

La Misa Jíbara como campo de batalla sociopolítica en Puerto Rico

Ana María Díaz-Stevens, Ph.D.



LA MISA JÍBARA COMO CAMPO DE BATALLA SOCIOPOLÍTICA EN PUERTO RICO

*Ana María Díaz-Stevens, Ph.D.**

En 1971, el pueblo de Comerío se vio envuelto en una disputa ideológica que sacudió los cimientos de la comunidad católica en esta colonia caribeña. A veinte años de distancia, la lucha y expulsión de los frailes dominicos que de allí surgieron, hoy los podemos apreciar, no como meros atisbos, sino como síntomas de un conflicto mucho más profundo y abarcador tocante a la cultura y a la política de Puerto Rico. Si algo quedó claro tras el conflicto es que los símbolos litúrgicos, lejos de permanecer como entes aislados del proceso socio-político, responden a, e impactan en el mismo.

El intento de este breve trabajo es arrojar un poco de luz sobre los factores sociológicos de este conflicto. Se sabe que los frailes dominicos habían creado un conjunto de símbolos litúrgicos estrechamente vinculados no sólo a las reformas del Segundo Concilio Vaticano, sino a la causa por la independencia de Puerto Rico. Pero, al poder estructural jerárquico, se unieron ciertas fuerzas políticas de un pequeño pero influente grupo que trató de socavar al naciente movimiento liturgista, pese a su vínculo con las reformas pos-conciliares.

Por tanto, al escoger entre los bandos, la jerarquía isleña optó por echar de lado los decretos conciliares que aconsejaban una innovación en la liturgia apoyada en el idioma y la idiosincracia del pueblo. Los obispos defendieron esta opción apoyándose en el poder absoluto del ordinario eclesiástico sobre su diócesis —lo cual resultaba chocante, ya que con ello también se retaba otra propuesta del Concilio que urgía la colaboración (aggiornamento) en cuanto tocaba al liderazgo y al ejercicio de la autoridad.¹ Ya que esta disputa eclesial fue interpretada generalmente en el contexto de la política colonial puertorriqueña, y a pesar de que los frailes dominicos apoyaban los decretos conciliares, fueron

* Department of Puerto Rican and Hispanic Caribbean Studies, Rutgers University.

¹ Documentos conciliares relevantes incluyen "La constitución sobre la Sagrada Liturgia (*Sacrosantum Concilium*) especialmente las secciones 37-40, 44, 118-121; "La constitución sobre la Iglesia" (*Lumen Gentium*), secs 27, 37; "El decreto sobre la formación del clero" (*Optatam Totius*), secs 4-7.

vistos como los disidentes, y no los otros. Por medio de este análisis me propongo desenredar la maraña ideológica que resulta de la fusión y confusión de unos símbolos litúrgicos que emanan y responden a lo teológico, y otros símbolos que descansan en el orden social y político.

Trasfondo histórico

En los quinientos años de historia del Nuevo Mundo, al pueblo puertorriqueño siempre se le ha controlado políticamente desde afuera, primero por España y luego por los Estados Unidos de Norte América. Esto ha traído como consecuencia que se conceptúe a los puertorriqueños como dependientes, al principio de España, y tras el cataclismo del '98, como dependientes de los EE.UU. de Norte América. A pesar de esta dependencia económica y política, los puertorriqueños han logrado crear una expresión cultural y un sentimiento nacionalista que hoy se manifiestan en diversos modos: el folclor, la nostalgia romántica por la patria, y una propensión a caricaturizar los valores de afuera.²

De acuerdo con Max Weber, la reorganización radical de las realidades políticas es acompañada por una transformación en la cosmovisión. (Weber: 183). En Puerto Rico, la cultura es base y soporte para el reclamo por la independencia política. Por eso, aquellos que luchan por una separación del poder de la metrópoli subrayan que la cultura puertorriqueña es dinámica y rica en su expresión de los valores populares; mientras que aquellos que apoyan un modelo de dependencia política tienden a negar las diferencias culturales entre Puerto Rico y el centro metropolitano, o a minimizar el valor de lo isleño. En este contexto, con mucha frecuencia la cultura puertorriqueña se proyecta como una corrupción e inferior imitación de las normas que vienen de afuera. En Puerto Rico, después de la invasión de los Estados Unidos en el 1898, las instituciones políticas y las estructuras sociales fueron afincadas en conformidad y a imitación de las de los Estados Unidos. Pero, aunque por un lado la imposición de los patrones institucionales estadounidenses en esta isla caribeña es casi universal, por otro, gracias a las profundas diferencias en los lenguajes y las radicales discrepancias entre las culturas, la absorción del pueblo puertorriqueño a la sociedad norteamericana no se logra tan fácilmente. Así es que, un impulso contra-cultural previno la absorción cultural de este pueblo a la sociedad norteamericana al mismo grado que se impusieron las instituciones estadounidenses.

Con esto no se está diciendo que todo lo que es español es por lo tanto

² La interpretación de Puerto Rico como una contra-cultura se encuentra desarrollada de manera concisa por Richard M. Morse en "La transformación ilusoria de Puerto Rico" *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1960) no. 2. El concepto conlleva varias manifestaciones, por ejemplo, en la literatura, se destaca al pícaro como encarnación de la cultura puertorriqueña. Otros escritores nos dan otra interpretación del tema, poniendo de relieve los efectos culturales del status colonial de Puerto Rico (Lewis). Véase la colección de ensayos editados por Rodríguez de Laguna para más información sobre este y otros temas relacionados.

puertorriqueño. Ya que en Puerto Rico siempre hubo una dicotomía entre la cultura urbana de la élite española y los valores de la ruralía pobre, es esencial que distingamos entre la cultura hispanoparlante infundida de valores puertorriqueños, a lo que aquí yo llamo “puertorriqueñidad”, y la exagerada imitación de la cultura euro-española. En lo práctico, no obstante, la dependencia cultural repercute en la dependencia política no importa su procedencia.³

El bosquejo que aquí presentamos incorpora una conceptualización basada en el libro de Iván Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America* y el de Avery Dulles, *Models of the Church*. El modelo correspondiente a las realidades política y cultural (“dependiente” e “independiente”) se ajusta a un modelo particular de Iglesia, (bien sea, Iglesia como institución, Iglesia como Cuerpo, Iglesia como Sirviente), así como a un definitivo tipo de liturgia. Para terminar el cuadro, he hecho unas modificaciones que reflejan las circunstancias peculiares de Puerto Rico y además he añadido otros detalles un poco más complejos sobre la teología de la Iglesia. También queda claramente indicada la distinción entre puertorriqueñidad y la preferencia por lo españolizante.

Símbolos litúrgicos e ideología

Del mismo modo que existe una interrelación entre la política y la cultura, la opción por un modelo teológico de la Iglesia influye directamente en la liturgia. La liturgia, en cualquier religión, abarca formas y modelos de adoración —música, ritos y ceremonias— de uso del pueblo. Por ende, se incorporan a la cultura y forman parte de la misma. Basado en este principio, una cultura independiente puertorriqueña apoya y fundamenta la nación puertorriqueña, y una liturgia independiente puertorriqueña apoya y sienta las bases para una Iglesia puertorriqueña. Lo contrario también sería verdad. Es decir, que un Puerto Rico política y económicamente dependiente de los Estados Unidos, en última instancia, sería incapaz de producir una expresión cultural viable merecedora de una liturgia eclesial autóctona. Es de esperar, entonces, que una dependencia en la liturgia —su música, ceremonias, devociones piadosas— que se originan en España y/o los Estados Unidos, en perjuicio de una expresión netamente puertorriqueña, corresponde a un modelo de Iglesia dependiente en Puerto Rico.

William D. Dinges (1987) ofrece un marco teórico general que se presta para estudiar este caso. Citando a Durkheim y a Turner, Dinges hace el siguiente resumen:

³ Correspondería a otro trabajo analizar si el término “autonomía” rompe con este patrón, en cuyo caso “dependencia política” podría tener consonancia con “independencia cultural”. A mis luces, y en la opinión de muchos otros expertos en la realidad puertorriqueña, la autonomía es en último término reducible a una esfera del proceso político donde se espera por una determinación final.

... la controversia litúrgica entre los católicos no sólo trae a colación las distintas visiones del significado y la misión de la Iglesia en el mundo moderno; tales conflictos también dan expresión a las tensiones sociales y a las disoluciones estructurales características del catolicismo contemporáneo. (Maduro, 140; traducción mía).

No obstante, hay que proceder con un poco de cuidado. El marco teórico en general es útil. Pero como Dinges basa su teoría en el catolicismo estadounidense, algunas de sus conclusiones no se ajustan al caso de Puerto Rico. En particular, sus nociones de "la clase conocedora" (knowledge class), del "clero liberal" (liberal clergy) y de "los burócratas eclesiásticos" (church bureaucrats), que se oponen al "catolicismo del pueblo" ("folk Catholicism") y a las étnias católicas ("ethnic Catholics"), no se pueden transferir al caso de Puerto Rico (Véase Dinges, 151-153). Es más, como veremos más adelante, estas posiciones se dan a la inversa en nuestro caso. Es decir, en Puerto Rico, los burócratas eclesiásticos son los conservadores, mientras que las masas populares se muestran más propensas a una puertorriqueñización innovadora.

El catolicismo colonial español

En el contexto latinoamericano, la Iglesia ha actuado consistentemente como influencia primordialmente conservadora. Además, desde su origen, ha sido una institución urbana. Como tal, su contacto y control sobre las áreas del interior y las masas rurales han sido, aún en el mejor de los casos, esporádicos y de poco alcance. Por tanto, para los campesinos, la religión generalmente no ha sido un conjunto de normas morales relacionadas a dogmas basadas en un orden metafísico o ligadas a una institución jerárquica. Lo que la religión viene a representar para ellos son pautas generales que indican el camino de la persona humana hacia una mejor relación con su medio ambiente, con las fuerzas de la naturaleza, y con otros seres humanos tanto como individuos como comunidad. El énfasis yace en el aspecto social. Así es como las celebraciones y los sacramentos que de modo directo y patente envuelven a la persona como parte constituyente de un grupo (Bautismo, Matrimonio, y los Ritos Funerales), toman precedencia sobre aquellos que aparentan tocarla solamente como individuo (Confesión y la Eucaristía). Aislados de los centros urbanos y en un medio ambiente en el cual, aunque no se desprecia la institución jerárquica y sus mandatos (si bien tampoco se hace alarde de ellos ni se enfatizan), la religión del pueblo se desarrolla en un espacio libre y espontáneo capaz de superar el abandono de la Iglesia institucional y la escasez del clero.

Este es el trasfondo de las expresiones litúrgicas indígenas puertorriqueñas. Mientras que la Iglesia oficial y urbana fue española en su estructura, este catolicismo rural de la base usa la lengua española, pero su contenido trasciende lo español para basarse en formas culturales puertorriqueñas.

La importación del catolicismo estadounidense

Cuando los Estados Unidos de Norte América arribaron a las playas puertorriqueñas en 1898 y se apoderaron de la isla, el gobierno de Washington comenzó a patrocinar semi-oficialmente los esfuerzos de las denominaciones protestantes con la intención de convertir a los puertorriqueños súbita y eficazmente al protestantismo, así como americanizarlos (Díaz-Ramírez, 1983). La Iglesia Católica respondió con un diluvio de misioneros estadounidenses católicos que se dispersaron por varios pueblos de la Isla. En su empeño por diferenciarse de los protestantes y preservar una identidad cultural para la Isla, el clero católico estadounidense en la Isla enfatizó los elementos culturales españoles prevalentes en el catolicismo urbano puertorriqueño. Por medio de esta estrategia se mantuvo la práctica del catolicismo durante los primeros cincuenta años de la dominación estadounidense en Puerto Rico muy al compás del catolicismo en otras partes de la América Latina. Pero, al mismo tiempo, se preservaba la dicotomía rural-urbana, élite-pueblo que se diera en las prácticas religiosas bajo el dominio de España (Fenton).

Tras el 1946 se opera un cambio radical en Puerto Rico. A través del programa **Manos a la Obra**, se introduce en la isla una rápida y casi desenfrenada industrialización que impacta gravemente los paradigmas sociales y económicos de la realidad puertorriqueña, ya que todo esto corresponde, no tanto a las necesidades autóctonas del pueblo de Puerto Rico y a su isla, sino a las expectativas y deseos de los Estados Unidos. Conjuntamente a este cambio en el campo sociopolítico se da otro en el campo de la religión. Es decir, todo esto causa tensión e impacta sobre un frágil equilibrio que ciertas acomodaciones y adaptaciones habían obrado entre el catolicismo en la Isla y la realidad socioeconómica del país. La formación del Partido de Acción Cristiana en 1960 y la subsiguiente amenaza de excomunión de cualquier católico que votara a favor del Partido Popular Democrático representan un esfuerzo por poner freno a la aceleración con que este proceso de modernización se estaba dando en Puerto Rico. He analizado este episodio de nuestra historia en otra ocasión,⁴ por lo que prefiero destacar aquí otro fenómeno que se da conjuntamente y que corresponde más directamente al caso de Comerío: a saber, el dramático aumento en las cifras del clero nativo y de las religiosas nativas en Puerto Rico.

Para mejor entender el modelo de "dependencia o independencia" tenemos que analizar primero el papel que desempeña la élite (Consúltense a Lipset y Solari;

⁴ La formación del PAC ha sido rigurosamente documentada por Tarcisio Ocampo. El significado político de las acciones de los obispos han sido analizadas en casi todos los libros que tratan sobre Puerto Rico bajo el liderazgo de Muñoz Marín. Desafortunadamente, como se ha dicho en la obra de Stevens-Arroyo, 1987, en ninguno de estos análisis se intentan entender de lleno las actitudes religiosas que forman el trasfondo del PAC, prefiriendo utilizar una perspectiva puramente política.

Vallier; Levine). Obviamente, en la Iglesia la élite es el clero. El papel que éste y los miembros de las congregaciones religiosas desempeñan en la Iglesia Católica está validado por, y a la vez tiende a legitimizar a un modelo de Iglesia en particular. Tan importantes son aquí los orígenes nacionales del clero como todo lo que tenga que ver con su formación y entrenamiento en el seminario. Durante los primeros cincuenta años de la presencia estadounidense en Puerto Rico, se careció de un seminario para la formación del clero, así como de un clero nativo. El liderazgo autóctono puertorriqueño que se da dentro de la Iglesia se manifiesta a través de la participación de movimientos laicos y hermandades, así como de asociaciones pías tanto para mujeres como para hombres. Por su naturaleza, no obstante, estos líderes van a ocupar un nivel inferior al del clero y de las órdenes religiosas tradicionales. Es decir, tales movimientos nunca llegan a alcanzar los escaños de la iglesia institucional donde se debaten y toman decisiones claves. El programa **Manos a la Obra**, inaugurado en 1946, trae como consecuencia un ensanchamiento de la clase media urbana y de los grupos de profesionales en la sociedad puertorriqueña, muchos de ellos provenientes de la zona rural, ahora desplazados a la zona urbana. Quince años más tarde, a principios de la década del 60, esta naciente clase media, con raíces en la cultura y la realidad rural, ya había generado un nutrido grupo de sacerdotes, religiosas y seminaristas puertorriqueños, al igual que un nutrido número de profesionales católicos laicos.

El período Conciliar-Medellín: 1963-1968

El llamamiento del Papa Juan XXIII a un Segundo Concilio Vaticano vino en el momento preciso en que se comenzaba a perfilar una expresión autóctona de un catolicismo puertorriqueño en la Isla. Como ya hemos establecido, el desarrollo económico de **Manos a la Obra** tuvo, entre otras consecuencias, la creación de una clase media mayor que en cualquier otra nación latinoamericana y un aumento en el número de aspirantes a la vida religiosa y seminaristas naturales de Puerto Rico, así como la creación de congregaciones e institutos nativos. Todo esto auguraba el reemplazo gradual del personal misionero en la Isla. Además, así como la clase media estaba echando la sociedad y cultura puertorriqueñas en nuevos moldes seculares vinculados a la modernización e industrialización de la Isla, tal parecía que el naciente liderazgo puertorriqueño en la Iglesia daría nuevo rumbo al apostolado, definiéndolo de forma que también respondiera a la realidad del pueblo.

El impacto inicial de las primeras sesiones del Segundo Concilio Vaticano en Puerto Rico fue intensificar esta nueva definición de puertorriqueñidad en la Iglesia, así como recalcar la importancia de las vocaciones nativas y el papel del laicado. Un buen número de líderes en la Iglesia de Puerto Rico reconoció que aquel era el momento clave para abrir nuevas sendas hacia un apostolado que en realidad respondiera a una nueva realidad, o sea, a aquella de una sociedad isleña

que apenas había pasado por un súbito proceso de urbanización e industrialización. Con la nueva definición del papel de la cultura y el énfasis del vernáculo, de la música autóctona, y de las expresiones culturales y artísticas en la liturgia, y en general, en la vida de La Iglesia, el Concilio suplía la justificación teológica-pastoral para que se rompiera con los viejos moldes de dependencia litúrgica procedentes de España y de los Estados Unidos. Se argumentaba que había llegado la hora para que el puertorriqueño dejase de ser un católico a la española o la estadounidense, ya que el catolicismo que Roma ahora apoyaba tenía más que ver con la religión practicada por el pueblo humilde que por la élite y capas altas de la sociedad urbana. Se trataba muy en especial de aquella religión que por siglos había sido cuajada y sobrevivido en el interior de la Isla y, que a partir de **Manos a la Obra**, había sido traída a la zona urbana con el desplazamiento poblacional que el nuevo plan económico había causado.

El que ahora se enviara al personal designado a servir a la Iglesia puertorriqueña a recibir su entrenamiento en institutos y centros latinoamericanos, podría verse como un paso lógico por parte de la iglesia institucional hacia un vínculo más estrecho con América Latina y su futura decisión por hacerse miembro del recientemente establecido Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Previo a esto, a la Iglesia en Puerto Rico se le consideraba como Iglesia misionera; es decir, un apéndice de la Conferencia Católica de los Estados Unidos (USCC). Pero cuando el Concilio ordenó que se celebrara la liturgia en el vernáculo y comisionó a los consejos episcopales a preparar los textos y a reformular la liturgia con vista a una regulación, el catolicismo puertorriqueño se vio cara a cara a un dilema. ¿Cómo podía celebrarse la liturgia en inglés en Puerto Rico tal como se haría en los Estados Unidos cuando la lengua franca del pueblo había sido por siglos, y continuaba siendo, el español? ¿No era acaso más prudente unirse a la Conferencia Episcopal Latinoamericana con la cual, por razones culturales, lógicamente había mayor afinidad, que insistir en mantener en el área secular las apariencias de lealtad a unos convenios políticos?

A causa de esto, y sin importar cuán conservadores fuesen los obispos, se vieron obligados a dar un paso radical vinculándose al CELAM. Esta identificación con Latino América en términos de jurisdicción eclesiástica, indirectamente, dio respaldo y apoyo al sentido de nacionalidad puertorriqueña. Se comienza por enviar a los sacerdotes y a las religiosas a estudiar teología pastoral, liturgia y catequesis al Instituto Pastoral Latinoamericano y al Instituto Catequístico Latinoamericano en Colombia y Chile respectivamente. Habiendo recibido una preparación en consonancia con los cambios y efervescencia del momento, estos regresaron a la Isla ansiosos por poner en práctica lo que habían aprendido y exhibiendo, en el proceso, un impulso entusiasta e impaciente por ser oídos, y una ferviente convicción de que lo que anhelaban y proponían para la Iglesia era en realidad la única vía hacia el futuro. Además de aquellos entrenados en la América Latina, había en Puerto Rico otro grupo de clérigos que también habían

sido partícipes de una interpretación mucho más radical del evangelio y del ministerio: los miembros de la Provincia Holandesa de los Frailes Dominicos en Puerto Rico. Y entre ellos había un número de puertorriqueños.

Por ende, durante el corto período Conciliar-Medellín, un segmento importante del pueblo puertorriqueño —laicos, clérigos, y religiosos— comenzaron a legitimar su catolicidad y puertorriqueñidad, rehusando en este proceso definir su realidad meramente como "isla" o las sobras de una cultura o civilización ajena. Conscientes de esta nueva identidad, tanto los miembros laicos como los sacerdotes, religiosos y religiosas empezaron a demandar mayor participación en la Iglesia y en su liderazgo. Mientras tanto, la recién instalada jerarquía en la isla, a tono con muchos otros obispos en la América Latina, quedaba rezagada dando muestras de su poca apertura hacia los deseos y demandas de este grupo. A esta actitud, cautelosa y conservadora, se le respondió en 1972 cuando el Padre Salvador Freixedo publica su obra, y haciéndose portavoz de este nuevo grupo, con un rotundo y angustiado grito clama: "*¡Mi iglesia duerme!*"

Oposición a la puertorriqueñización del catolicismo

No es de sorprenderse que la oposición principal a un cambio rápido hacia una puertorriqueñización se desarrolle en el Movimiento de Cursillos. Es de saber que este movimiento estaba constituido en su mayoría por la clase media urbana, que muchos de sus constituyentes formaban parte de un Partido Pro-Estadidad remozado, y que este partido veía en el Cursillo un importante grupo de votantes cuya lealtad era preciso mantener. Además, un nutrido grupo de exilados profesionales cubanos, en muchos casos con tendencias ultra derechistas, prontamente descubrieron que el involucramiento en el Cursillo era un medio más para entrar en influyentes esferas de la sociedad puertorriqueña (Stevens-Arroyo, 1980: 228-89 et passim).

La dependencia en la jerarquía que el Cursillo inculca fácilmente lo tornó susceptible a una política reaccionaria eclesiástica. Como los constituyentes del Cursillo estaban orientados a una dependencia máxima en los Estados Unidos (expresada en su opción por la Estadidad), el Cursillo también fomentó un desprecio por la cultura puertorriqueña, que a veces se manifestaba de manera sutil e indirecta, pero que en todo caso fue impregnante. Como el movimiento de los cursillistas estaba fuertemente vinculado con San Juan, con una jerarquía conservadora, así como con un liderazgo político de derecha, cualquier desviación de la política impuesta por la Iglesia era causa para que los cursillistas rindieran informe a las autoridades eclesiásticas; con lo que el movimiento llegó a ser, en ocasiones, una red de espías denunciadores de cualquier intento puertorriqueñizador tanto en el clero como en el laicado.

La creciente polarización entre los puertorriqueñizadores y los conservadores, puso de manifiesto una básica contradicción en el catolicismo en Puerto Rico.

¿Cuál era la realidad primordial, la identidad eclesíástica o la dependencia política? Desde el punto de vista pastoral, Puerto Rico aparentaba ser una más entre las naciones latinoamericanas, con igualdad de representación en el CELAM que las demás naciones dentro del Consejo. Sin embargo, políticamente hablando, Puerto Rico era tan sólo una entidad neo-colonial dependiente de los Estados Unidos. Por tanto, la Iglesia institucional en Puerto Rico rehusó utilizar la incorporación a CELAM como signo de un rechazo a los valores políticos estadounidenses ya internalizados. Este grupo argumentaba que la participación de Puerto Rico como miembro de CELAM era necesaria porque Puerto Rico no era capaz de crear una expresión litúrgica propia. Los esfuerzos por tomar control de la liturgia pusieron de relieve esta contradicción entre la fuerza puertorriqueñizadora y la fuerza conservadora dentro de la Iglesia. El contraste entre las formas litúrgicas autóctonas puertorriqueñas y aquellas que venían prestadas de la América Latina y España definitivamente estableció una brecha entre los dos bandos. Es decir, a partir de esto era evidente quiénes eran aquellos que veían a las reformas conciliares como base de un reclamo a la independencia puertorriqueña — en lo litúrgico, cultural y político— y quiénes eran los otros que aspiraban a mantener una dependencia total para Puerto Rico. Como veremos, es así que se perfila la lucha ideológica dentro de la Iglesia en Puerto Rico, siendo éste el campo de batalla donde lidieron estas dos fuerzas. Desde entonces en adelante fue preciso elegir bando, ya que las circunstancias sociopolíticas no permitían la neutralidad.

El experimento de Comerío

El período Conciliar-Medellín dio paso al establecimiento de parroquias experimentales. En estos lugares predeterminados, el laicado compartía con el clero, además de ambos grupos mantener un diálogo con los obispos. La parroquia de Comerío de la Diócesis de Caguas, bajo el mando de los Frailes Dominicos de la Provincia Holandesa en Puerto Rico era la que llevaba la voz cantante en este empeño. Es de notarse, que aunque entre los frailes los había de origen holandés, éstos habían pasado la mayor parte de vida religiosa en servicio al pueblo de Puerto Rico. Al mismo tiempo, es importante tener en cuenta que éstos traían al apostolado las tradiciones modernizantes de Holanda, en aquel entonces considerada por muchos máximo líder de las reformas posconciliares. Uno de los frailes dominicos era el musicólogo puertorriqueño, William Loperena, quien también había recibido su entrenamiento teológico en Holanda, teniendo entre sus tutores los mejores peritos y más fuertes portavoces de las reformas del Segundo Concilio Vaticano. Unido estrechamente a la comunidad, Loperena quiso dar no sólo lo que él conocía de su música, sino que buscó la colaboración de los músicos del lugar para lograr una verdadera expresión litúrgico-musical puertorriqueña. Así, su esfuerzo fue instrumental en lograr para la Iglesia puertorriqueña

un repertorio de canciones y composiciones musicales litúrgicas basadas en las tradiciones autóctonas músico-folclóricas del pueblo puertorriqueño que, a pesar de su atropello, perviven en la alabanza de ese pueblo dentro y fuera de la Isla.

En la música litúrgica de Comerío, los músicos incorporaron los aires jíbaros de la zona central montañosa, los ritmos negroides de la costa, las expresiones de la clase privilegiada urbana en su música de casino, así como todo lo que venía de la América Latina, los Estados Unidos y el Caribe, pero que a la usanza puertorriqueña, se había integrado a lo autóctono. La idea central, no obstante, siempre fue usar la riqueza y la espontaneidad de la expresión musical del pueblo para la alabanza Divina en la celebración del culto y las fiestas religiosas. El tiempo ha probado el valor de esta contribución musical litúrgica. Los himnos compuestos en Comerío y **La Misa Jíbara**, como he aludido ya, han llegado hasta Nueva York, Boston, Connecticut y otras áreas de los Estados Unidos donde residen grandes concentraciones de puertorriqueños, y aún hoy siguen siendo parte de su liturgia y celebraciones religiosas. Recientemente **La Misa Jíbara** ha sido llevada a Cuba por invitación especial y presentada como máxima expresión musical religiosa del pueblo puertorriqueño.

Pero además de los empeños musicales, los dominicos veían la reafirmación de un catolicismo puertorriqueño independiente como un paradigma necesario en todas las facetas de la práctica religiosa. La parroquia instituyó proyectos tales como **La Universidad de la Calle**, **Teatro de Títeres La Charca**, **Taller el Seco**, y un buen número de programas y actividades ecuménicas, entre ellos **Misión Industrial**, y **El Ministerio Ecuménico al Trabajador Agrícola**. En todas estas fases, el control laico, el rompimiento con la dependencia en los modelos estadounidenses y españoles, y la necesidad de afirmar un catolicismo específicamente puertorriqueño, fueron las bases únicas sobre las que se edificaría el compromiso con los decretos conciliares.

Debemos tener varias cosas en cuenta aquí. Como fraile dominico, Loperena no estaba atado a la jurisdicción canónica de las diócesis de Puerto Rico, por lo cual, su caso se presta para esclarecer las rivalidades tradicionales que existían entre el clero religioso y el clero regular. Como teólogos entrenados bajo los mejores maestros del momento, Loperena y los demás frailes dominicos puertorriqueños tenía una reconocida ventaja en el debate teológico sobre cualquier otro puertorriqueño en la isla. Además, la conexión entre la independencia litúrgica y la independencia política fueron las dos caras de la misma moneda para Loperena, ya que defendía a las dos con el mismo ahínco, sin poner a una por encima de la otra. Por tanto, no fue la discreción lo que caracterizó su intento; más bien prefería publicar su apoyo tanto al derecho de una expresión netamente puertorriqueña en la liturgia como a la independencia política del pueblo puertorriqueño. Para complicar el asunto, también colaboraba abiertamente con el Partido Socialista Puertorriqueño, el cual había adoptado una ideología mar-

xista-leninista, abogando por la revolución armada, si ésta se hacía menester para liberar a Puerto Rico del dominio estadounidense. Como si esto fuese poco, el ministro metodista de Comerío, Alberto González, era su buen amigo y compartía tanto su ideología política como su deseo de puertorriqueñizar a su iglesia. La colaboración de estos dos clérigos puertorriqueños —miembros de diferentes denominaciones— era mucho más estrecha y fuerte que la que Loperena tenía con católicos conservadores. Aparentemente esto se basaba en la ideología política compartida entre González y Loperena.

Y por último, hay que tener en cuenta que estos empeños litúrgicos eran experimentales; es decir, eran la excepción y no lo común o usual. Al dar término este período Conciliar y comenzar el proceso de consolidación de las reformas, lo que se había tolerado por ser experimental, ahora tenía que pasar por el escrutinio de las autoridades eclesiásticas. La necesidad de finalizar los experimentos, evaluar los resultados, formular y establecer la nueva política oficial basada en la experiencia adquirida, abrió las puertas para que aquellos que se oponían a las innovaciones atacaran abiertamente las parroquias experimentales (cf. Díaz-Stevens, 1983).

El período pos-Conciliar/pos-Medellín: 1968-1978

Los conflictos que se desarrollaron dentro del catolicismo pos-conciliar en Puerto Rico tienen sus paralelos similares en los eventos que se dan en la América Latina. La obra de Otto Maduro es de especial interés aquí, particularmente su libro, *Religion and Social Conflicts*. Maduro establece el concepto de “producción religiosa” para relacionar lo que acontece en la Iglesia con una explicación del proceso a tono con un análisis de clases. Maduro sugiere que la repentina transformación de esta producción religiosa trae como resultado una reacción defensiva (Maduro, 89), y que esta resistencia se tornará particularmente aguda si la iniciativa por la modificación es percibida como algo que procede de afuera y no de la comunidad religiosa. Hace notar que aquellas influencias vistas como provenientes de lo educacional, económico, político o militar, son las que generalmente más reacción conservadora provocan.

En esta lucha, el grupo que se levanta mostrando interés por monopolizar la producción religiosa tendrá como tendencia desposeer a la comunidad de sus propios medios de producción religiosa —lugares sacros, objetos de devoción, fórmulas rituales, organización del tiempo religioso, y por el estilo. (Maduro, 89; traducción mía).

En esta contienda por controlar la producción religiosa, lo que con frecuencia determina quién tendrá éxito, según nos advierte Maduro, es “la fuerza material a disposición de cada grupo en el conflicto sobre la dirección que el desenvolvimiento religioso debe tomar” (Maduro, 90). El choque entre estas fuerzas puede llevarse a cabo en varias formas, desde un sutil socavamiento de la

credibilidad hasta una "arrebataada o violenta apropiación".

En Puerto Rico, los choques fueron muchos y en el mayor de los casos fueron del tipo de "arrebatos" a los que Maduro alude. Por mi parte, sugiero que el ambiente particularmente estridente de la política en Puerto Rico es una de las causas primordiales de esta reacción conservadora a la puertorriqueñización de la liturgia por el clero y a la búsqueda del laicado por una mayor participación en el liderazgo de su Iglesia. En cierto sentido, la libertad política restringida en que se mantiene al pueblo de Puerto Rico trasciende el ámbito político y causa un impacto en el apostolado de la Iglesia, poniendo límites a su libre expresión (Maduro: 43). El contenido de la correspondencia que esta controversia generó ciertamente se presta para sustanciar este punto.

La expulsión de los dominicos de Comerío

Para ser breve, me limitaré a narrar solamente lo acontecido en torno a aquello que relacione la expulsión de los dominicos al marco teórico de Maduro. En el caso de Comerío estaban en función tanto unas fuerzas **internas** como otras **externas**. Entre unas y otras se pueden contar las siguientes: el nombramiento por el Gobernador estadoísta, Luis A. Ferré, de una pareja de exiliados cubanos al puesto de agrónomo en 1969 en aquel pueblo; la visita pastoral del Obispo Grovas como motivo de la campaña pro recaudación de fondos para un palacio episcopal; la cooperación ecuménica entre el pastor metodista y los dominicos; y finalmente, el éxito que los dominicos habían tenido en recaudar fondos para un Centro de Envejecientes y otros proyectos sociales y educacionales, independientes del apoyo y control de la Iglesia. Añádase a esto la inquietud que los cursillistas pro-estadidad habían expresado referente a la influencia que ellos observaban que tenía Loperena sobre la juventud en la comunidad.

Por tanto, la confrontación entre un creciente experimento de puertorriqueñización en Comerío y una jerarquía conservadora tuvo como marco un conjunto de cuestiones tanto religiosas como políticas. Ya que los dominicos eran los innovadores, sus esfuerzos por conscientizar al pueblo fueron categorizados como "politización", aun cuando mantener el *statu quo* (mayormente apoyado por "fuerzas ajenas a la comunidad") representaba para la Iglesia, en realidad, una acción tan "política" como aquella de la cual se le acusaba a estos sacerdotes.

La controversia alcanzó su máxima expresión con motivo de la Fiesta de Reyes de 1970. Siendo esta la Epifanía del Señor, Loperena dio un sermón en el cual utilizó una analogía contemporánea para explicar el significado de la adoración de los Magos al Niño Dios. Describió a los tres Reyes Magos como creyentes de religiones paganas, quienes a pesar de su propia importancia política, se postraron de rodillas ante un niño, con lo cual claramente demostraron su aceptación de éste como un ungido, como enviado especial. Asimismo dijo: "Es como si Ché Guevara viniera a esta Iglesia el día de hoy a rendir culto. Acaso no debe-

ríamos nosotros darle la bienvenida, y hasta mostrar nuestro asombro que obreal maravilla en medio de nosotros. Nosotros, que ya tenemos este tesoro de fe, debiéramos regocijarnos al poder compartir todos estos tesoros nuestros con el Che. Y así como Cristo recibió a los Magos sin pedir explicaciones ni que cambiaran sus creencias, nosotros no tenemos por qué imponer demandas sobre aquellos que no tienen la suerte de creer lo que nosotros, aun cuando sean como Che Guevara” (entrevista personal con Loperena). A esta homilía pronto se le tildó de herejía y una vez alcanzada esta dimensión, el celo político de la pareja cubana antes mencionada fue como leña al fuego. Así, de una astilla se hizo un volcán. Para ello, se utilizó la red de poder social de cursillistas afluentes a la que se hizo referencia anteriormente, con lo que no se tardaron en llegar al Obispo Grovas instrucciones de la oficina del Arzobispo de San Juan para que se reprendiera y disciplinara a los dominicos.

No sería erróneo juzgar que la exageración con que la información sobre la homilía de Reyes fue transmitida a las autoridades eclesíásticas tuvo mucho que ver con la reconocida simpatía con que Fray Loperena y los dominicos veían la independencia de Puerto Rico, así como con su empeño ecuménico. Hasta aquel momento un sentido de urbanidad y cortesía había exigido mantener toda preferencia política en el campo privado. Pero una vez que la preferencia política fue percibida como base de la “prédica” en el templo, se abrió paso a la censura.

El Obispo Grovas, a pesar de sus propias tendencias independentistas, tenía en aquellos momentos otros problemas. Como ordinario de una diócesis recién creada en una zona pobre del interior de Puerto Rico, ni siquiera contaba con una residencia episcopal. Había comenzado una campaña de recaudación de fondos para construir un palacio episcopal para él y su secretario. En sus visitas por los pueblos que constituían su diócesis, esperaba de la feligresía los donativos que harían posible su propósito. Pero al llegar a Comerío se encontró con otra cosa.

Los dominicos rehusaron coleccionar la suma asignada a la parroquia. Los líderes de la parroquia, poniendo como base las estadísticas del momento que demostraban la gran pobreza y el alto nivel de desempleo en la municipalidad, explicaron en carta enviada al obispo que simplemente era imposible recaudar estos fondos cuando el pueblo mismo padecía tanta necesidad. Como si esta explicación no fuese suficiente, añadieron que aunque pudiesen asumir tal responsabilidad por la suma asignada, no creían que Cristo hubiese querido que el obispo, su representante entre ellos, viviese en un palacio aparte de su pueblo humilde. El Obispo Grovas fue recibido en la plaza por un jovencito que representaba a la comunidad. Ansioso por leer el texto de bienvenida preparado de antemano, el niño comenzó por dirigirse al obispo de forma familiar, llamándole **tú, hermano Rafael**. Grovas pensó que se pasaba de la raya cuando a un dignatario se le trataba con tanta familiaridad, especialmente cuando se trataba de un eclesiástico y el portavoz del pueblo era un chiquillo. Provocado ya por la carta, el obispo aparentemente perdió la paciencia y se produjo una dolorosa

escena. Como resultado, en vez de que la visita fuese motivo para sanar heridas viejas o allanar las brechas entre el pueblo y su obispo, la familiaridad que el pueblo intentó establecer entre el prelado y su congregación, se tornó en símbolo de profunda falta de respeto hacia la autoridad.

Una tercera cuestión que surgió fue tocante al ministerio y la cooperación entre los dominicos y el ministro metodista González (quien años más tarde fue ordenado sacerdote episcopal). Las dos rectorías se pusieron de acuerdo en torno a que era preferible que el clero asumiera puestos profesionales aunque fuese de jornada parcial, tales como maestros adjuntos, trabajadores sociales, consejeros familiares, etc. Así no tendrían que depender de los escasos recursos de la comunidad para sus sueldos. Estos empleos, hasta entonces vistos como ajenos al trabajo parroquial, los mantenían fuera de las parroquias durante parte del día. Para subsanar esta necesidad, por mutuo acuerdo aceptaron un plan en el que las oraciones comunes, bendiciones y consejería serían dadas en una u otra parroquia, dependiendo del itinerario del ministro y los frailes. En lo concreto, lo que esto significaba era que un católico que quería agua bendita, por ejemplo, podía ir a la Iglesia Metodista a buscarla, o que un cura dominico podía presidir sobre los ritos funerales de un entierro metodista. Lejos de ver este intento como acción ecuménica a la luz del Segundo Concilio Vaticano, aquellos que se oponían a una visión progresista de la religión, lo vieron simplemente como herejía. La situación se hizo más tensa aún cuando la Iglesia Metodista reaccionó, sacando de su puesto a González, que era puertorriqueño, y reemplazándolo con una exilada cubana.

De gran importancia fue el éxito de los dominicos en recaudar fondos federales para sus actividades en la comunidad. Los fondos para el Centro de Envejecientes y otros programas, así como la labor que se realizaba a través de ellos, abrieron nuevas posibilidades hacia la aportación y la influencia de los dominicos fuera del control de la Iglesia institucional. Con esto, también se tendió una base de apoyo de parte del pueblo que trascendía cualquiera influencia que la Iglesia pudiese tener. Una de las actividades principales era la producción de artesanía, que era vendida a los turistas. Los dominicos buscaban con ello no sólo generar fondos adicionales para el financiamiento de los múltiples proyectos en la comunidad, sino que también este intento significaba la preservación de las tradiciones folclóricas puertorriqueñas. Entre la producción artística se encontraba aquella de las postales navideñas, y entre éstas, había una de los Tres Reyes Magos, cada uno con una pancarta que decía así: "*Santa Claus Go Home!*". Pero en vez de tomarse como algo humorístico, la postal atizó el fuego de la controversia, y se convirtió en una prueba más del supuesto anti-americanismo de los dominicos.⁵

⁵ Este análisis termina previo a la carta pastoral de los obispos de 1976, en la cual se excomunica la organización puertorriqueña de Cristianos por el Socialismo (Stevens-Arroyo, 1980: 295-302).

La expulsión

Los enemigos de la independencia, que por ende eran conservadores políticos, pusieron al uso sus conexiones con la Administración del Presidente Nixon para así amenazar con la suspensión de fondos federales a los programas de la parroquia, los cuales eran administrados por los dominicos para prestar servicio de índole social. Por otro lado, el Obispo Grovas se esforzaba por poner presión sobre los dominicos para que éstos escogieran entre “la naturaleza estrictamente religiosa” de su apostolado y su “envolvimiento político”. No está claro si en realidad el obispo esperaba que los dominicos dieran marcha atrás, o no. ¿Cómo podía mostrarse a favor de los independentistas, mantener contentos a sus colegas ultra-conservadores en el episcopado, y a la vez recaudar fondos para la construcción de su residencia en una diócesis pobre al extremo? Esta difícil situación, tal vez, le llevó a creer que los frailes, como él, en última instancia se verían obligados a adaptar sus inclinaciones personales políticas a la realidad del presente, o sea, a las exigencias del *statu quo*. No obstante, como los dominicos habían elaborado una justificación teológica basada en los decretos del Segundo Concilio Vaticano, retractar lo ya profesado llevados por una opción **netamente pragmática**, hubiese sido un rechazo rotundo al modelo de catolicismo que habían forjado y el cual se había convertido en su única opción religiosa. Por tanto, no se trataba de intransigencia ni rebeldía. Ni se trataba de unos símbolos litúrgicos banales. Lo que los dominicos y sus seguidores puertorriqueñizantes estaban cuestionando era el significado, la esencia del catolicismo en Puerto Rico. A sus luces y en última instancia, lo que estaba en juego era la supervivencia misma del catolicismo en Puerto Rico como religión del pueblo (Levine: 305-15). Aquí no cabían componendas ni arreglo alguno.

Cuando a los dominicos se les echó de Comerío por mandato del Monseñor Rafael Grovas, Obispo de Caguas, el pueblo mostró incredulidad inicialmente. Pero, tras la inicial consternación, el laicado respondió recalcando su propia madurez como cristianos. Optaron por dar su apoyo a sus líderes locales, o sea a los frailes, aun frente a la crítica de algunos y a las fuertes amonestaciones por parte de la jerarquía. La respuesta de los feligreses en Comerío fue simplemente clausurar el edificio de la Iglesia. Cuando el Obispo de Ponce, Monseñor Torres Oliver, suspendió a los dominicos de la parroquia del pueblo de Yauco —fundada por esta congregación en 1904— el pueblo católico volvió a responder con la clausura de esta iglesia y la promesa de no volver a abrirla hasta que se les devolviera a los dominicos el mando de la misma y los frailes retornaran al ministerio entre ellos (**El Mundo**, 28 de agosto, 1971).

Hasta cierto punto fue precisamente la naturaleza del liderazgo ofrecido a través de las parroquias experimentales, lo que dio paso a la determinación con que el laicado protestara las decisiones de los obispos en materia interna a la Iglesia. Siguiendo las normas establecidas por los dominicos, los laicos habían

aprendido a analizar y cuestionar las decisiones pastorales locales y a establecer consejos parroquiales democráticos para decidir la política a seguir en las parroquias. Basados en esa experiencia, el laicado pensaba que los obispos habrían de obrar del mismo modo que los dominicos y que lo que se daba en sus parroquias se daría también a nivel diocesano. Presto formaron una comisión y demandaron una explicación de los obispos de Caguas y de Ponce. Los dominicos, por su parte, enviaron una petición a Roma, a través del Vicario General de los Dominicos, para que se forzara a los obispos a dar una explicación canónica esclareciendo las razones de su expulsión. Conociendo ampliamente los cánones de la Iglesia Católica y el contexto del conflicto político, los frailes dominicos no tardaron en hacer pública una declaración en la cual resumían otros incidentes de intervención eclesiástica en los que los dominicos juzgaban que los obispos habían obrado movidos por una política cuestionable. En ella, se comparaba la situación de los dominicos con la de tales clérigos como el Padre Salvador Freixedo, a quien se le había suspendido al no retractar los cargos que había hecho en contra de la Iglesia local. Los dominicos se auto-definían, lo mismo que Freixedo, como víctimas de una represión política de parte de los obispos ("*Declaraciones de un grupo de Dominicos*", Bayamón, Puerto Rico, 27 de agosto de 1971).

La carta de los dominicos también hacía referencia a la clausura del seminario en Puerto Rico. Los conflictos que se estaban dando en Comerío entre una jerarquía conservadora y un clero progresista, desde hacia tiempo tenían su paralelo en aquellos que se manifestaban en el Seminario Diocesano *Regina Cleri* en Ponce. En un período relativamente corto, el ambiente del seminario, así como su personal, había cambiado considerablemente. Impulsados por el liderazgo ultra-conservador de Torres Oliver, Obispo de Ponce, el episcopado isleño se había tornado en contra de unos de sus hermanos obispos, Antulio Parrilla, declarado independentista. Se comenzó por destituirlo de su cargo como rector del seminario. Como era de esperar, su sucesor no compartía su ideología; es más, no era ni puertorriqueño. El nuevo rector era un exilado anti-castrista que había venido a Puerto Rico y veía en los intentos pro-independencia puertorriqueña una amenaza más al equilibrio sociopolítico de la región. Los seminaristas, siguiendo el ritmo de aquel tiempo, pedían abiertamente participación en la toma de decisiones del seminario, citando los decretos conciliares para justificar sus demandas. El episcopado respondió echando a todos los líderes del grupo que habían mostrado descontento. Inesperadamente —pero a semejanza de la militancia dominica en Comerío— casi todos los seminaristas optaron por continuar su protesta y a ésta unieron la causa de los líderes que habían sido despedidos del seminario. Pero en vez de buscar la reconciliación con los progresistas dentro de la Iglesia, los obispos respondieron con mano de hierro. Y así se efectuó el cierre del único seminario católico que existiera en Puerto Rico en más de 400 años. Desde allí en adelante, cualquier puertorriqueño que quisiera ser sacerdote diocesano tenía que marcharse a Toledo, España, la sede del rito Mozárabe, o a Miami,

la Florida, la cuna de un exilio cubano anti-castrista y conservador.

El obispo de Ponce prohibió en su diócesis **La Misa Jíbara** del Fraile Loperena. Otros prelados de igual ideología hicieron otro tanto. Es así que la expresión autóctona musical o el uso de los instrumentos locales quedan excluidos de los actos litúrgicos por considerárseles indignos para la celebración del culto. En términos prácticos esto equivale a un rechazo de cualquier expresión de puertorriqueñidad dentro del culto religioso en la Isla. En su lugar, la comisión litúrgica abogó por la incorporación de una expresión musical triunfalista, pomposa e ibérica. Aún en la entronación de la Patrona de Puerto Rico, La Virgen de la Providencia, en 1973, la cual se llevó a cabo en ostentosa y magna celebración al aire libre, no se cantó ni un solo himno compuesto en Puerto Rico; sólo hubo composiciones e himnos tradicionales de origen español. Así, se echó a un lado la producción religiosa nativa, y se le hizo violencia a la expresión religiosa autóctona de un pueblo. Esta es la respuesta que, en última instancia, ha dado la jerarquía en Puerto Rico, a tono con una teología pre-conciliar y una ideología política conservadora que denigra lo netamente puertorriqueño y le niega al pueblo su autenticidad.

Conclusión

En resumen, estos eventos representan una regresión en el proceso de puertorriqueñizar a la Iglesia Católica. Desde una perspectiva cumulativa, el cierre de la parroquia experimental de Comerío, la despedida de los Frailes Dominicos de este pueblo y del pueblo de Yauco, la alegada represión de elementos progresistas dentro de la comunidad eclesial cristiana, y el cierre del seminario nativo, tienen que ser vistos como pasos regresivos en relación con el Segundo Concilio Vaticano. Irónicamente, los eventos en Puerto Rico presagiaron una similar tendencia conservadora anti-conciliar que se va a manifestar ya abiertamente durante el reinado de Juan Pablo II. En cierto sentido, el caso Comerío en Puerto Rico fue un pequeño teatro donde se ensayó y estrenó por vez primera lo que se daría más tarde en toda Latino América: el ataque al catolicismo latinoamericano que se lanza desde Puebla en 1979. Pienso que a través de estas líneas he hecho hincapié por bosquejar en un caso concreto lo que Maduro nos advierte en su libro:

Ninguna religión puede existir en un vacío. Toda religión, cualquier religión, no importa lo que entendamos por 'religión' es una realidad situada, situada en un contexto específico humano, un espacio geográfico concreto y determinado, un momento histórico, un medio ambiente social. Cada religión es un caso concreto; siempre es la religión de éstos o aquéllos determinados seres humanos (Maduro, 41; traducción mía).

Al escoger como base para mi estudio la realidad particular de Puerto Rico, que en muchas cosas es tan típicamente latinoamericano, pero que al mismo

tiempo, dada su relación con los Estados Unidos, es caso diferente, creo presentar un caso muy difícil, pero interesantísimo para examinar la teoría aquí presentada. Lo que en definitivas cuentas no se puede perder de vista es que, a pesar de las complejidades de la situación puertorriqueña (o de cualquiera otra), la Iglesia sigue siendo parte integrante de la sociedad. Por ende, ni es inmune, ni puede mantenerse al margen de la dinámica de los cambios en el orden político-social. Y así como la Iglesia busca tener un impacto en la sociedad, tiene que aceptar que lo que acontece en la sociedad repercute, directa o indirectamente, de modo positivo o negativo, en el quehacer y la vida de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz Ramírez, Ana María. 1983. "The Roman Catholic Archdiocese of New York and the Puerto Rican Migration, 1950-1973: A Sociological and Historical Analysis". Doctoral Dissertation, Department of Sociology and Anthropology, Fordham University.
- Dinges, William D. 1987. "Ritual Conflict as Social conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church" (*Sociological Analysis*, 48: 2 (Summer) pp. 138-157.
- Dulles, Avery. 1974. *Models of the Church*. Doubleday and Co.: Garden City.
- Fenton, Jerry. 1969. Understanding the Religious Background of the Puerto Rican, *Sondeos #52*, CIDOC, Cuernavaca.
- Freixedo, Salvador S.J. 1972. *Mi iglesia duerme*. n.p. San Juan.
- Levine, Daniel H. 1981. *Religion and Politics in Latin America*. Princeton University Press: Princeton.
- Lewis, Gordon. 1968. *Puerto Rico: Freedom and Power in the Caribbean*. Harper and Row: New York.
- Lipset, Seymour and Aldo Solari. 1967. *Elites in Latin America*. Oxford University Press: London.
- Maduro, Otto. 1982. *Religion and Social Conflicts*. Orbis Books: Maryknoll.
- Ocampo, Tarcisio. 1967. *Puerto Rico: Partido Acción Cristiana, 1960-1962*. Dossier 2, CIDOC, Cuernavaca.
- Rodríguez de Laguna, Asela, ed. 1987. *Images and Identities*. Transaction Books: New Brunswick.
- Stevens Arroyo, Antonio M. 1980. *Prophets Denied Honor: An Anthology on the Hispano Church*. Orbis Books: Maryknoll.
- _____. 1987. "Puerto Rican Independence as a Catholic Crusade: The Nationalist Party and Armed Resistance", paper presented at the SSSR Convention, Louisville, Kentucky; renamed "Puerto Rican Nationalism as Catholic Ethos".
- Vallier, Ivan. 1970. *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Charles Scribner's Sons: New York.

Modelo Teórico: Realidad Puertorriqueña

CENTRO METROPOLITANO	DEPENDIENTE ESPAÑA	DEPENDIENTE EE.UU. DE N.A.	INDEPENDIENTE PUERTO RICO
Política	Puerto Rico es colonia de España, como tal se relaciona y es gobernada por la "Madre Patria"; siempre buscará ser orientada y respaldada por ella.	Puerto Rico es territorio de los EE.UU. de Norte América; es un estado por constituirse; una dependencia; un grupo minoritario más dentro de la gran realidad política de esta nación.	Históricamente, P.R. se ha manifestado como pueblo; dadas sus aspiraciones por una realidad netamente puertorriqueña, debe emplear sus recursos a la consecución de su independencia.
Cultura	Los puertorriqueños son mini-españoles tanto por su herencia histórica como por su cultura, (lengua, religión, tradiciones, etc.).	Los puertorriqueños son participes de una cultura latina y una ciudadanía estadounidense; son norteamericanos a lo latino; un témpano de hielo flotando en el trópico. Su realidad está marcada por el bilingüismo, así como parcial asimilación, parcial retención de lo autóctono.	El puertorriqueño lleva en su sangre y psique lo africano, lo taíno, lo español y hasta lo europeo. La influencia norteamericana ha sido grande; pero la cultura puertorriqueña, compuesta de todos estos elementos se ha forjado como propia del pueblo, y no es reducible a ninguna de sus partes.
Modelo de Iglesia	Iglesia como institución, autoritaria, paternalista y condescendiente. Clero español en oposición a un clero nativo criollo; una estructura jerárquica y eclesiológica española.	Iglesia como cuerpo y comunidad; colaboración a base del dictamen de la jerarquía de EE.UU. Paternalista y condescendiente. Clero continúa siendo extranjero: español y estadounidense. Aunque se establece una jerarquía nativa, permanece la estructura eclesiológica estadounidense.	Iglesia como Sirviente. Su papel se centraliza en servir al pueblo. Su intento primordial es hacer posible la expresión de la fe libremente dentro de un contexto autóctono. La vida de la Iglesia y su estructura reflejarán lo histórico, religioso y cultural puertorriqueño.
Liturgia	Devociones españolas (especialmente tomadas del culto mariano); Relación divina es mediada por el clero y la devoción a la Madre del Señor: "A Jesús por María". Música ibérica y el uso de vosotros en la liturgia; la imposición de un modo de adoración, distintamente español y españolizante. Resultado más reciente: la imposición de una madona euro-española como patrona de un pueblo latino-caribeño.	Continuación de las devociones españolas; acoplamiento de las influencias euro-españolas con las irlandesas-norte americanas.	Aceptación de un catolicismo a lo puertorriqueño —la religiosidad del pueblo— como una expresión válida del cristianismo. Se estimará y apoyará la música puertorriqueña y otros elementos de la cultura en el culto y en la vida de la Iglesia en general.

ABSTRACT

The Catholic Parish of Comerío, Puerto Rico witnessed conflict between the Dominican Friars who ministered there and the Bishop of Caguas who was responsible for directing that ministry. But although centered upon the issue of liturgical rites, the conflict of 1968-1972 had deeper roots in differing visions of Puerto Rican identity. This article analyzes the relationships between secular, political and ideological views and corresponding interpretations of Catholicism's rites and functions. The author uses as a departure point, the affirmation of Puerto Rican culture implicit in the *Misa Jibara* which was composed using music from the tradition of the poor mountain dweller. The use of this music in formal worship, according to the writer, was a symbolic battleground for larger questions concerning Puerto Rico's nationhood. The hierarchy of the Catholic Church used its authority in the narrow ecclesiastical matter of liturgy to prohibit and condemn a positive affirmation of Puerto Rican peoplehood.