a las personas con deformidades. De no hacerlo, los descendientes heredarían sus infortunios.

Sectores de misioneros establecidos en Puerto Rico llevaron a cabo juicios morales para refrenar las conductas sexuales. En Aguadilla, una pareja fue suspendida de la iglesia presbiteriana por vivir en concubinato.³¹ Lo mismo ocurrió con un candidato a ministro que practicó actos homosexuales, una pareja de jóvenes que tuvo relaciones premaritales y con dos mujeres y un hombre adúlteros. Estos jui-

²⁹ Algunos ejemplos que aparecen en el *Puerto Rico Evangélico*: “El romanismo en acción, las fiestas patronales”, 25 de julio 1922, Año 11, Núm. 2, 1922, p. 6; “Las fiestas patronales”, 25 de diciembre de 1924, Año XIII, Núm. 12, pp. 3, 11; “El Carnaval”, 10 de marzo de 1925, Año XIII, Núm 17, pp. 3-4.

³⁰ “Adelantos necesarios para mejorar la próxima generación en Puerto Rico”, *ibid*, 10 de abril de 1924, Año XII, Núm. 19, p. 14.

³¹ *Presbyterian Church USA, Aguadilla, Minutes of Session, Aug. 20, 1903, p. 26.*

cios fueron mecanismos de expulsión para aquéllos que no lograban adscribirse a la nueva normativa. Representaban una práctica del proyecto civilizatorio basado en los controles corporales. El transferir la ética de la sociedad puritana estilo Nueva Inglaterra a Puerto Rico no era tarea fácil, mucho menos cuando algo tan íntimo como la sexualidad se criminalizaba y se discutía como un delito frente a las autoridades religiosas.

La gestión promovida por los misioneros que acaparó los espacios de participación pública en Puerto Rico fue la discusión en torno a la prohibición del alcohol, su triunfo en un referéndum y la inmediata desobediencia civil que provocó su implantación. Si seguimos la trayectoria de estos sucesos, vemos que dos misioneras iniciaron la gestión en el Congreso con la justificación de mejorar las condiciones de la clase trabajadora. Las organizaciones misioneras, con su indiscutible capacidad de cabildeo y presión política en el Congreso estadounidense, reclamaron una nueva función del gobierno como vigilante de la moral y la conducta social. La meta del autocontrol era imprescindible antes de lograr concesiones políticas dirigidas a ampliar el gobierno propio que reclamaban sectores locales.

A estas organizaciones se les unieron los protestantes puertorriqueños de toda la Isla. La prensa evangélica elaboró simultáneamente una crítica contra el alcohol desde diversas disciplinas, tales como la medicina, la higiene, el trabajo social y las leyes.

Con el respaldo de los sectores identificados con el progreso del pueblo (masones, espiritistas, librepensadores, la Asociación de Maestros, la elite femenina, sectores profesionales y el Partido Socialista), los protestantes disfrutaron de un triunfo sólido en el referéndum que ratificó la Prohibición en Puerto Rico en 1917. Las violaciones a la ley transformaron ese triunfo en algo efímero. El pueblo cruzó las líneas de clase y se desbordó bebiendo. Al igual, descubrió nuevos patrones de conducta y cometió todo tipo de desobediencias respaldadas por el ingenio popular. La incapacidad del Estado quedó al descubierto en su afán de imponer moralidades ficticias y reglamentar de un día para otro una conducta adquirida. Los protestantes fueron los únicos que permanecieron fieles a la causa durante toda la década de 1920.

La imposibilidad de hacer cumplir la prohibición del alcohol les restó credibilidad.³²

En este caso, los postulados de la escritura reguladora enfrentaron una dinámica social que se resistió a acatar la nueva expresión reglamentaria del cuerpo. Además, la instauración de discursos y estrategias disciplinarias basadas en la escritura y en los preceptos de la modernidad se vieron limitados, entre otras cosas, por el alto porcentaje de analfabetismo que existía en la sociedad de la época, por el arraigo cultural que tenía el consumo del alcohol en la vida cotidiana del pueblo trabajador (dedicados en su mayoría a la economía de la caña de donde se obtiene la melaza, materia prima para producir el ron), y por los preceptos temperancistas (en lugar de prohibicionistas), que defendía con más tolerancia la Iglesia Católica.

RECLAMOS DE IDENTIDAD: MISIONEROS Y PASTORES EVANGÉLICOS

Aunque el nuevo régimen facilitó la entrada, permanencia y difusión de las iglesias protestantes, el marco de las legalidades ni el poder institucionalizado podían borrar de inmediato la identidad y las imágenes de los protestantes difundidas por la Iglesia Católica e internalizadas por la mayoría del pueblo. En 1923, las estadísticas del *Puerto Rico Evangélico* estimaban unos 12,377 miembros en plena comunión, en una sociedad con una población de más de un millón de habitantes.

El contacto con la cultura puertorriqueña, los problemas de adaptación al clima tropical, los choques violentos con los representantes de la Iglesia Católica,³³ las desigualdades y la pobreza acrecentada por las corporaciones absentistas, las olas de antiamericanismo de la década de 1920, y la renuencia a la legalidad del control del

³² Mayra Rosario Urrutia, *Hacia un mundo abstemio, la prohibición del alcohol en Puerto Rico*. Tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico, 1993.

³³ Para obtener la respuesta del sector hispánico de la Iglesia Católica hacia la expansión de las iglesias protestante, véase *El Ideal Católico* publicado a partir de 1899 en Ponce. En la misma ciudad se publicaba el *Puerto Rico Evangélico*.

cuerpo ocasionaron una transformación en las estrategias iniciales de los misioneros. Ahora a ellos, por su identificación con el régimen estadounidense, tal como le ocurrió a la Iglesia Católica con el hispánico, les correspondió quedar identificados como co-responsables de los fracasos administrativos y políticos y, sobre todo, con la explotación de los trabajadores que promovieron las corporaciones absentistas.

Mientras, los debates entre católicos y protestantes no frenaban los avances de estos últimos. En la década de 1920, la Iglesia Evangélica tenía una presencia importante en la Isla. Había extendido una obra educativa y de beneficencia social a un pueblo necesitado y sumido en la pobreza. La difusión pública de la obra material y espiritual de las misiones fue una tarea continua en los primeros años de su estadía. Entre los hospitales, destaca la construcción del Ryder Memorial en Humacao, el Ashford Memorial en Santurce, el Rye en Mayagüez y el St. Luke en Ponce.³⁴ A su vez, la necesidad por enfermeras graduadas los llevó a establecer centros de adiestramiento que capacitaban a mujeres puertorriqueñas blancas para profesionalizarse. También se fundaron institutos educativos como el Blanche Kellog en Santurce y la Universidad Politécnica de San Germán, ahora la Interamericana.³⁵ Wardell Hildreth, una misionera presbiteriana, organizó el primer centro de cuidado diurno en la Isla. Por primera vez, mujeres trabajadoras tenían la oportunidad de que sus hijos fueran alimentados y atendidos mientras sus madres desempeñaban oficios.³⁶ Sin embargo, la acogida que tuvo ese tipo de servicio no puede confundirse con la adhesión a la nueva religión. Más bien su receptividad fue similar a cualquier otro tipo de ayuda brindada por el nuevo gobierno.

Con el transcurso del tiempo, algunos misioneros reconceptualizaron y cambiaron sus estrategias de confrontación visceral con el

³⁴ "La obra médica evangélica", *Puerto Rico Evangélico*, 10 de septiembre., 1914, Año 3, núm. 5.

³⁵ Jay S. Stowell, *Between the Americas. US Council of Women for Home Missions and Missionary Education Movement*. 1930.

³⁶ Graeme S. Mount, *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico: The Canadian Mission to Trinidad and the Mission of the Presbyterian Church in the United States of America to Puerto Rico: The Formative Years, 1898-1914*. Nova Scotia, Lancelot Press, 1983, p. 64.

sector hispánico de la Iglesia Católica. Admitieron que ésta era la religión dominante y se reconocieron como una minoría.

It is not a good strategy for the missionary to attack the Church for its corruptions, for its bad record, or for the misconduct of some of its priests; neither is anything to be gained by inveighing against its grasping after political power. One cannot win converts by antagonizing them and arousing slumbering prejudices.³⁷

La crítica más mordaz provino de Frank S. Mead al evaluar el trabajo misionero de principios de siglo en los territorios. Elaboró un ataque al imperialismo que habían sufrido Hawaii, Alaska y Puerto Rico. Expuso que la presencia estadounidense en ultramar exhibía un récord de explotación de seres humanos que marcó la misión evangélica. Según Mead, el imperialismo “deniega la dignidad”, “está en contra de la palabra de Dios y violenta los derechos y las libertades”. Propuso una reparación a los errores mediante un cambio de actitud por parte de Estados Unidos.

Once we plead ignorance of American imperialism: once we could say we just didn't know what was going on in San Juan...Well, we know now! The radio blares it into our homes, the newspaper thrust it under our noses; books are being written describing conditions so disgraceful that we hesitate to read about them and it is plainer than plain that *there is trouble in our doorstep*.³⁸

Una mirada más amplia a la presencia protestante en América Latina obliga a reconocernos en las similitudes. La problemática puertorriqueña, aunque marcada por las especificidades de su situación colonial y la repartición de la Isla en el 1898 por las denominaciones protestantes, se asemejó a los retos que enfrentaron los protestantes establecidos en países como México, que también sufrió y en ocasiones en formas más crudas, los embates del imperialismo estadounidense. Resulta significativo que para la misma época en la que en Puerto Rico ocurren transformaciones y rectificaciones en las estrategias de penetración protestante, en América Latina se enfrentan a “la

³⁷ Charles S. Detweiler, *The Waiting Isles, Baptist Missions in the Caribbean*. Philadelphia, The Judson Press, 1903, pp. 157-158.

³⁸ Frank A. Mead, *On Our Own Doorstep*. New York, Friendship Press, Inc., 1948, p. 147. El subrayado es mío.

necesidad de 'nacionalizar' y arraigar el protestantismo en el contexto cultural latinoamericano". La 'latinización' de la estigmatizada religión del norte propia del *alma anglosajona*, fue un imperativo documentado en las narraciones de misioneros que llevaron a cabo su obra en esos países, en posturas asumidas en los congresos internacionales y en el proyecto panamericanista en América Latina.³⁹

En el caso de Puerto Rico, se admitió que la Isla no era un campo para las misiones. En su lugar, la obra debían continuarla los ministros locales. El *Puerto Rico Evangélico* consideró a los misioneros instrumentales y facilitadores de su visión. El tiempo había llegado para que el liderato local se desprendiera y erigiera una voz propia. A ese primer liderato protestante fue a quien le correspondió continuar la difusión de una identidad social puertorriqueña al pueblo evangélico. Su prensa asumió posiciones diversas. Por un lado, atacaba las costumbres "pitiyantescas", por otro, exaltaba las figuras de Betances, Hostos, Muñoz Rivera, Baldorioty y Castelar como defensores de la libertad de culto. También promovió que los puertorriqueños se identificaran transnacionalmente con países protestantes "civilizados", como Inglaterra, Holanda, Alemania, Suecia, Suiza, Noruega, Dinamarca y Estados Unidos.

La abierta amenaza de la presencia protestante ocasionó que la Iglesia Católica le brindara más atención a su trabajo, a la educación, a los hospitales, a la administración del matrimonio en la ruralía y a la construcción de iglesias. Durante el transcurso de las primeras décadas, se tornó más combativa y exigió al nuevo régimen el reconocimiento de sus derechos y el acceso a los espacios públicos para celebrar sus actividades. Fue una época cuando los cultos externos tomaron auge y proliferaron las organizaciones y la prensa católica. La Virgen María y los santos serían los iconos principales que desplegaban las expresiones populares católicas. La peregrinación a Hormigueros en 1904 fue un símbolo de unión entre el pueblo católico propulsado, entre otros, por el obispo estadounidense Blenk. La exhortación a una asistencia masiva cobró un tono de defensa patriótica en un momento difícil para la institución: ¡Por Dios y por la Patria, a Hormi-

³⁹ Mondragón, *op. cit.*

gueros, católicos todos de Puerto Rico!⁴⁰ La patria se convirtió en un terreno contencioso en disputa por las dos religiones. La peregrinación de la Monserrate se fundió en la distancia con cultos celebrados en países de América Latina, como el de la Virgen guadalupana.

Los reclamos de los protestantes locales de distintas denominaciones porque se le reconociera a la religión evangélica una personalidad puertorriqueña frente a los ataques de la Iglesia Católica, fue una de las defensas más consecuentes durante la década de 1920.

No cabe, por tanto, aquella falsedad de que la Iglesia Evangélica es planta exótica, institución puramente sajona, y que solo se adhieren a ella los americanizantes. La Iglesia Evangélica establecida actualmente en Puerto Rico es netamente puertorriqueña.⁴¹

Los protestantes también cuestionaron los reclamos de identidad puertorriqueña de la Iglesia Católica.

La Iglesia Romana hace alarde de ser la religión de nuestros padres, y como tal genuinamente puertorriqueña. Ya hace más de cuatrocientos años que se estableció en Puerto Rico, y a pesar de ellos, ¿de quiénes se compone el clero en su mayoría? La mayor parte son españoles y americanos. Difícilmente llegan a una docena los curas puertorriqueños que hay en el país.⁴²

Al finalizar los primeros diez años de trabajo misionero, los pastores puertorriqueños sobrepasaron a los norteamericanos. El Seminario Evangélico, fundado en 1918 con un carácter interdenominacional, impartió sus clases en español y tuvo como propósito preparar ministros para Puerto Rico, Santo Domingo, Cuba y Estados Unidos. Esta empresa, acercó a los protestantes puertorriqueños a la problemática religiosa de América Latina y le brindó la oportunidad de ocupar puestos de liderazgo dentro de la sociedad. La función de Puerto Rico como puente de las Américas cobró vida cuando los misioneros reconocieron la importancia de la Isla como centro y vínculo de actividades de cooperación con América Latina e Islas Vírgenes. También ga-

⁴⁰ *El Ideal Católico*, 23 de julio de 1904, p. 354. Agradezco a Jaime Pérez por cederme esta ficha.

⁴¹ *Puerto Rico Evangélico*, 10 de febrero de 1924, año 12, núm. 15, p. 4.

⁴² "Los Romanistas, Puerto Rico y Nosotros", *ibid*, 10 de julio de 1925, Año XIV, núm. 1, p. 3.

rantizó la importancia de retener el idioma español en la enseñanza, no como una concesión cultural sino como un arma de penetración y enlace del protestantismo con los países hispanohablantes. Los cambios sociales ocasionaron que las propuestas protestantes se reconstruyeran, se reelaboraran, se rechazaran segmentos y se propusieran nuevas combinaciones, propias del proceso multidimensional y multitemporal de la construcción de identidades.

REFLEXIÓN

Actualmente, el protestantismo en Puerto Rico compite en fuerza numérica con el catolicismo. La expansión de la religión a partir del '98 ha sido un ejemplo de cómo una minoría se abrió paso lentamente en una sociedad que la había definido fuera de sus fronteras nacionales y culturales. A pesar de que para la época que examino, el arraigo del protestantismo fue mínimo frente a la fuerza del catolicismo, su personalidad tomó un giro diferente al establecido tres décadas antes. A partir de 1916, el arraigo aumentó conforme surgieron las iglesias pentecostales. Estas iglesias avivaron a los sectores populares y se manifestaron como una expresión atemperada y creadora de la cultura puertorriqueña actual. Sin embargo, cercanos al centenario de la invasión, aún parte de la población comparte las imágenes de una religión protestante emparentada con los proyectos hegemónicos estadounidenses de principios de siglo. Los letreros de SOMOS CATÓLICOS, se asoman en las entradas de algunas residencias como una advertencia sutil que encubre otra más enérgica: no queremos escuchar la prédica ("del otro") protestante.

Aunque la Iglesia Católica contribuyó a promover actitudes como la anterior, el discurso de la historiografía dominante sobre el protestantismo en Puerto Rico de las décadas de 1970 y 1980 reforzó la idea de "una iglesia asociada con la conspiración norteamericana".⁴³

⁴³ Véase, Samuel Silva Gotary, "La Iglesia Protestante como agente de americanización en Puerto Rico, 1898, 1917", en Blanca Silvestrini (ed.), *Politics, Society and Culture in the Caribbean (Selected Papers of the XIV Conference of the Caribbean Historians)*. San Juan, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1983, pp. 37-66; Emilio Pantojas, "La iglesia protestante y la americanización de Puerto Rico: 1898-1917", *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, núms. 1-2, marzo-junio de 1974, pp. 99-121. Hay que recalcar, que los escritos de es-

La producción histórica vinculó la gestión misionera de principios de siglo con el imperialismo, la regeneración moral del pueblo, la dominación política y educativa y el desplazamiento de una burguesía local. Dichos proyectos, en alianza con el nuevo régimen, se vincularon con la ideología del Destino Manifiesto, el etnocentrismo cultural y la legitimación del capitalismo como modo de producción dominante. La tarea más amplia de los primeros evangélicos puertorriqueños permaneció oculta y estigmatizada debido a que su identidad se fijó en una época de euforia y de despliegue de poder en la que la fuerza del desplazamiento cultural permaneció estática en el tiempo coyuntural del 1898.

Las versiones que partieron del binomio protestantismo/norteamericanización quedaron entrampadas en la fecha crucial y soslayaron el cambio y la madurez que la nueva religión obtuvo a partir de las articulaciones complejas entre los sectores religiosos, el pueblo, el contacto con América Latina y los problemas que enfrentaron en un contexto contestatario de sus actos. A mi parecer, la concepción estática a su vez contribuyó a acrecentar los prejuicios de sectores ajenos a esa religión que no toman en cuenta las diferencias entre los protestantes de antes y los actuales.

El estudio de los sectores emergentes identificados con el cambio de soberanía revela los rastros, tensiones, disyuntivas y acomodos que enfrentaron las nuevas presencias de comienzos de este siglo y cómo las mismas crearon nuevas manifestaciones, identidades y aperturas a lo que hoy se conoce más ampliamente como "lo puertorriqueño".

tos autores, como los de cualquier obra, fueron productos de un contexto y de una orientación teórica particular, lo cual no implica que sus visiones hayan permanecido estáticas y aún compartan exactamente lo que escribieron décadas atrás. Recientemente, el sociólogo Samuel Silva Gotay, publicó *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930*. Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997, la cual constituye una lectura obligada para todos los estudiosos del protestantismo. El estudio reciente de Nérida Agosto Contrón, *Religión y cambio social en Puerto Rico (1898-1940)*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1996, elabora la gestión positiva de cambio social de los misioneros y ofrece una visión refrescante de la nueva religión.