

Connecticut College

## Digital Commons @ Connecticut College

---

Hispanic Studies Faculty Publications

Hispanic Studies Department

---

2021

### No diré que fue milagro, pero ... Corriente positivista

Aida L. Heredia

Connecticut College, [aida.heredia@conncoll.edu](mailto:aida.heredia@conncoll.edu)

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.conncoll.edu/hispanicfacpub>



Part of the [Caribbean Languages and Societies Commons](#), and the [Christianity Commons](#)

---

#### Recommended Citation

Heredia, Aida L., "No diré que fue milagro, pero ... Corriente positivista" (2021). *Hispanic Studies Faculty Publications*. 3.

<https://digitalcommons.conncoll.edu/hispanicfacpub/3>

This Book Chapter is brought to you for free and open access by the Hispanic Studies Department at Digital Commons @ Connecticut College. It has been accepted for inclusion in Hispanic Studies Faculty Publications by an authorized administrator of Digital Commons @ Connecticut College. For more information, please contact [bpancier@conncoll.edu](mailto:bpancier@conncoll.edu).

The views expressed in this paper are solely those of the author.

## Capítulo 4 *No diré que fue milagro, pero...* Corriente positivista

Aida Heredia, *Connecticut College*

“Valerosos dominicanos y amados compatriotas, [...] la patria es libre, somos independientes: nosotros mismos vamos a fundar nuestra república sobre bases liberales...” Con estas palabras José Núñez de Cáceres proclamó la nueva identidad política de la colonia de Santo Domingo bajo el nombre de “Estado Independiente de Haití Español” el 1 de diciembre de 1821. Los moradores de Santo Domingo quedaban libres para unirse al proyecto de la Gran Colombia que lideraba Simón Bolívar si así lo decidían. La proclama de Núñez de Cáceres reflejaba el ímpetu de las rebeliones de esclavos, los procesos revolucionarios y el rechazo de la dominación religiosa y económica de España en la isla de Santo Domingo, el Caribe y Sudamérica.

Dos semanas más tarde, en una carta fechada 12 de diciembre de 1821, Núñez de Cáceres le comunicaba al rey los cambios que se estaban registrando en el territorio:

... ayudada por el voto general de todas los buenos hijos de la patria, y que como presidente del Estado me apresuro a comunicar a V.E. este afortunado suceso, p.<sup>a</sup> q.<sup>e</sup> poniéndolo en noticia del Rey de España, pueda S. M. ahorrarse la pena de firmar despachos de oficiales y otros empleados ociosos, dotados de grandes sueldos, que es hasta ahora para todo y lo único q. ha dependido Santo Domingo de su antigua metrópoli (Estado, 12, N. 79/1821, Archivo de Indias, Sevilla).

Expuesta la denuncia de la corrupción financiera y los vicios administrativos, Núñez de Cáceres arremetió contra uno de los principales medios de legitimación del poder imperial español – la representación de la colonización como mandato de la providencia divina:

[H]uid de sus disputas teológicas, cuyo principal objeto es intimidar las conciencias para que recibáis por oráculos del cielo los absurdos y detestables principios del gobierno autoritario...; decidles ... que la religión que bajó del cielo, que es santa, y nos enseña de tantos modos infalibles la igualdad de nuestro origen y destino, no puede proteger las iniquidades de unos déspotas coronados que ocupaban tronos, teñidos con la sangre de sus semejantes...

Los hacendados de las hermandades y cofradías que estaban aferrados a la visión perniciosa de prosperidad hatera y azucarera se mostraron renuentes

a la independencia puesto que veían en ella la decadencia de su autoridad social; temerosos de los cambios políticos e ideológicos liberales, esos conservadores salían “a actos públicos de devoción ... con toque de campanas para impetrar decían la clemencia divina en la suerte que les amenazaba” (memorial de Felipe Fernández de Castro fechado en Madrid el 8 de julio de 1824, en Incháustegui 1957, II: 527–528).

José Núñez de Cáceres denunció a los hateros y aristócratas defensores del absolutismo español, la esclavitud y el catolicismo Apostólico Romano como individuos “cubiertos en la máscara de la religión,” propagadores de la falacia de que el “rompimiento con España y el rey era una infidelidad a Dios, dado el origen divino de la corona” (citado en Morla 2011: 96; 99). Dichos sectores se oponían “a tomar las medidas que favorecieran una evolución de la base económica colonial” (Cassá 1992: 168–170). La proclama de Núñez de Cáceres desmitificaba el discurso cristiano de las élites dominicanas, pero a la misma vez era su cómplice dado que este hatero criollo siguió siendo propietario de esclavos. La conciencia que guiaba la proclama de Núñez de Cáceres a favor de la independencia no vencía los obstáculos de opresión y racismo que estructuraban la sociedad. En el fondo los cambios políticos que actores como José Núñez de Cáceres llevaron a cabo no eran revolucionarios, pues no desarrollaron la moral necesaria para erradicar la esclavitud. Se sabe que la proclama de independencia de 1821 no se materializó – en 1822 el ejército haitiano comandado por Jean-Pierre Boyer invadió la parte española. Santo Domingo volvería a ser proclamado Estado independiente (esta vez de Haití) en 1844.

#### *Grandes y serias reflexiones*: el terremoto de 1842

El 7 de mayo de 1842, dos años antes de que la anexión haitiana de la colonia de Santo Domingo tocara su fin, hubo un terremoto en la isla. Del siniestro dejó memoria el capitán José Ramón Márquez, oriundo de Cumaná (Venezuela), quien desde 1822 formaba parte de la milicia de Haití. Su reconstrucción de lo acaecido fija la mente del lector en el drama cognitivo y psicológico que causaron los elementos atmosféricos que antecedieron al sismo. Sin embargo, la narración del evento contiene un segundo plano que Márquez delinea con un significado político preciso: la defensa del mandatario haitiano Jean-Pierre Boyer como gobernante alineado con la benevolencia de la providencia divina. Tal es la imagen de Boyer que el autor perfila en su exposición de “una de las más grandes y horribles calamidades que han afligido la especie humana” (4).

El 6 de mayo, un día antes del terremoto, se vio un arcoíris que se extendía de norte a sur, “cuyo color era calichoso;” al día siguiente, “a las 12 y 5 minutos del medio día” se vio salir por el noroeste un “meteoro extraordinario (sic) dejando en su curso una cola de fuego reluciente;” se dirigía hacia el sudeste, donde desapareció. Ninguno de los dos fenómenos originó inquietud: “pero a eso de las 5 y 25 minutos de la tarde se oyó un ruido espantoso que se asemejaba á un trueno sordo, al que siguió un terremoto fuertísimo... Su duración se calcula de 80 a 90 segundos.” Niños, mujeres y hombres andaban llenos de desolación, de espanto, arrodillados “implorando la misericordia y clemencia del Señor” al ver agrietadas y destruidas las viviendas. La gente buscó refugio psicológico en el ritual de las procesiones: “En el acto salió de la catedral la Santa Reliquia que siguió todo el pueblo en rogaciones, y entró en el convento de Nuestra Señora de Mercedes; allí (no se sabe la causa) hubo una alarma espantosa, que produjo la confusión, consternación, tropel y espanto...; y por todas partes se oye gritar, decir, pedir y repetir misericordia señor! misericordia!!!”

Márquez rellena el tono apocalíptico de su recuento con detalles precisos sobre las medidas que se tomaron para lidiar con los efectos materiales del suceso y con el comportamiento de la gente. A pesar de que la narración proviene de un sólo testigo ocular, el carácter etnográfico de los detalles ofrece un cuadro verosímil de la realidad múltiple que debió haberse experimentado el día del terremoto de 1842: “la mayor parte de los habitantes mas notables ... fueron a implorar un asilo en los barrios de San Miguel, San Antonio, San Lázaro, Matadero, el Pueblo de San Carlos, extramuros; quedando la ciudad casi abandonada.” El énfasis del testimonio ocular recae una vez más en el humano comportamiento mágico-religioso:

las procesiones que á mañana, tarde y noche se sucedían unas á otras, y á las que seguían un numeroso concurso de niños, hombres y mugeres, descalzos, las cabezas cubiertas, los brazos en cruz, la vista inclinada al Cielo, los ojos anegados en lágrimas y sufriendo los ardores del sol, en medio de un calor abrazador, y espuestos á las incomodidades de una temperatura invariable.

Y para no dejar nada al azar, además de las procesiones el pueblo estaba “día y noche ... reunido de rodillas implorando los auxilios divinos.” Los eclesiásticos depositaron el Sacramento “en una tienda de campaña en la plazuela de San Gil” que había sido levantada cuatro días después del terremoto; ante ese símbolo de Jesucristo se congregaba la gente. Recalcando la creencia de que Jesucristo responde a los ruegos de devotos que sufren los efectos de catástrofes, el texto de Márquez identifica la tienda de campaña como “lugar de misericordia y contrición.”

Como capitán a las órdenes del gobierno de Haití, José Ramón Márquez emplea una técnica narrativa de persuasión que produce la imagen mental de una sociedad dominicana en completo orden gracias a los auxilios que, según el hilo o plano invisible de su narración, el presidente Jean-Pierre Boyer dirigió durante el terremoto. Las descripciones del sismo tejen un panorama del fin de la humanidad con el aparente deseo de enfatizar la noción de Boyer como gobernante en armonía con los designios de Dios. De ese estilo narrativo se desprende un discurso religioso que centra a Haití como gobierno eficiente y necesario para toda la isla:

El que da la llaga da la medicina. Dios que es piadosísimo, misericordioso y benigno, fue propicio a nuestras súplicas; y la muerte ... que nos amenazaba, suspendió en aquel acto guadaña cortante y atroz, que ella descargaba ya sobre nuestras cabezas moribundas.

El pasaje sugiere que el terremoto no causó muerte alguna en la ciudad de Santo Domingo. No murió “ninguno de nuestros conciudadanos; no ha habido un herido, tampoco un contuso; y nuestros males se han reducido únicamente a penas y sufrimientos morales;” en todo el territorio reinaban “el orden y la tranquilidad pública” y supuestamente no hubo en la ciudad “la más mínima sustracción, lo que se debe al carácter honrado, pacífico y bondadoso de sus habitantes...” (6).

Estamos ante una representación lingüística de la perfecta rectitud moral que conforme el texto de este autor exhibió la política de Jean-Pierre Boyer en medio de un cataclismo; rectitud, y eficacia, que se logra solamente con un poder temporal legitimado por Dios. Se puede argumentar que, dado el contexto histórico transnacional del período en cuestión, ese tipo de persuasión lo exigía la episteme nefasta que hilvanaron los prejuicios raciales de las naciones republicanas europeas y los Estados Unidos contra la República de Haití. Dicho contexto invita a pensar que la narrativa de Haití y del terremoto debía impulsarse no sólo dentro de la antigua colonia española, sino en todo el hemisferio occidental. Márquez cierra su exposición del terremoto clamando “mil veces, honor! a nuestro Vicario General delegado apostólico de la parte Este, Doctor Tomas de Portes,” acto de habla con el que anuda el poder político haitiano y la autoridad eclesiástica de la parte española representada en esa fecha por el prelado dominicano Tomás de Portes. La realidad de orden y armonía que pinta este autor contrasta con los estragos que causó el terremoto en regiones de la isla como la común de Santiago de los Caballeros donde el temblor de tierra fue “de lúgubre i pavoroso recuerdo;” “derribó los edificios que resistieron el terremoto de 1751...; destruyó la iglesia parroquial mayor y la iglesia de Nuestra Señora del Carmen, ocasionó la pérdida de archivos civiles, eclesiásticos y

notariales, lo cual “dificultó en lo sucesivo la demostración de edades y estados civiles y la titularidad inmobiliar [sic] adquirida con antelación” (Espinal 2005: 40).

La tradición oral dominicana que recoge los días del terremoto del 7 de mayo de 1842 inventó relatos usando elementos bíblicos convencionales que se divulgaban como técnica para enderezar los malos caminos por donde transitaba la vida social y política del país. Uno de los relatos más comunes es el de la mujer tullida que prodigiosamente recupera la movilidad de sus miembros. Esa fue la experiencia de Ana María Galbes, natural de Puerto Rico, el día de la víspera del temblor, el 6 de mayo. Su edad no se especifica en el documento de la época; llevaba varios años parálitica cuando dijo que su cuerpo recibió el don de la sanación mientras rezaba delante de la puerta de la Capilla de Nuestra Señora de Altagracia ubicada en la ciudad de Santo Domingo. La tradición oral explica la sanación valiéndose de un tema bíblico que repiten los profetas del Antiguo Testamento – el anuncio del castigo de Dios (Ezequiel 7:5–6); la sanación de esta anciana sería el instrumento divino para anunciarle a la sociedad dominicana un castigo inminente. Ana María Galbes le había pedido a su hijo que la trasladara a la capilla: “porque no hace mucho que estando en oración se me presentó la Santísima Virgen y me dijo que fuese a su Capilla y que hiciese oración, según lo tengo por costumbre cuando paso delante de ella que al punto recobraré la salud; y que después anuncie un gran castigo y llame a penitencia.” La mujer cumplió tal y como se lo reveló la Madre de Jesucristo; los vecinos empezaron a seguirla: “la policía tuvo que intervenir para apartar los grupos que rodeaban a la que era, en ese momento, objeto de la curiosidad del pueblo” (en Nouel 1979: 414).

Normalmente, las personas doctas desestiman anécdotas de esa índole. Eso no fue lo que sucedió en esta ocasión; la historia de sanación de Ana María Galbes fue sometida al juicio de las ciencias médicas y físicas. El presbítero Carlos Nouel lo consigna en su “Historia eclesiástica,” publicada en 1913. Ana María Galbes se había dirigido a la casa que ocupaba el Vicario General Doctor Portes para relatar la visión que tuvo. “El Doctor Portes la escuchó ... le hizo varias preguntas relativas a la visión que había tenido. A todas ellas contestaba con tal acento de verdad, con tal convicción y firmeza de juicio, que ninguno de los que la oyeron dudó de que aquella pobre y humilde [mujer] no fuera en realidad un instrumento de la Providencia.” Sumido en “grandes y serias reflexiones,” el doctor Portes alegó que tenía motivos para determinar que la revelación de un gran castigo y todo “lo acontecido era obra de Dios” porque “el anuncio transmitido a Ana María coincidía notablemente con otro de igual naturaleza que, no hacía

muchos días, le había hecho otra mujer también pobre y humilde, que había tenido la misma revelación” (Nouel 1913: 415).

El “gran castigo” nunca se identifica en los escritos de esos hombres de ciencia ni en la historia compuesta por el presbítero Carlos Nouel. En otras palabras, la rehabilitación del ser humano y los verdaderos cambios sociales que debían lograrse yacían en la fantasía. Carlos Nouel tampoco atendió al mensaje de penitencia, regeneración y arrepentimiento colectivo que Nuestra Señora de Altagracia transmitía a través de la sanación de Ana María Galbes. El razonamiento teológico de Nouel circunscribe a la vida después de la muerte la posibilidad de transformación individual que predica la doctrina cristiana.

Nouel finalizó la relación del prodigio reiterando que Ana María recobró el uso de sus miembros “sin auxilio de la ciencia médica, que hasta el año de 1887 existía aun e iba de puerta en puerta sola y por sus pies pidiendo limosna.” La miseria material que determinaba las circunstancias de esa mujer (y de la generalidad de los habitantes) no fue erradicada por el milagro de sanación. Los “hombres de ciencia,” intrigados por la curación instantánea de la parálisis de Ana María Galbes, realizaron investigaciones ancladas en la teoría miasmática, la cual sostiene que los lugares húmedos causan enfermedades. Negaban que se tratara de un fenómeno sobrenatural: “el hecho ... era el resultado de causas naturales ... los gases de la tierra, al desprenderse de ésta habían elevado la temperatura, y obrando sobre el sistema nervioso de la parálitica, habían hecho desaparecer la paraplegia [sic] de que adolecía...” La gente rechazó la evaluación médica científica; “declaró que el hecho tenía caracteres de milagro;” los creyentes argüían que si la explicación de lo sucedido estaba en la emanación de gases de la tierra, “¿cómo se explicaba que existiendo en la ciudad muchos otros paráliticos no hubiesen ellos experimentado el mismo saludable efecto?” Implícita en el contraargumento de la gente común al científicismo de los médicos hay una idea central de la teología cristiana sobre los milagros: Dios *escoge* a los individuos que han de recibir sus favores conforme a su previsión y propósito de justicia divina.

Finalicemos el examen de esta dialéctica del providencialismo considerando la relación de los efectos del terremoto del 7 de mayo de 1842 en otros pueblos de Santo Domingo. En Puerto Plata el sismo se sintió el 7 de mayo pero no causó muchos estragos materiales; antes al contrario, produjo “innumerables bienes espirituales.” El 28 de mayo el Padre Regalado dirigió una circular al capitán de los campos de la provincia en la que especificaba la conducta moral que había que asumir: los vecinos debían hacer obras de caridad luego de confesarse y comulgar; reconciliarse para formar “una sola familia, unida, estrechada por la caridad de Jesucristo,” que no

quedara ni un sólo concubinato o amancebamiento en su jurisdicción; ordenaba que rezaran el rosario por la noche y en la aurora, y que dieran limosna "para ayudar a reparar la casa de Dios" (en Castellanos 1931: 123-137).

Discurso pseudocientífico: "Historia de Santo Domingo," 1853

El proceso de consolidación del Estado dominicano en la segunda mitad del siglo XIX avanzó con dificultad; los habitantes lidiaban entre sí en torno a distintas concepciones del proyecto de independencia; la población se enfrentaba a los atentados intervencionistas de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. Los dominicanos – la mayoría de los cuales vivían dispersos en zonas rurales – se pronunciaban ora a favor de una autonomía subregional, ora expresando interés en la reunificación con Haití. La clase política formal era una minoría que se disputaba el poder entre ellos mismos. Pese a los conflictos armados las relaciones comerciales existentes entre campesinos dominicanos y haitianos seguían activas; por su parte, los negros cimarrones que habían escapado de las plantaciones de azúcar en el sur de Santo Domingo cultivaban una vida de relativa autonomía (Eller 2016: 50; 22).

Antonio del Monte y Tejada ubicó en esa dinámica su juicio sobre el método utilitario de investigación que exigía el siglo XIX. En su "Historia de Santo Domingo" (1853, I) argumenta que la nación dominicana necesitaba una historiografía enfocada en los hechos "pequeños y triviales," no solamente en "los acontecimientos grandiosos" o en "las instituciones públicas, el palacio, el senado." La sociedad dominicana había que conocerla a través de la historia doméstica "que sigue al hombre en las plazas y en el hogar," "en el taller y en el teatro, en el templo y en el mercado público," escribió Del Monte, imitando la máxima del autor italiano renacentista del siglo XV Leon Battista Alberti sobre la sabiduría como un bien cuya esencia se encuentra en las plazas, los mercados públicos, los teatros y los hogares de la gente. En su discurso utilitario Del Monte alega que la retórica providencialista es ajena a la investigación objetiva y que sólo con el estudio científico del pasado se llega de manera eficaz a la verdad y a la solución de los problemas nacionales.<sup>54</sup> "El escritor que en nuestros días pretendiese vestir la Historia con los adornos mágicos de la novela, o sublimarla con la digni-

---

54 Véase Michel de Certeau "The Writing of History" (1992) para una crítica teórica al postulado "científico" del discurso histórico.



dad magnífica de la epopeya, vería seguramente malogrado su empeño, porque aun a falta de mejores razones siempre hallarían receloso al sincero investigador de la verdad” (1853, I: 20–21). No obstante esa pretendida postura científica, su escritura de la historia de Santo Domingo evidencia lo contrario a la lógica positivista y al método empírico, pues no hace sino revivir la conquista y colonización española como objeto de respeto y honra. En el centro de ese discurso de veneración el autor coloca el mito de Colón como enviado de Dios. Contrario a su prolegómeno acerca del carácter racional de su reconstrucción de los hechos, Antonio Del Monte se explaya en la narrativa de episodios sobrenaturales típica de las crónicas de Indias.

La Providencia, “¿Quién sino ella condujo por medios tan extraordinarios al puerto de Santo Domingo al que poco antes había salido de él cargado de cadenas é infamado por la justicia y maldad de los hombres?,” pregunta en defensa de Cristóbal Colón. Del Monte establece la “verdad” de su enunciado relatando como suceso “milagroso” el naufragio del comendador Francisco Bobadilla en julio de 1502; de acuerdo con su recuento, Dios mandó un huracán cerca de las costas de la Española que hizo que la nave en la que Bobadilla iba de regreso a España pereciera; Dios castigaba así al comendador Bobadilla por apresar a Colón y expulsarlo de la isla:

¿Quién sino ella impuso a la propia vista del calumniado el castigo a los calumniadores? Esta tormenta, el fin desastroso de Bobadilla, de Roldán y de la mayor parte de los enemigos del Almirante, dejaron tremenda impresión en el ánimo de los coetáneos! (1853, I: 409).

Del Monte abulta la memoria engañosa de la conquista introduciendo su propia fabulación sobre Colón: “en vista de los sucesos que sobrevinieron, diríase que una mano invisible empujaba á Colón para que presenciara la perdición de sus enemigos y confirmara su fe en la Providencia.” Su “Historia de Santo Domingo” fija la pátina discursiva del “valor moral del pensamiento del Descubridor” como tronco cognitivo del Estado independiente dominicano. Yerran, alega Del Monte, quienes refutan los enunciados que glorifican al “Descubridor” como poseedor de un entendimiento ligado al conocimiento de Dios:

No dudemos: es imposible que tantos rasgos de sabiduría ... no rodeasen al instrumento de los designios providenciales, que no se ven, pero que se perciben... Si Colón no era sabio ¿por qué obraba con sabiduría? Si Colón no era virtuoso ¿por qué estaba adornado de tantas virtudes? (1853, I: 413).

Del Monte les recuerda a los dominicanos que Colón tiene un lugar especial en la Creación porque su descubrimiento del Nuevo Mundo hizo avan-

zar la cristiandad: "Todas sus acciones, como se ha visto, llevaron por norte la propagación de la fe ó el hacer un beneficio a la humanidad." La concepción sobrenatural del pasado colonial que el autor elabora culmina con la maquinación de homenajear al Almirante erigiendo una estatua suya "en el lugar más visible y notable de América." Ese lugar no es otro que la Isabela, en la región norte de la isla de Santo Domingo donde se fundó la primera villa de América y se levantó la primera iglesia cristiana.

Antonio del Monte y Tejada publicó "Historia de Santo Domingo" en 1853, a casi diez años de la fundación del Estado dominicano. Su representación de la conquista española como rehabilitación del mundo humano despoja de sentido histórico la construcción de la nacionalidad dominicana al par que representa la identidad nacional como patrimonio sagrado que legó Colón, "*hombre extraordinario*" (subrayado original): "lejos de apasionada censura, la conquista y colonización de nuestros antepasados es acreedora a la más justificable admiración." Reiteró que Colón era conductor de "la felicidad que prepara la Providencia á sus súbditos de este hemisferio" porque hizo posible que otras naciones conquistaran nuevos territorios (1853: 24; 413; 424). Incapaz de sustraerse a la tradición milagrosa en la que se formó su intelecto, Del Monte recomendó que junto con la estatua que se erigiera de Colón se creara un faro "para que los viajeros del viejo y del nuevo mundo, al divisar la primera tierra desde el Océano, puedan dirigir los ojos hacia aquella imagen venerable con gratitud y enternecimiento." Especificó que el faro había que investirlo con tal poder simbólico que guiara a la posteridad "en la oscura noche de los tiempos"<sup>55</sup> (1853, I: 424).

Dado que el eje temático del libro de Del Monte es la colonización española del continente americano como una empresa ordenada por Dios, no es extraño que el autor sature su narración con el habitual mito de la aparición de la Virgen socorriendo a los soldados de Bartolomé Colón en la batalla de 1495 en el cerro de la Vega. El uso de frases hiperbólicas comunica una imagen caricaturesca de los aborígenes que los representa como seres feroces; esa técnica produce un conocimiento basado en fantasmagorías cuantitativas sobre cómo el escaso número de soldados venció a la "multitud de indios." La descripción de la supuesta turbamulta que acechaba a Colón y a su hermano Bartolomé se asienta como ejemplo de la investigación histórica de asuntos "pequeños y triviales" que el autor dice adoptar como método de conocimiento científico: "[estaban apalancados] cuando

---

55 El intelectual dominicano de la primera mitad del siglo XX Gustavo Mejía sostuvo que en la propuesta de Antonio del Monte radica el origen del monumento Faro a Colón que se empezó a construir en la ciudad de Santo Domingo en 1948.

percibieron a lo lejos una infinita muchedumbre de indios, que casi cubría el horizonte.” “Los españoles eran tan cortos para este número, que era preciso se obrara un milagro que pudiese detener los esfuerzos de tanta muchedumbre” (1853, I: 269).

El carácter pernicioso de la memoria de fantasmagoría que Del Monte construye se observa en el melodrama de la pacífica actitud que les adjudica a Colón y los suyos durante la contienda: “esperaron tranquilos el desenlace del primer encuentro formal con las hordas salvajes de América.” La narración histórica de Del Monte responde a una ficción burguesa de identidad nacional cuyo eje es la deshumanización de los aborígenes y la erradicación simbólica de los afrodescendientes. El autor se deleita cargando de suspenso el episodio en el que los aborígenes atacaron “directamente la Cruz” mientras los españoles presenciaban “la acometida tumultuosa é irreverente de los indios á la santa insignia.” Del Monte se deleita porque como historiador él sabe que los aborígenes fueron derrotados. La falsa justicia divina que su fantasiosa “Historia” urde como asiento de la identidad nacional no se limita a ese sintagma. Al elevar la nota del salvajismo endilgado a la población indígena, el autor evoca la dominación española como solemne disposición “moral.” Tal es la corriente ideológica que subyace su relación de las deliberaciones que Colón y Bartolomé dizque sostuvieron con los capitanes y autoridades que los acompañaban: ambos hermanos sopesaban el peligro al que se exponían si acometían “á tanta multitud;” los españoles eran “pocos y heridos y enfermos algunos, é infinitos los indios.” Según Del Monte, los españoles deliberaban que en condiciones desfavorables, sin “víveres para un largo sitio,” el enjambre de indios no haría sino crecer: “se aumentarían cada día, y sería imposible el vencimiento.” Al cabo de tres combates los soldados se retiraron al cerro y desde allí “observaban el encarnizamiento con que persistían los indios en destruir la cruz” (1853, I: 270–271).

La situación de peligro de los españoles frente a lo que el autor describe como la intrepidez de una infinidad de indios se resolvió con las palabras del religioso de la Orden de la Merced, Juan Infante, “confesor del Almirante,” quien convocó una expedición militar contra los infieles asegurando que por tratarse de una guerra santa mediarían hechos milagrosos en beneficio de los españoles. El monje los exhortó a embestir contra los indios “hasta deshacerlos y desbaratarlos, que aunque temibles por muchos, al fin son indios y cobardes, y nosotros, aunque pocos, somos católicos y españoles.” El confesor los animó a implorar el auxilio de Nuestra Señora de la Merced, a encomendarse a ella “y al amanecer tocar el arma, apretando los puños, que la madre de Dios está con nosotros.” “Dios nos está señalando el triunfo con repetición de milagros, como se ha visto en las tres ve-

ces que han puesto fuego a la Santa Cruz los indios, conservándose verde y lozana entre las llamas e incendio. La Cruz triunfa del fuego, y triunfarán los seguidores de ella en estas conquistas” (1853, I: 271).

El día de la batalla, por la noche, sucedió el milagro de la intercesión de la Virgen; los soldados estaban en sus atrincheramientos – aguardando la aurora. Fray Juan Infante “observó, como a las nueve de la noche, una luz desconocida y suave que rodeaba la cruz, cuyo resplandor dejaba percibir sobre el brazo derecho de ella una hermosísima señora, vestida de blanco, con un tierno niño en sus brazos, en donde estuvo por más de cuatro de horas, saludada de los españoles con oraciones y con lágrimas, porque entendieron que era María Santísima de las Mercedes, que los venía á consolar y animar en su aflicción.” (1853, I: 271–272)

Los indios empezaron a tirarle flechas pero éstas retrocedían matando a muchos de ellos. Del Monte no nombra ninguna fuente que permita verificar si estas palabras en su libro provienen del fraile confesor y no del historiador que cuatro siglos más tarde reconstruía y organizaba el pasado colonial dominicano. “Historia de Santo Domingo” de Antonio del Monte y Tejada ejemplifica el discurso seudocientífico que estaba presente en los debates positivistas sobre conciencia e historia nacional que se estaban librando en el Caribe hispanohablante y Latinoamérica en los siglos XIX y principios del XX.

A trece años de la fundación de la nacionalidad dominicana – en 1857 – la República Dominicana se regía por un “Reglamento de policía y buen gobierno” cuyas normas consagran la dominación colonial mediante la regulación de la conducta pública religiosa de los habitantes. Por ejemplo, el “Artículo 1º. Al encontrarse a su Divina Majestad en la calle, se arrodillarán los transeúntes, los que fueren en carruajes o a caballo, se apearán para verificarlo. Los que así no lo hicieren, serán obligados y pagarán una multa de 15 francos.” El documento establece como norma jurídica la costumbre de andar de rodillas en penitencia hasta llegar a los pies de la Virgen o de algún santo y el dejar por ofrenda un objeto relacionado con la calamidad de la que el individuo ha sido rescatado (en Rodríguez Demorizi 1957b: 243).

### *Ni orden social ni estabilidad ni felicidad*

En el siglo XIX República Dominicana estaba compuesta por una mayoría campesina que vivía en conglomerados rurales. La población urbana pequeño-burguesa y la minoría que controlaba la política del gobierno se distinguían por una mentalidad asida al discurso heroico de la conquista y colonización. Roberto Cassá explica: “La prosperidad que [la minoría] no po-

día forjarse pensaba obtenerla mediante una alianza histórica con una potencia colonial ... en un nuevo esquema político ... a cambio de un reconocimiento de privilegios, cargos y funciones.” Un caso paradigmático es la anexión de la república a España que el hatero Pedro Santana encabezó el 18 de marzo de 1861. España volvió a gobernar el destino de la nación introduciendo un aparato burocrático parasitario a la medida del esquema esclavista de la prosperidad que encarnaban los sectores dominantes (1989: 80; 83).

Apenas dos años después de la anexión las masas populares y los hacendados independentistas de la región del Cibao se alzaron en una Guerra de Restauración; arremetieron contra los abusos de España, forjaron políticas igualitarias, fomentaron un patriotismo antirracista y abogaron por una república regenerada (Eller 2016: 180–181). El triunfo de la guerra restauradora en 1865 no liberó a la gente de los inexorables conflictos que azotaban el país – caudillismo, maquinaciones de anexión de la Segunda República a Estados Unidos, el régimen de terror impuesto por Buenaventura Báez entre 1868 y 1873, movimientos de oposición como el de Gregorio Luperón, quien, junto con otros militares, organizó operaciones de resistencia en la frontera norte en 1871; en ese entonces la resistencia guerrillera en la región sur se amplió por casi todo el territorio nacional. El Gobierno norteamericano, maquinando anexar el territorio, colaboró con el aparato represivo de Báez (Cassá 1989: 113;115).

Fue en ese contexto de represión política y conflicto armado que el afroamericano estadounidense Frederick Douglass visitó la República Dominicana entre los meses de enero y marzo de 1871. Su misión era explorar la viabilidad de anexión del país a Estados Unidos. En su recorrido por suelo dominicano Douglass captó la interacción entre el poder institucional del catolicismo, la espiritualidad del pueblo llano y las intrincadas fuerzas de dominación, liberación y autodeterminación. “Santo Domingo is literally a land of saints, crosses and churches... The foundations of society in Santo Domingo were laid in Deep religious faith,” dijo en un discurso pronunciado el 13 de enero de 1873 en el estado de Missouri. “The land is studded with crosses. They meet you at every stream, in every valley, and at every turn of her narrow roads...” (347). Le pareció que la vida cotidiana de los dominicanos asumía paradójicamente la fortaleza psicológica que viene de la fe religiosa y el estancamiento en el legado de una administración republicana deficiente: “In all the vicissitudes of conflict, decay, and ruin it has clung with marvelous tenacity to religion”; “the ears of all Santo Domingo are saluted with a perfect tumult of church bells, summoning them to their altars and their prayers; [...] the people ... may be seen wending their way through the darkness with solemn step to their several houses of pra-

yer” (351). Las ramificaciones psicológicas y culturales de colonialismo que Douglass articula en este escrito evocan la concepción del valor intangible de la isla de Santo Domingo como una geografía milagrosa, idea que desarrollamos en nuestro análisis de la *Relación sumaria* (1650) de Jerónimo Alcocer. Pero el escrito de Douglass también apunta a las fallas del pensamiento racional y las limitaciones que genera la manipulación de las costumbres religiosas.

Of course, where there is so much religion there is much superstition. They believe as firmly in miracles today as did the early Christians. There is a cross in old St. Michael’s Church which they believe to be as potent to open the windows of Heaven as the prayers of an ancient prophet were to shut them. To argue with them is of no avail. Contradictions are nothing to faith (351–352).

Douglass expuso el grave dato empírico de que la adherencia de los dominicanos a las ordenanzas religiosas de las autoridades eclesiásticas y civiles no trajo ni orden social ni estabilidad ni felicidad a los habitantes de Santo Domingo: “Religion in San Domingo has shown itself much like the same article elsewhere – immensely human; less the guide than the reflection of human nature – and sometimes the worst side of human nature” (352).

La imagen de armonioso orden colectivo que sugiere la descripción de la religiosidad católica en Santo Domingo no resiste el peso de los conocimientos del dominicano Pedro Francisco Bonó sobre las consecuencias funestas que las estructuras económicas del país causaban para el pueblo llano. De acuerdo con Bonó, la unidad racial era un ideal por el que debían trabajar los políticos de la República Dominicana. Su pensamiento sociológico abogaba por un programa político que eliminara los mecanismos de opresión de los afrodescendientes y que al mismo tiempo inculcara la fe en la benevolencia y la justicia de Jesucristo. En la siguiente cita (extraída de una carta de 1887 que Bonó le escribió al entonces presidente Gregorio Luperón) se aprecia esta visión político-religiosa: “Bueno es que el Gobierno que nos rija sacuda un poco las ... ideas del coloniaje español, que tanto campea en los consejos de Gobierno ... y se ponga a pensar con seriedad en los destinos que la Providencia reserva a los negros y mulatos en la América” (40).

Bonó formuló un conocimiento empírico moldeado por las epistemologías cristianas de justicia y ética; juzgaba que los saberes del evangelio constituían la principal orientación hacia el progreso de la economía y la justicia en la República Dominicana. Su examen del comportamiento social de los dominicanos y los defectos institucionales del país le demostraron que las instancias del gobierno no habían alcanzado un nivel analítico racional

que llevara a soluciones eficaces de los problemas económicos, políticos y educativos del país (167). Paradójicamente, en la carta citada Bonó sugiere que para lograr “el engrandecimiento y personalidad” de los negros y mulatos el gobierno dominicano tenía que acudir a la ayuda “superior” de la raza blanca. La conciencia de Bonó acerca del desmantelamiento de la opresión de los afrodescendientes no se había liberado de la ideología de la supremacía blanca. El comunicado que el cónsul español en Santo Domingo, Francisco de Serra, le dirigió al rey el 26 de agosto de 1878 sobre Gregorio Luperón es una pequeña muestra de la amenaza constante que es la ideología la supremacía blanca: “..Gregorio Luperón, cacique de Puerto Plata, hombre duro y que reúne a una gran fuerza de su carácter todos los malos instintos propios de los negros que son de su raza. [...] Dice que su propósito no es ocupar la Presidencia, pero ha sido el primer y más poderoso rebelde que tiene el gobierno” (en Cabrera Prieto 2015: 355–356).

Gregorio Luperón se encontraba inmerso en el fermento revolucionario que siguió vivo después de la Guerra de la Restauración cuando declaró que los dominicanos estaban moralmente obligados a arrancar de su psique el *ethos* colonial que las élites reaccionarias reproducían. Luperón convocó a los sectores populares a liberarse del yugo de la herencia española armándose del conocimiento empírico, racional, lógico que debían manejar todos los pueblos que desearan constituirse definitivamente en sociedades humanas de progreso y democracia (Pimentel 1981: 34). En una carta de 1876 Luperón exhorta a cultivar una conciencia de igualdad y justicia que rechace la memoria romántica de la colonización europea pues la gente común de la sociedad dominicana no hizo sino “recibir los latigazos del conquistador, y hubo de andar por fuerza, como guía, como intérprete, como explorador, como marino, como piloto, como soldado, como labrador, descuajando los bosques, y como minero, arrancando de las entrañas de la tierra el metal que nunca saciaba la codicia de su dominador.” El pueblo dominicano fue “el primer sujeto sobre quien se echaron todas las dificultades y todos los peligros, y sobre quien recaían por fuerza todos los crímenes, todas las responsabilidades y todos los castigos.” Refiriéndose a la isla entera teorizó: “Los habitantes de esas dos hermosas repúblicas, serían los más ricos y los más felices del mundo, sin la plaga infernal de tiranos que con frecuencia las humillan” (Luperón 1895: 29, 37).

La necesidad de libertad, argumentaba Gregorio Luperón, fue la que movió a la generalidad de los dominicanos a arrancar de su suelo el despotismo español; el providencialismo religioso no tenía cabida en las luchas radicales salvo como técnica de embellecimiento de la oratoria. “Los gobiernos progresistas encontrarán siempre su mejor apoyo en la ciencia, en

la justicia, en la verdad, en el progreso y en la libertad,” dijo Luperón en el contexto de su protagonismo en la guerra con España (1895: 28).

Luperón condenó las bajezas de quienes favorecían el retorno de España en calidad de “madre patria” que protegería al país de la dominación de los Estados Unidos en el Caribe y denunció el anexionismo como progreso fraudulento: “Aquellos que esperaban ver venir a los españoles derramando onzas de oro por las calles y caminos, para recogerlas sin trabajo, les duraron poco sus ilusiones. Todas las prometidas ventajas que los autores de la anexión decantaron a son de trompeta que debía reportar al país, ya no fueron otra cosa que ultraje y sacrificios.” No había duda en el pensamiento de los liberales que España gobernaría el país “dejando por herencia a las nuevas generaciones, los vicios y los odios de la esclavitud y la tiranía” (1895: 84; 26). En tales circunstancias la muerte material de la población subordinada dominicana desembocaría en una realidad más atroz – la erosión de la voluntad de cambio social frente a la historia de iniquidad.

El autodesencubrimiento al que convoca el pensamiento de Luperón se pierde en la oratoria de académicos de la primera mitad del siglo XX. Un ejemplo es el elogio que Rufino Martínez escribió a la persona de Gregorio Luperón en 1939: “Parece que en él, por una misteriosa elaboración, se sumaron en apretado haz las nobles tendencias y virtudes...” expresa Martínez en el prólogo al libro *Notas autobiográficas y apuntes históricos* escrito por Luperón. El estilo ampuloso y anacrónico de este tipo de elogios minimiza y niega la dialéctica dentro de la cual surge lucha patriótica anticolonial al ubicarla en la fantasía de la “fuerza misteriosa” de Luperón que lo “lleva a cumplir una misión de predestinado,” cual “irreductible defensor de las prerrogativas constitucionales del ciudadano.” El texto de Martínez refleja la opinión letrada que reduce los procesos históricos a “hechos cumbrados” y las acciones colectivas de justicia al endiosamiento de “grandes hombres” al crear un retrato cuasi-divino de Luperón y de los ciudadanos dominicanos, para los cuales inventa una regeneración apocalíptica: [el pueblo] “se arrepiente de su pecado, y el que fue esbozo de conciencia se trueca en una realidad moral que reclama sus sagrados fueros” (11–12).

En el contexto de semejante reduccionismo historiográfico resulta útil considerar un elemento importante de la teoría positivista de Auguste Comte que algunos grupos anticolonialistas adoptaron en la sociedad dominicana. Se trata de la explicación teórica de las etapas por las que atraviesa el conocimiento humano para llegar a una comprensión científica de la historia. Esa comprensión derivada del análisis de la relación entre hechos



observables era imprescindible ponerla en práctica reformando y creando cambios sociales dentro de un proyecto histórico.<sup>56</sup>

*Primer libro del Santo Cristo de los Milagros de Bayaguana, 1878*

El triunfo de la guerra de Restauración en 1865 significó el fin de una administración anexionista española rapaz, inquisitorial y aniquiladora de las posibilidades de programas económicos de equidad para la sociedad dominicana. Huelga señalar que la restauración de la república no supuso una nítida creación de políticas públicas y pensamiento social comprometidos con las necesidades fundamentales de una mayoría que en el siglo XIX estaba compuesta por sectores campesinos que vivían en unidades rurales. De hecho, esa mayoría tuvo que lidiar con el incremento de la inestabilidad política y los escollos a las nuevas fuerzas productivas que generaron los sangrientos gobiernos caudillistas que se sucedieron entre 1874 y 1880 (Cassá 1992: 83).

Las actas escritas por los miembros de la hermandad del Santo Cristo de los Milagros en las comarcas rurales de Bayaguana narran las actividades que comprende la devoción al Santo Cristo; en ese proceso dejan constancia de las circunstancias económicas y sociales en las que se desarrollaban los pobladores y las convulsiones internas a las que estaba sometida la República Dominicana. La hermandad existía en Santo Domingo desde antes de 1851, según los datos aportados por Rolando Marty en una reseña sobre los orígenes de la devoción al Santo Cristo en la zona este del país (2007:43). En el expediente de la organización, titulado “Primer libro destinado a las actas de las sesiones de la Hermandad del Santísimo Cristo de los Milagros, 1 de enero de 1878;” el “Hermano Mayor Marcelo Albuquerque” anotó escuetamente, “[la hermandad existe desde] hace algún tiempo.” El “Obispo Fray Roque Cocchia” figura como ideólogo de ese órgano y quien propuso “un reglamento que dicte los deberes de cada Hermano, como en toda asociación...” (“Cofradía y hermandades,” sin paginación). Anexo al expediente se encuentra un folio titulado “Inventario de la Iglesia de San Juan Bautista de Bayaguana” fechado el 6 de julio de 1779 en el cual se lee: “Una imagen de Christo con título de los milagros. Está en el Altar mayor con su nicho de madera ... y puertas de madera con serradura. Plata maltratada...” (Archivo del Arzobispado 1861: s.f.).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Al respecto véase Raymond Williams 1976.

<sup>57</sup> Véase, además, Suero 2014.

En casi todas las sesiones del “Primer libro” se leen, a mano izquierda, los nombres de quienes componían la hermandad (unos treinta y seis miembros, hombres todos). La identidad racial no se menciona; sin embargo, la documentación histórica del municipio de Bayaguana permite deducir que se trataba de una población criolla afrodescendiente, dado que tanto el municipio como la región este del país fueron continuamente poblados desde el siglo XVII en su mayoría por personas negras y mulatas. La junta directiva llevaba diez años de existencia cuando el 1 de septiembre de 1898 se desvinculó: “Certificamos que en esta fecha ha quedado disuelta la junta Directiva de la Hermandad del Santo Cristo de los Milagros, por orden del superior eclesiástico, Dr. Fernando Arturo de Meriño, quedando la administración de los intereses de ese santuario a cargo del Sr. capellán y Tesorero, auxiliados por un secretario.” El libro de actas no contiene ningún documento que explique los motivos de la disolución de la junta.

Durante los diez años de actividad los hermanos registraron aspectos de la vida económica, social, cultural y religiosa de la comunidad de Bayaguana. De particular interés es el registro del desenvolvimiento económico de Bayaguana y su entrelazamiento con el culto a los santos y la conducta moral-espiritual que dicho culto exige. Varias de las actas detallan las decisiones que tomaron con respecto a las ofrendas denominadas exvotos o milagros que la gente depositaba en la iglesia durante la celebración de los sacramentos y peregrinaciones al santuario. “Milagros” en ese sentido se refiere a los objetos (de plata, oro, cera, madera) que los creyentes entregaban en pago de una promesa a algún santo, como expresión de amor a la Virgen o como súplica a Dios y a su Madre. El inventario da a conocer algunos de los bienes personales de que disponían individuos y familias. “Veinticinco libras en exvotos de plata. Un cofrecito de exvotos de oro, o imitación de oro. Siete collares de la Virgen del Rosario; seis de estos con su correspondiente medallón. Hay otras piezas en aretes,” certificó uno de los hermanos el siete de agosto de 1881 en la parroquia San Juan Bautista de Bayaguana.

Fieles a las responsabilidades que exigía no solamente la administración de la hermandad, sino también la antigua tradición de devoción al Cristo de los Milagros, los hermanos solían redactar los trabajos que quedaban por hacer a fin de que el deterioro físico no obstaculizara el ritual católico y la fe cristiana como experiencia de vida: “Tres campanas y un reloj por poner. Instalación eléctrica en iglesia, torre y casa parroquial” (“Ynventario general de todos los bienes muebles e inmuebles que corresponden a la iglesia parroquial de San Juan Bautista de Bayaguana” en Archivo del Arzobispado de Santo Domingo, 1881). Dada la estrechez que caracterizaba la vida social, los milagros en plata, oro y cera eran utilizados para solventar los gastos de las parroquias y rituales solemnes. El hermano mayor Manuel

Albuquerque redactó que el 15 de agosto de 1878 el cura de la parroquia autorizó el fundir los milagros de plata a fin de cubrir con la venta de ésta el cuidado del santuario y las festividades. En la sesión realizada el 2 de enero de 1882 los miembros acordaron “hacer un nicho al Smo. Cristo adornado por un ebanista hábil con su puerta vidriera y serradura buena y cortina de Damasco con sus galones dorados, y a la cruz hacerle el inrri [sic] y los clavos con las prendas de oro que existen en prendas y milagros ... y las cantoneras con los que existen en plata” (“Primer libro destinado a las actas de las sesiones de la Hermandad del Santísimo Cristo de los Milagros,” 37).

El vender la plata de las ofrendas votivas era una actividad comercial que las parroquias llevaban a cabo desde hacía trescientos años. El 12 de junio de 1882 los hermanos devotos decidieron “Escribir al Vicario sobre el oro y la plata de milagros existentes para hacer un inrri [sic] y clavos de oro al Smo. Cristo y cantoneras de plata a la cruz.” Contrataron al ebanista Polidoro Boz, quien “tenía que ir el 15 de julio a construir nicho y meseta del altar mayor.” La junta le adelantó la suma de 40 pesos (por un pago total de 100 pesos). El ebanista no cumplió con el trabajo acordado y “no sabemos cuando será que cumplirá,” les comunicaron los hermanos con desaliento a los eclesiásticos de la ciudad de Santo Domingo (38). Dos meses más tarde la junta directiva volvió a protestar en sus actas del 3 de septiembre de 1882 que el ebanista y su ayudante no habían cumplido con sus compromisos. Resolvieron darles a Polidoro Boz y a su ayudante un segundo plazo (todo el mes de septiembre) para que entregaran cal a la iglesia; si en dicho tiempo no realizaban el trabajo, los responsabilizarían de daños y perjuicios. Los susodichos terminaron una parte de la obra de albañilería – cuatro meses después. El 19 de noviembre de 1882 los hermanos testimoniaron que quedaron insatisfechos porque recibieron solamente la fabricación del nicho, al cual “le faltaba la cerradura necesaria ... y la llave para impedir las irreligiosidades que se cometen como también la imperfección del vidrio, el ebanista (sic) y los hermanos expusieron los motivos que hubo para no hacerse tal como se deseaba y el gran trabajo que costó el traer los vidrios porque todos se rompían y esta la causa de tener que poner uno solo y enmendado lo mejor que se pudo” (43). La sesión cerró con la orden de que el Tesorero le pagara al señor Polidoro la suma restante.

No cabe duda de que el libro de actas de la hermandad del Santo Cristo que venimos examinando es un documento valiosísimo para conocer diversos aspectos de las situaciones laborales en que se desenvolvían algunos ciudadanos de la zona este rural a finales del siglo XIX. El conocimiento que aportan los contratiempos que marcaron los trabajos de ornamentación del santuario del Cristo se expande con la narración de las responsabilidades

que los miembros de la junta directiva asumían como hermanos en Cristo y encargados de una organización a través de la cual cultivaban la dignidad humana. El “Primer libro destinado a las actas” arroja luz sobre la seriedad y rectitud que parecía guiar a los hermanos en su ejecución de las responsabilidades administrativas y espirituales que han hecho perdurar la devoción al Cristo de los Milagros; el libro también da lugar a un entendimiento más complejo de la dinámica del providencialismo en Santo Domingo a fines del siglo XIX y la interacción o contraste con la realidad social de generaciones futuras en la región del este. Efectivamente, los términos “alborada,” “Viernes primero,” “entrada de toros” que emplean los devotos dominicanos de la sociedad actual son los mismos que usaban los protagonistas de esta tradición en el siglo XVII.

Más todavía, los detalles sobre la centralidad de las festividades en torno al Santo Cristo de los Milagros ilustran el valor histórico del eje temático que explora el presente estudio, a saber, la dialéctica de la narrativa de milagros en Santo Domingo. El 7 de diciembre de 1881 Manuel Albuquerque tuvo una vez más a su cargo el escribir las reglas para las funciones anuales “de la octava de las fiestas que se celebran en honor del crucificado milagroso en el Santuario de la Parroquia de Bayaguana”: “El presente reglamento tendrá fuerza de ley después que halla sido aprobado por el cura i funcionarios de la Hermandad” (393). El reglamento o programa abarcaba las misas y salves de cada día, las horas y los días en los que debían realizarse, los deberes de la música de orquesta (acompañar la entrada de los toros), el nombramiento de los nuevos funcionarios de la hermandad pauta-do para el 31 de cada diciembre, los actos solemnes del primero de enero, como “poner en las andas al crucificado,” salir en procesión, besar la imagen a las cuatro de la tarde, “debiendo el Sr. Cura antes de dar principio exhortar al orden i respeto que debe acompañar a este acto;” “asistir a la alborada en los días de ambos tesoros, a la instalación de los nuevos funcionarios i a todo lo demás que haya sido uso ó costumbre;” organizar “las subastas de “los toros recogidos de limosna” para el fondo del “Santísimo Cristo de los Milagros;” reunirse el hermano mayor con la junta “al efecto de revistar y anotar la existencia de aseyte (sic) y cera que quedó después de la festividad del Smo Cristo de los Milagros a su cargo.” Al “organizar la procesión se escojerán cuatro hombres que la dirijan debiendo a la entrada de esta recojer las belas [sic] que se distribuyen entre los acompañantes” (“Primer libro destinado a las actas...” 1878: 5).

La memoria escrita que dejaron los miembros de la hermandad del Cristo de los Milagros aporta datos sutiles sobre el ámbito social de Bayaguana y Monte Plata. Para citar dos ejemplos, el 14 de diciembre de 1879 (en la sesión doceava), después de anotar que el cura de la parroquia estaba au-

sente, el hermano mayor “manifestó ... que el objeto de la presente reunión se refiere a que si bien antes por causa de la Guerra no pareció posible que este año se hiciesen las fiestas de costumbre ... felizmente esta ha cesado aunque en sus proximidades;” él quería oír el parecer de la junta sobre la preparación de las fiestas al Santo Cristo: “todos fueron de opinión que debían hacerse procurándose que los gastos sean mas módicos que otros años; en consecuencia tratándose primero de la música se convino votar la suma de ciento ocho pesos para ella; veinte pesos para los fuegos artificiales” (“Primer libro...” 1878: 14). El enunciado “por causa de la Guerra” alude a los conflictos armados internos que siguieron a la guerra de Restauración. En la sesión celebrada el 11 de junio de 1886, “a las tres de la tarde,” se subrayó la precariedad económica del corto personal que atendía la parroquia; se anotó que el cura, un tal Domingo Masconi, solicitaba que le pagaran por dividir su tiempo entre Bayaguana y el paraje de Guerra.

La estrechez económica de los residentes persistía: “En la común de Bayaguana a los veinte i nueve días de septiembre de 1889,” a las siete de la noche, los hermanos trataron el asunto de que el Sr. Pedro Rincón le debía al Tesoro de la hermandad “hacía mas de seis años... por compra de reces [sic].” Pedro Rincón había puesto “en garantía un bohío en caso de faltar al pago en el plazo fijado;” el plazo se venció y el señor Rincón no pagó. La directiva, actuando con benevolencia, le concedió una prórroga luego de reclamarle que no había cumplido con su deber. Rincón respondió “que todo eso es verdad pero que aún pedía se le guardaran algunas consideraciones como buen hermano” (“Primer libro...” 1878: 89). Se le exigió que pagara veinte pesos cada mes, “obligándose además a entregar el bohío hipotecado.” Hubo otra ocasión en la que la directiva tuvo que reclamar incumplimiento de trabajo respecto de las alhajas de la iglesia que los señores Ellis y Geraldino se habían comprometido a fabricar; los susodichos alegaron que “la plata estaba tan ligada que era imposible hacerlas con ella [y] que habían estado cambiándola (90). Precisamente el año anterior, en 1888, el secretario de la junta directiva escribió en el libro de actas: “se resuelve bendel la plata que avía de milagros y comprar plata buena, para los ariles y demás alajas que avía que reparal y compral ... para la yglesia” (“Primer libro...” 1878: 59; ortografía en el expediente original).

El 4 de abril de 1890 la junta tomó nota del caso del cura que se negó a entregarle al hermano tesorero las limosnas que dejaba la gente al besar la imagen del Santo Cristo. Se determinó no pagarle al cura el sueldo del día que ofició en la parroquia de Bayaguana. He aquí la relación del caso: Eran las 7 de la noche cuando el hermano mayor estableció que “habiendo sido comisionado por el Hermano Tesorero p<sup>a</sup> recibir las limosnas depositadas en el plato en el acto de bajar i besar la imagen del crucificado milagroso

según costumbre, i habiéndose negado en ello el [señor] cura sin esponer [sic] otras razones que aquello de que como cura mandaba en su iglesia sin respetar lo ordenado por su Sría el Señor Arzobispo.” La junta decidió

abstenerse de pagarle sus derechos de este día ... hasta recibir contesta ... teniendo en cuenta primeramente que el Presbítero Tomás Fernández no es cura de esta parroquia una vez que le fue aceptada su renuncia...; segundo que con su conducta poco ejemplar i predisposición muy marcada contra los intereses del Santuario más que a otra cosa contribuye a la destrucción del culto hasta que otra cosa se resuelva suspenderle la subvención de treinta pesos mensuales que antes tenía como capellán. Y no habiendo más que tratar..., firma el secretario José de Olmo.

La memoria de la sesión 84 del 2 de enero de 1890 se engalanó con “la gran concurrencia de romeros que iban a depositar sus limosnas i no le daban tiempo ni un momento pa<sup>a</sup> levantarse del asiento...;” Juan N. Mejías, hermano mayor a cuyo cargo estuvo la redacción, grabó en el texto el pesar que sentía el tesorero por no haber podido asumir todas sus responsabilidades dentro del gremio: “que por la desmedida concurrencia que invadía por todos los ámbitos i la gran aglomeración de romeros que [el tesorero] había albergado en su casa sirviendo de ese modo a la causa del crucificado le obligaban a desatender a los deberes contraídos con la Hermandad...” La sesión 102 del 3 de enero de 1896, iniciada a las siete de la noche, se convocó “para tratar del retoque de la imagen del Crucificado y del arreglo de las demás imágenes de la Pasión... [y] darle culto y esplendor al santo templo” (1878: 139).

Un año más tarde, el 27 de febrero de 1897, la directiva bregó con el hecho de que el “cantor no quería cantar la misa ni tocar el almonio [sic] si no le daban ingreso [ilegible] por cada domingo que cantara la misa;” se resolvió pagarle un peso oro. La estrechez económica que expone el tema del pago al cantor abarca las dificultades financieras que contribuían al deterioro de la parroquia-santuario, lo cual acredita la anotación sobre las “grandes reparaciones que ay que aserles al Bohio y Enramada del Cristo” (151). Los rituales como las salves al Cristo, la entrada de toros al pueblo de Bayaguana, la subasta de los animales donados, la celebración de misa los viernes Primero y el saludo espiritual entre los comisarios de la devoción se remontan a los siglos XVII y XVIII. Uno de los momentos más conmovedores para quienes viven la fe y para muchos de los que observan las procesiones del rito de los toros ofrendados al Santo Cristo es el cruce de banderas entre los comisarios mayores que dirigen la peregrinación que se des-

plaza desde la provincia de Higüey. Dicho cruce simboliza el saludo espiritual al Cristo.

Las comarcas de Bayaguana y Monte Plata se fundaron con los pobladores de las villas de la banda norte (Bayahá y Yaguana) después de ser devastadas en 1605 por el gobernador Osorio. “La banda norte de la Española estaba en esa época habitada por mestizos, mulatos y negros, dedicados casi todos al tráfico clandestino de cueros con extranjeros,” explica Carlos E. Deive (1997: 61). En 1650 Luis Jerónimo Alcocer describió Bayaguana y Monte Plata como lugares enfermísimos debido a la humedad y al calor extremo “con que an perecido todas las mas de diversas enfermedades; los que quedan serán como quince vecinos.” La vida de las familias en esa región se distinguió por la pobreza, el analfabetismo, las dolencias; hubo quienes abandonaron las villas y se fueron a regiones de la isla menos inhóspitas donde se pudiera prosperar. En el siglo XXI Bayaguana y Monte Plata continúan batallando con circunstancias similares. Los miembros de la actual Hermandad del Santo Cristo expresan su preocupación en cuanto a los desafíos que generan la miseria económica, la atracción de negociaciones neoliberales y la erosión de la moral y la espiritualidad en los jóvenes.

Durante la víspera de las fiestas al Cristo de los Milagros en el año 2007 muchos de los miembros hablaron específicamente de cómo la escasez de recursos financieros regionales y estatales ha disminuido las peregrinaciones, las cuales en su mayoría están conformadas por devotos que provienen de sectores marginados. Otra fuente de inquietud que resaltaron es el desinterés de los jóvenes de Bayaguana en la devoción al Cristo de los Milagros; muchos se van a trabajar a las zonas francas del país y a la industria del turismo. Los ancianos comentan que a los jóvenes no les interesa ir a los distintos parajes a recoger limosnas, un aspecto fundamental de esta tradición que data del siglo XVIII. Cuando hay sequías o tormentas y los caminos están en mal estado hay pérdidas de cosechas y becerros. Esos problemas, aunados a la indiferencia de los jóvenes, disminuyen la recolección de limosnas. “A veces se ve un sólo hombre que anda con su bandera [que lo identifica como devoto del Cristo] recogiendo cuatro o cinco becerros en forma de limosna,” lamenta el septuagenario Juan Antonio Santana, quien en el momento de esta declaración llevaba más de cuarenta años ejecutando esa labor espiritual (Arias 2007, entrevistas orales).

La tradición del culto al Cristo de los Milagros de Bayaguana se ha mantenido vigente en Santo Domingo por más de trescientos años.<sup>58</sup> En nues-

---

58 Véase Heredia 2014; Ávila 2014; Yaryura y Davis 1981.

tro análisis de la relación de Luis Jerónimo Alcocer (1650) argumentamos que el Santo Cristo es una de las imágenes sagradas utilizadas en el discurso del valor de la isla como geografía sagrada; Alcocer la menciona en su informe a la corona como uno de los rasgos espirituales sobresalientes de la colonia y, por ende, de la población: “En la ciudad de Vayaguana en la yglesia parroquial está un Santo Christo de vulto que a obrado Dios nuestro señor por el muchos milagros.” La leyenda del origen de la imagen en suelo dominicano se compone de elementos típicos; por ejemplo, que vino con las aguas del mar y que la divisó una muchacha pobre e iletrada; algunas variantes añaden que la joven era mulata. Se observará que la justificación de la imagen y su culto está hecha con el molde de los mitos de religiosidad popular. En 1933 el clero del Arzobispado de Santo Domingo en la figura del presbítero Félix Ma. Pérez Sánchez convirtió en escritura culta ese impreciso relato oral, depurándolo, expandiéndolo, concretándolo, adornándolo e imbricando en él elementos de la epistemología cristiana oficial. Pérez Sánchez redactó un texto meticulosamente saturado de la piedad católica que dicta la Iglesia, pero reteniendo la sustancia ficticia de la imaginación popular oral. Como estrategia discursiva la versión letrada del origen de la imagen de Cristo de los Milagros facilita la tarea proselitista de la Iglesia.

En Perú existe una devoción a Cristo crucificado (y resucitado) bajo el título de Señor de los Milagros que guarda paralelos con la tradición del Cristo de los Milagros de Bayaguana en la República Dominicana. En el caso del Perú la memoria histórica de un manuscrito de 1771 producido en ese país reporta que la devoción nació en el siglo XVII con la cruz que unos africanos de Angola esclavizados pintaron en la pared de una ermita de Pachacamilla en 1651 y que poco tiempo después completaron con la imagen de Cristo. En 1655 un terremoto destruyó ciertas áreas de Lima; sin embargo, la pared de la ermita donde estaba pintada la imagen de Jesucristo permaneció intacta. A raíz de esa maravilla se fue creando el culto religioso en Perú que sobrevive hasta el presente. La devoción al Señor de los Milagros o Cristo Morado se difundió inicialmente entre la población negra de Lima; con el paso de los años se extendió al resto de la sociedad (Aguirre y Walker 2017: 115).<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Para detalles de esta versión de los hechos véase Colmenares 1771. La hermandad del Señor de los Milagros del Perú se fundó en 1766. Durante la procesión anual, que se celebra en el mes de octubre, “se reorganiza el espacio social para dar paso a todo tipo de actividades cotidianas” (Romero 2014: 145).



## Muchedumbre de romeros y milagros en medio del caudillismo

“Empéñese mucho y mándeme recursos, que estoy ahorcado debiendo, pues no es posible sostener este campamento sin algún recurso de dinero; por lo demás a todo atenderé y le aseguro que en muy breve quedará todo despejado.” Con esta súplica “Andrés P. Pérez, jefe superior de operaciones” en La Vega<sup>60</sup> se dirigió a sus superiores el 29 de septiembre de 1886 cuando enfrentaba el caos de las guerras intestinas a las que aluden las actas de la Hermandad del Cristo de los Milagros de Bayaguana comentadas arriba. Al igual que los devotos de Bayaguana, los moradores de La Vega se mostraron fieles a la causa divina a pesar de la aflicción que generaban los enfrentamientos caudillistas del último tercio del siglo XIX. Rafael Celedón (1833–1903) – eclesiástico, literato y político colombiano – redactó un texto breve sobre episodios notables sucedidos durante los años que residió en el nordeste del país. Resaltó el hecho de que en 1885 – en el marco de los ocho meses de su administración del templo del Santo Cerro localizado en una comarca de La Vega – las comuniones llegaron a 5,997 personas en una población que no pasaba de 135 individuos. De acuerdo con el presbítero, el alto número de comuniones indicaba la afluencia de peregrinos al Santo Cerro y, por ende, la importancia del templo como lugar de redención:

Allí, siempre descalzos, entran diariamente, y sobre todo en los sábados y domingos, innumerables peregrinos, á pedir la salud, ó dar gracias á Dios por los beneficios recibidos, ofrendando en manos del Mayordomo, un real que es la limosna acostumbrada, con la cual se ha hecho en sólo cuatro años, la mayor parte del magnífico templo que lo cubre con su sombra (1885: 24).

“Y esa muchedumbre de romeros tal vez se duplique dentro de poco, pues según el trazado hecho para el ferrocarril que parte de Samaná, pasará casi al pie de Santo Cerro aquel portentoso vehículo llamado a transformar, por el aspecto industrial, la fecunda y pintoresca comarca del Cibao” (31).

Celedón recalcó, exagerando probablemente, que los peregrinos habían estado visitando y venerando por cuatro siglos el Santo Hoyo donde Colón plantó la cruz. En cuanto a los milagros aseguró:

Numerosos son los que se cuentan, de no remota fecha, presenciados por personas que están vivas, y que podrían testificarlo, una vez que la autoridad eclesiástica creyera esto oportuno. No diré que fue milagro,

---

60 Carta compilada en Hernández Figueroa 2007.

pero sí que el 21 de marzo de este año [1885] entró en el Santo Hoyo una niña haitiana, de edad de doce años, con una especie de parálisis que sufría, según testimonio de su padre, desde la edad de dos años, y quedó instantáneamente sana. A mi salida de Santo Cerro quedó todavía allí, acarreado agua de la fuente de Agua Santa, para el trabajo de la iglesia (25–26).

Hacia finales del siglo XIX el puertorriqueño Eugenio María de Hostos acometió la modernización del sistema educativo dominicano. Los esfuerzos revolucionarios que inició en la isla en 1875 junto con el concurso de otros intelectuales del Caribe lograron que en Santo Domingo se pusiera en funcionamiento la educación y formación de maestros dentro de un esquema de enseñanza racional laica.

Las Escuelas Normales de la República Dominicana formaban maestros; éstos a su vez formaban a la población con métodos de enseñanza racional e instrucción cívica en materia de derecho individual. La labor pedagógica ideada por Hostos para la República Dominicana creó el cargo de Inspector General de Enseñanza Pública en 1888 (en Rodríguez Demorizi [1939] 2004). Dicho cargo estaba ligado a un proyecto que consistía en “la creación de una red nacional de educadores formados ... con una nueva concepción filosófica-educativa [sic]: el laicismo;” una enseñanza “preocupada por la razón y la ciencia” (en Ulloa 2001: 19). Esta política educativa laicista no significaba el simple rechazo de la doctrina cristiana, sino que llamaba a tomar conciencia de la tergiversación que los actores imperialistas habían hecho del cristianismo.

La ley Orgánica de Enseñanza Pública que estructuró el sistema educativo desde 1918 hasta 1951 estipulaba en su artículo 9: “Ningún alumno de un plantel docente público puede ser inducido ni obligado, contra su voluntad expresa de su padre, o tutor o guardián, o contra su propia inclinación, a recibir enseñanza religiosa o someterse a prácticas o cultos religiosos. En las escuelas primarias se proporcionará enseñanza religiosa a los alumnos cuyos padres y representantes así lo exigen, siempre que el número de aquellos pase de diez, pertenecientes a un mismo credo” (citado en Ulloa 39). Una mirada comparativa del tratamiento que la polémica de la modernización y su relación con la fe religiosa recibió en Haití y en obras literarias de autores haitianos ilumina los conflictos que produce el capital privado en un campesinado que organiza su existencia conforme a la fe en la misericordia de Dios (y los dioses yoruba) como vehículo para el crecimiento material y moral de individuos y comunidades.

Jacques Roumain se ocupa de esta problemática en su novela *Gobernadores del rocío* (1944), conmovedor retrato de las nefastas circunstancias que

desatan la economía de privatización, por un lado, y la aspiración del campesinado haitiano de forjar un destino colectivo sobre la base de la autodeterminación, por otro. Manuel y su madre Délira reflexionan sobre la sequía que arropa las tierras de los campesinos de Fonds Rouge y la miseria ocasionada por la falta de recursos naturales y las luchas fratricidas. “Desde el amanecer hasta el crepúsculo, no hay ni un grano de lluvia en todo el cielo; ... ¿es que el buen Dios nos ha abandonado?” dice Délira, suplicando “la gracia de Dios.” Indirectamente pone en tela de juicio la doctrina de la providencia que Dios vierte sobre sus hijos: “Pero no hay misericordia para los desgraciados.” Desesperación y resignación. Manuel responde con escepticismo a la creencia en el buen Dios; está dispuesto a hallar una solución a la sequía valiéndose no de la previsión divina, sino de un razonamiento empírico fundamentado en la voluntad de dignidad y fraternidad:

... se esperan los milagros y la Providencia, rosario en mano, sin hacer nada. ... Pero la Providencia déjame que te lo diga, es la propia determinación del negro de aceptar la desgracia, de dominar cada día la voluntad de la tierra ... no hay otra Providencia que su trabajo de vecino serio, no hay otro milagro que el fruto de sus manos (Roumain 1944: 47).<sup>61</sup>

En la República Dominicana los detractores del sistema educativo de Hostos promovían la fábula de los conquistadores españoles y la lealtad al imperialismo español como raíz del ser ontológico dominicano. Las élites de mentalidad hispánica espoleaban a los ciudadanos iletrados y pobres para que se resistieran a un sistema educativo que dizque los despojaba de una fuente epistemológica singular – los conquistadores españoles como portadores de espiritualidad mariana y raíz originaria de la nacionalidad dominicana. Ese rancio discurso de la colonialidad alega que el pueblo, “mirando desplazada de la nueva escuela la religión en que se había formado, la denominó Escuela sin Dios.” Queriendo tapar el sol con un dedo, la clase intelectual hispanófila aducía que la población se mantuvo fiel “a su tradición cristiana” cuando rechazó el sometimiento del alma a la razón; los sectores dominantes negaban la influencia que la doctrina educativa laicista de Hostos tuvo en la forja de facultades cognitivas respecto de la necesidad de implantar libertades civiles en la República Dominicana (en Editora del Caribe 1956).

---

<sup>61</sup> Juan Bosch explora la misma problemática en el cuento “Dos pesos de agua” (1941).

Los avances del pensamiento liberal en el ámbito educativo y económico dominicano de los siglos XIX y XX no significan que la Iglesia perdiera o dejara de ejercer su control sobre los ciudadanos pobres y analfabetos. Todavía a finales del siglo XIX la población criolla de Santo Domingo estaba formada mayormente por gente campesina e iletrada que, habiendo vivido por cuatrocientos años en un entorno rural, de pobreza y analfabetismo, poseía una comprensión de las leyes de la naturaleza basadas en nociones mágicas ancestrales, mezcladas con costumbres rurales españolas y africanas de los siglos XVI y XVII (Moya Pons 2009: 406). En lo institucional la población estaba administrada por una burocracia ineficiente, una iglesia católica desprovista de sacerdotes y un ejército plagado de generales y caudillos; la hegemonía gubernamental que introdujo Nicolás de Ovando en 1502 continuaba vigente en 1962, fecha en que diversos actores políticos, motivados por el ajusticiamiento del tirano Rafael L. Trujillo, empezaron a desafiar la estructura de poder (Moya Pons 2009: 414).<sup>62</sup>

El 29 de abril de 1948 la clerecía del arzobispado de Santo Domingo reafirmó la autoridad de la Iglesia con la celebración de jornadas eucarísticas en distintos puntos del país. Era también una manera de divulgar las metas de la Iglesia y las normas para el comportamiento de los habitantes. He aquí una muestra del programa: intensificar la campaña por la misa y la comunión diaria; organizar cruzadas con niños eucarísticos; “desarrollar una fuerte campaña de que el domingo sea el día de Dios;” “Hacer que se sienta la necesidad de oír misa todos los domingos y fiestas que la iglesia señala: que los padres y las madres den ejemplos mejores a sus hijos, pues por falta de los padres no cumplen los hijos y Dios no bendice de ninguna manera la familia cuyos miembros pisotean la santa ley de Dios y de la Iglesia;” “combatir, destruir las hojitas que se venden ampliamente por la calle de resguardos, oraciones ... de La Estrella, de San Antón, supersticiosas, espiritistas y ridículas cuando no malas...” (*El Caribe* 1948; 5–6).

El poder eclesiástico tenía como garante el despotismo de Trujillo; éste recrudesció la instrumentalización del catolicismo como “esencia de la dominicanidad” al firmar el Concordato con la Iglesia católica en 1954, una alianza entre Estado e Iglesia que se centraba en arruinar el sistema educativo laico creado por Hostos (Ulloa 2001: 39; 47). Este paradigma eclesiástico de (auto)conocimiento se instaló en la psique del pueblo llano, operando como continuación de la lógica de dominación colonial.

---

62 Para una comprensión general de los cambios que se fueron dando en la República Dominicana véase Moya Pons 1981: 211–229.

*Descubridores de la fe* en la Isabela: arqueología imperial, 1892

El 19 de octubre de 1892 la revista de los Estados Unidos *The Sacred Heart Review* publicó un número especial que conmemora dos episodios: el llamado descubrimiento de América por Cristóbal Colón y los albores del cristianismo en el continente americano. La portada de la revista ostenta el boceto de una réplica del monumento a Colón ubicado en la plaza adjunta a la Catedral Primada de América en la ciudad de Santo Domingo. Conforme a la inscripción grabada al pie del boceto, éste correspondía a un monumento al Almirante que sería inaugurado en la ciudad de Boston el 21 de octubre de 1892. Ese mismo año la Boston Columbus Memorial Committee seleccionó al artista Alons Buyens de Ghent para trazar el diseño artístico: “In the present issue, we present our readers with a cut of the monument as it will shortly appear, pedestal and all, on the site of Old Isabella in Santo Domingo. Also pictures of the proposed entablatures and inscription which are to appear upon the base of the monument” (*Sacred Heart Review* 1892: 6).

Un año antes, en 1891, la Iglesia católica norteamericana de Boston le había solicitado permiso al entonces presidente de la República Dominicana, Ulises Heureaux, para conmemorar en el antiguo poblado de la Isabela el nacimiento de la civilización cristiana en América. Los directores de la revista del estado de Massachusetts redactaron la solicitud del permiso el 7 de octubre de 1891; iba dirigida al cónsul general de Nueva York, el dominicano Francisco Leonte Vasques: “Sir, The Sacred Heart Review of Boston is anxious to mark the spot with suitable monument where Christian civilization took its rise in the New World, commonly known as the Ancienne Isabelle, in the island of Santo Domingo.” El documento especifica los planes de construcción y los requisitos que debía tener el terreno. Por su parte, los directores de la revista se comprometían a financiar el costo de la erección del monumento (estimado entre tres mil y cinco mil dólares) a cambio de que el gobierno dominicano les otorgara ciertas concesiones (como la entrada de materiales de construcción por las costas de Puerto Plata o Montecristi y transporte a la Isabela completamente libres de impuestos).

Ulises Heureaux les concedió permiso mediante una resolución fechada el 25 de noviembre de 1891. Emilio Rodríguez Demorizi aclara en sus apuntes sobre este episodio que el proyecto de la Isabela nunca llegó a materializarse. La resolución merece ser leída en el contexto de las ambiciones internacionales de la política dominicana porque en ella Heureaux aprovechó la postura hegemónica de los Estados Unidos que encarnaban los planificadores del proyecto conmemorativo para legitimar las obras del Go-

bierno, las cuales describe como logros que las demás naciones de las Américas no tardarían en reconocer. Heureaux anunció como evidencia de esos logros el crecimiento de la agricultura y la industria, la creación de puertos marítimos, de caminos de hierro y vías telegráficas.

En la resolución de 1891 el mandatario alardea que la República Dominicana contribuía al mundo un singular lente histórico por ser sede del levantamiento de la primera iglesia cristiana en las Américas. La iglesia de la Isabela, “que localmente pertenece a Santo Domingo es por su naturaleza y resultados eminentemente americana y aun universal, pues fue el punto de partida de la civilización cristiana en este hemisferio,” pregonó Heureaux (Rodríguez Demorizi 1977, II: 283). Entre 1883 y 1892 los primeros trabajos para el desarrollo de las áreas mencionadas en la resolución estarían a cargo del ingeniero francés Henri Thomasset, quien hizo suya la retórica oficial del progreso, como se aprecia en un informe que escribió el 18 de octubre de 1890 donde certifica que el plan del presidente “demostraba con evidencia la importancia del país” y que la República Dominicana “habrá realizado el ideal de ... su dignidad e independencia; el engrandecimiento de la Patria y el cumplimiento de los compromisos económicos que el Gobierno no ha titubeado en contraer, confiado en el buen éxito que han de obtener inevitablemente los esfuerzos aunados del Congreso Nacional y el Poder Ejecutivo” (en Blanco 2007: 167–168).

Para fines de la erección del monumento a Colón que serviría de núcleo a la celebración de los cuatrocientos años de la conquista de América y la implantación de la fe cristiana en el continente algunos miembros de la aristocracia de Puerto Plata organizaron un consejo de administración y reclutaron ayudantes para cooperar con el comité de Boston identificado en inglés como el Boston Columbus Memorial Committee (*Sacred Heart* 4). A la realización del proyecto se integraron con el nombre de “Junta para la Celebración del Centenario” cinco ciudadanos dominicanos que asumieron la responsabilidad de iniciar el recorrido por la Isabela en busca de las ruinas del templo levantado en 1492. Los señores escribieron un informe sobre su expedición que narra el efecto apoteósico que sintieron al momento de localizar las ruinas del templo. Registraron con alacridad que se hallaban en presencia de “dos grandes piedras” y del “cimientto de una pared transversal ... que tomamos ... por el límite del terraplén del prebisterio... ¡Estábamos dentro del sagrado recinto!” La lógica de la colonialidad que gobierna la mente de los expedicionarios los lleva a interpretar el hallazgo en términos de compenetración con la conquista española y, en consecuencia, a habitar por un instante el tiempo originario de la nación dominicana que dicho acontecimiento y los hombres asociados a él supuestamente simbolizaban: “Llenos de una emoción indescriptible ante tal evi-

dencia ... hemos caído sintiendo flaquear nuestras piernas ... sobre la primera piedra a nuestro alcance: sobre aquellas piedras labradas por las manos de los descubridores de un mundo, testigos ... de la fe de nuestros progenitores” (en Rodríguez Demorizi 1977, II: 293).

Ha sido históricamente documentado que el triunfo de la guerra de Restauración en 1865 estableció de una vez por todas la identidad nacional dominicana. No obstante, la actitud de veneración hacia el pasado colonial y los conquistadores (actitud que supone una mentalidad de reverencia hacia estructuras de opresión) se seguía practicando en el país con ahínco y nostalgia. “¿Quién será el que no se haya sentido alguna vez en esa extraña situación psicológica en que, anulado el imperio de la razón y de la voluntad, obramos mecánicamente ... dominados por una fuerza superior que se apodera de nuestro ser, nos impele y guía; y que ... se manifiesta la protoautora de [nuestros actos]?” asentaron con euforia los señores. Juan Garrido, uno de los integrantes del consejo, hizo un recuento del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la fundación de la Isabela, entrelazando los hechos con anécdotas que reviven a Colón como un viajero, un peregrino bañado en sudor y cubierto de polvo, mendigando “un poco de reposo para él” en el convento de la Rábida. José Mora, otro de los integrantes, amplió la mítica de la conquista con la recomendación de que todos dieran gracias al Altísimo por haberles concedido “exhumar de entre el polvo del olvido ... aquellas venerandas reliquias.” Se refería a las piedras de la primera edificación en la Isabela (Rodríguez Demorizi 1977, II: 293).

La exhumación de las piedras dejó a los señores en éxtasis: “Entonces, cual si el espíritu lleno de fe de los hidalgos españoles que aquel Templo y aquella ciudad fundaran y en cuya nos parecía estar, se hubiera infiltrado en nosotros, caímos por espontáneo impulso de rodillas y descubierta y humillada la cabeza, oímos con emoción mal contenida, llenos de fervor, la sublime deprecación que con voz conmovida elevó el Sr. Llinás.” Quienes los acompañaban experimentaron similar arrobamiento: “Al levantarnos ... los de la Comisión, notamos que los seis individuos que entre bagajeros, peones y dos simples curiosos formaban nuestro acompañamiento de aquel instante, aun continuaban prosternados de rodillas, alterado el semblante, estáticos, poseídos del más profundo terror sagrado!” Manuel Castellanos, Pedro Villalón, Federico Llinás, José B. Mora y Juan Garrido firmaron el informe en el que constataban los pormenores de la expedición. El arrobamiento que esos ciudadanos describen no es solamente una reacción psicológica; su estado de exaltación emocional es parcela de las teorías con las que las clases dominantes han justificado la esclavitud de los afrodescendientes y los prejuicios racistas en la República Dominicana.

Melancolía, nostalgia, superstición, fervor religioso son elementos retóricos que desempeñan un papel significativo en la historiografía de las élites decimonónicas que convirtieron en patriotismo la memoria del primer asentamiento europeo en la isla de Santo Domingo. La falsedad de la memoria diseminada por el hispanismo imperial como núcleo de la nación dominicana se disfraza con leyendas románticas del siglo XVI como la de los hombres con aspecto de gente noble que caminaban por la Isabela llevando cada uno su espada y quienes al preguntárseles de dónde venían respondían con un saludo quitándose el sombrero; lo extraño y aterrador era que al quitarse el sombrero se quitaban también la cabeza y luego desaparecían. La mentalidad auspiciadora de la superioridad social que los dominicanos supuestamente heredan de sus “progenitores españoles” repite esta leyenda como una expresión de la geografía providencial de Santo Domingo.<sup>63</sup>

El naturalista estadounidense Frederick Ober repitió con sorna la leyenda de los nobles españoles que andaban en procesión por entre las ruinas de la Isabela. Ober visitó la isla en 1891; su viaje se inscribe dentro del expansionismo que los Estados Unidos empezó a consolidar en el siglo XIX bajo la doctrina de destino manifiesto, la cual identificaba como una de sus prioridades el despliegue del poder militar, la presencia política y los valores protestantes de esa nación norteamericana en la región del Caribe. Theodore Roosevelt articuló de manera sucinta esa visión de mandato divino en una carta de 1897 a un amigo suyo en la que decía que su plan era moldear la política extranjera de los Estados Unidos con el propósito de sacar a todas las potencias europeas del continente americano, empezando con España (en E. Williams 1970: 418).

Frederick Ober viajó a la República Dominicana en calidad de “Comisionado Especial de la Exposición Universal.” El objeto de su visita era hacer investigaciones arqueológicas en la Isabela para la celebración del “Cuarto Centenario del Descubrimiento” en 1892. En su libro “In the Wake of Columbus” (1893) el autor precisó acerca de la Isabela: “Durante casi cuatrocientos años permaneció como enterrada en la oscuridad, y casi olvi-

---

63 Rodríguez Demorizi advierte que la leyenda la contó originalmente Bartolomé de las Casas (1977, II: 308). Con respecto al acto de 1892 las autoridades españolas de la colonia de Puerto Rico también planificaron una conmemoración del cuarto centenario del Almirante. Los opositores criollos de Puerto Rico confeccionaron una historia nacional distinta a la de los conquistadores enviando artefactos aborígenes a la metrópolis para que se expusieran dentro del marco de la conmemoración; su intención era afianzar la idea de separarse de España. Véase Schmidt-Nowara 2008.



dada hasta el año 1891, cuando fue mi deber estudiarla y sacarla a la luz,” anunció que la meta de su expedición era averiguar las falacias y enderezar “declaraciones torcidas” (reproducido en Demorizi 1977: 281; 150; 159). La narración de Ober da vuelo a las falacias que alega corregir, a no decir nada del racismo y de la ideología de destino manifiesto que subyacen su reconstrucción del rastro de Colón en esa zona del territorio de los aborígenes. El autor ensarta su propia fábula sobre la sensación de triunfo que debieron haber experimentado aquellos “hombres de armas” tras internarse en la naturaleza exuberante de la isla. Cuán “libres de la irritante carga de acero” debieron haberse sentido los españoles invasores al despojarse de su pesada armadura y rendirse al placer de la belleza de la costa donde determinaron erigir el primer asentamiento (155). A esa idea romántica de la violencia de la conquista Ober agregó el comentario del triste recuerdo que según él guardaban los dominicanos sobre los caballeros y misioneros españoles cuya substancia inmaterial hizo desaparecer las piedras de la iglesia que Colón mandó construir en la Isabela (“retiradas ... posiblemente por los espíritus que, como todo el mundo sabía, perseguían el sitio de la desaparecida Isabela”).

El conocimiento arqueológico que el libro de Ober produjo funciona como soporte del discurso de nostalgia por la conquista europea. Invocando el paisaje de hace quinientos años con apesadumbrado romanticismo la producción de Ober convierte las ruinas de la Isabela en un “agradable lugar” mítico al que fueron a morir, solitarios, los conquistadores. Su arqueología convierte a Cristóbal Colón y a los demás españoles que se adueñaron de la isla en objeto de reverencia: “y por la noche subí a pie hasta la colina y entré en los montes hasta un punto que debe haber sido la atalaya favorita de los primeros colonos, de esos desgraciados que murieron aquí, tan lejos de sus hogares y sus amigos. Por estas víctimas inocentes de su ambición, extraña poco que a Colón lo odieran...” (164). Ober construye un discurso que suplanta el entendimiento crítico del genocidio, la esclavitud y la ideología de supremacía blanca. Los enunciados de tristeza por las “víctimas inocentes” difuminan la violencia contra la población indígena exterminada y la africana transportada en cadenas. La ideología de superioridad racial, social, política e intelectual que la escritura de Ober representa resalta con su comentario de haber aceptado la ayuda de una anciana espiritista que se ofreció a guiarlo a él y a sus hombres por entre los bosques hasta el lugar preciso donde se hallan las ruinas de la Isabela. La anciana les propuso “invocar los poderes que se ocultan en las tinieblas, los cuales declaró conocer muy bien” (162). Ober se había empapado de la leyenda de la aparición de la Virgen en lo alto de la cruz en 1495 y del culto de la Santa Cruz que se venía practicando desde el siglo XVI. Hacia el cerro donde es

taba el madero se dirigió el norteamericano con su expedición en 1892, notando a su paso el contraste entre la composición racial de Santo Domingo y el predominio de la blancura en el catolicismo que practican los dominicanos: “Aunque esta Isla y este santuario se hallan en poder de gente negra y de color, no obstante, tienen generalmente santos y vírgenes blancos en sus iglesias, y principalmente sacerdotes blancos en los altares” (215–216).

La memoria de Ober de su recorrido concluye con el autor regodeándose en el haber robado para sí reliquias importantes “por la evidencia confirmatoria que dan de la primera historia de esta región” (224). Un fragmento de la narración de su regreso a Estados Unidos lo corrobora: “...un robusto burro que se quejaba bajo el gran peso del ‘botín’ que yo había reunido para la Exposición: la campana, el cañón Lombardo y la cruz, así como numerosas ‘curiosidades’ no mencionadas todavía” (219). Ober proyecta como conocimiento histórico la fantasía de sus emociones y el influjo que tuvo en su estado anímico el extenso valle que se otea desde la iglesia del Santo Cerro en la provincia de La Vega; estado anímico que su texto entrelaza con la emoción que según él experimentó “el Almirante” cuando invadió el lugar en 1492. La exploración arqueológica de Frederick Ober es sinónimo de la retórica del colonizador europeo como encarnación de la ética que debe regir el universo: “yo querría que todos cuantos aman lo divino en la naturaleza pudieran contemplarlo por lo menos una vez” (219).

El escritor dominicano Apolinar Tejera (1855–1922) aludió al peligro que encierra la historiografía del país que reproduce las inexactitudes, fábulas y errores con que diferentes autores reconstruyeron los períodos colonial y republicano de Santo Domingo. Apolinar Tejera abogaba por el método empírico de “depuración de la verdad histórica” con documentos fidedignos y la necesidad de diferenciar “hechos reales y dignos de eterna memoria” de las anécdotas inventadas por la tradición (1911: 169; 93). No obstante, aún en ese llamado de orientación positivista predomina el lenguaje de veneración del pasado colonial.