

La relación histórica entre la Iglesia y el Estado¹

*José G. Guerrero*²

RESUMEN:

La política, la religión y la cultura han gravitado en la historia de la isla de Santo Domingo desde la colonización española, aunque no siempre exentas de conflictos. La Iglesia y el Estado defienden intereses políticos comunes, pero hay momentos en que chocan independientemente de la fe y usan al pueblo como pretexto y aliado en la lucha de sus intereses. La alianza y el conflicto entre el Estado y la Iglesia devienen de la naturaleza política de ambas instituciones. Este ensayo aborda la relación Iglesia-Estado en cinco aspectos o momentos: 1) el origen romano-feudal, 2) Santo Domingo colonial y republicano, 3) los cultos marianos, 4) el conflicto de Meriño, Ulises Heureaux y Hostos, y 5) la caída del gobierno de Juan Bosch. La dificultad de separar la Iglesia del Estado es producto de su relación histórica.

¹ Texto presentado en el panel “Estado, Iglesia y sociedad”, organizado por el Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD); Santo Domingo, 14 de mayo de 2014.

² Historiador graduado en la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Maestría en Educación Superior en la Universidad Getulio Vargas Brasil. Profesor de la Escuela de Historia y Antropología de la UASD. Actual Director del Instituto Dominicano de Estudios Antropológicos (INDIA) de la UASD.

Palabras claves: Iglesia, Estado, cultura, imperio romano y feudalismo, colonia y república, cultos marianos, Meriño, Heureaux, Hostos y Bosch.

Abstract: The historical relationship between the Church and the State Politics, religion and culture have gravitated in the history of the island of Santo Domingo since the Spanish colonization, although not always free of conflicts. The Church and the State defend common political interests, but there are times when they collide regardless of faith, and they use the people as a pretext and ally in the fight for their interests. The alliance and the conflict between the State and the Church come from the political nature of both institutions. This paper addresses the relationship between Church-State in five aspects or stages: 1) the Roman-Feudal origin, 2) Santo Domingo colonial and republican, 3) Marian cults, 4) the conflict of Meriño, Ulises Heureaux and Hostos, and 5) the fall of Juan Bosch government. The difficulty of separating the church and the state is a product of their historical relationship.

Keywords: Church, State, culture, Roman Empire and feudalism, colony and republic, Marian cults, Meriño, Heureaux, Hostos and Bosch.

La Iglesia católica se renueva con el tiempo, pero su estructura sigue siendo romana-medieval. Es Estado y sociedad, Potestas y Ekklesia, con plena autonomía y sus templos desde antaño gozan de fuero total. En una ocasión, el obispo de Barahona le recordó al obispo de Santo Domingo que ni el obispo de Roma (el Papa) mandaba sobre él. No debe confundirse la Iglesia con el Estado Vaticano gobernado por la Santa Sede. Al Papa, jefe de una religión y de un Estado, lo elige un Colegio de Cardenales y algunos obispos, no la Iglesia en su conjunto. La Iglesia católica asienta su poder en la religión y la política. Ahí radica su fuerza, pero también el origen de sus conflictos internos y externos.

EL ORIGEN ROMANO-FEUDAL

Para la teología ahistórica, la Iglesia católica se originó con Jesucristo. Toda historia puede ser explicada como continuidad y discontinuidad. Es continuidad ideológica, pero discontinuidad real. La Iglesia comparte cierta doctrina del cristianismo primitivo, pero a nivel institucional es radicalmente diferente y se relaciona más con el Estado romano del siglo IV d.C. que asumió el cristianismo como religión oficial y con el Estado feudal de los francos, instaurado a partir del siglo IX. El Estado carolingio promovió la evangelización para mitigar el peligro de tribus bárbaras y facilitar la futura anexión del territorio (Pirenne 1992:57). El Papa que apoyó a Pipino el Breve en el golpe de Estado contra los merovingios recibió la tierra de los lombardos que hoy ocupa el Estado Vaticano. Desde entonces, los monarcas europeos fueron “reyes por la gracia de Dios” y la religión se hizo asunto de Estado.

La campaña de Carlomagno contra los sajones entre 780-804 fue la primera guerra religiosa de Europa. Antes, el cristianismo se había expandido pacíficamente entre bárbaros aculturados. En cambio, a los sajones se les impuso por la fuerza y se decretó pena de muerte contra los que hicieran sacrificios a sus dioses. Procediendo de Dios su poder, el Rey no podía tolerar disidencias en materia de fe. Rehusar al cristianismo era ser infiel al Estado y a la Iglesia. Este es el origen, según explica H. Pirenne, de las violentas guerras contra los sajones y la pasión de éstos al defender sus dioses libertarios. Por primera vez el cristianismo enfrentó una resistencia nacional porque también por primera vez se impuso por conquista. Los ávaros fueron perseguidos hasta su desaparición. Desde el año 807, fronteras en el este de Europa cerraban el paso a los eslavos paganos y los que caían prisioneros eran esclavizados. “Esclavo” proviene de eslavó (1992:58-63).

La influencia de la Iglesia de Roma, libre de la tutela bizantina, ejerció un papel fundamental en la política europea.

Carlomagno desplazó a diez mil familias sajonas y entregó sus tierras a fieles abroditas del norte de Alemania. Sajonia continuó siendo región conflictiva, pues en el siglo XVI Martín Lutero fue apoyado por su duque para traducir la Biblia al alemán y salvarse de la pena de muerte decretada en su contra.

Carlomagno pertenecía más a la leyenda que a la Historia y parecía más Papa que Emperador. La alianza íntima del Estado con la Iglesia, la identificación de la sociedad política con la sociedad cristiana y su consecuencia necesaria, la religión de Estado, constituyen lo esencial de la obra carolingia. Es, como afirma Pirenne, lo que ha sobrevivido y lo que ha determinado el desarrollo de la sociedad europea (1992:85).

La relación Estado-Iglesia se hizo conflictiva por el dominio de un sector sobre otro. En los siglos XI y XII hubo enfrentamientos armados, reformas, cismas y querellas entre príncipes y Papas. Después de la muerte de Enrique III de Alemania en 1056, la Iglesia exigió el derecho de investir a reyes y señores e inició una reforma para que el Papa fuera electo por el Colegio Cardenalicio en 1059 y no por el pueblo o el Emperador. A partir de entonces, *vox populi* no es voz de Dios.

El papa Gregorio VII prohibió entre 1073-1085 el matrimonio y la venta de cargos eclesiásticos y excomulgó al rey Enrique IV porque continuaba nombrando curas. Ante el peligro de un levantamiento de los sajones, el Rey pidió perdón, el Papa lo repuso, pero luego éste fue destituido y tuvo que huir de Roma después que tropas aliadas mercenarias saquearon la ciudad.

La “querella de las investiduras” dirimida en Worms en el año 1122 dividió los poderes: el Estado pasó a otorgar la investidura civil y la Iglesia la religiosa (Pirenne 1992:140). Con Clemente III (1187-1191), el Papado se fortaleció y el Emperador reconoció al Papa como jefe de la Iglesia, renunció a investir obispos y aceptó las elecciones eclesiásticas. El Papa más poderoso de la historia fue Inocencio III (1198-1216), quien se consideró verdadero emperador, usó los símbolos del Imperio Romano, intervino en la elección de reyes, instituyó la

Inquisición contra los herejes e impuso el bautismo a la fuerza (Brom 1973:105).

La relación Iglesia-Estado es tan estrecha como las numerosas conexiones entre cultos cristianos y no cristianos. Una religión, cualquiera que sea, no cae del cielo hecha (Guignebert 1921:16). El cristianismo desde sus orígenes hizo suyos otras tradiciones religiosas dándoles contenido propio (Bernal 1998:11). Con la evangelización y el sincretismo popular se completó el triángulo entre Estado, religión y cultura.

SANTO DOMINGO COLONIAL Y REPUBLICANO

En su reflexión sobre el V Centenario de América desde el Santo Cerro de La Vega –santuario de la Virgen de Las Mercedes, asociado por la tradición popular al milagro ocurrido en 1495 decisivo para la colonización española de la isla de Santo Domingo–, el padre jesuita Láutico García concluyó que España tenía que pedir perdón por la Conquista, pero no por la evangelización, pues “no son mezclables ni identificadas nunca” (1993:31). Olvidó que la conquista fue obra de Reyes Católicos y de la Iglesia romana, cuyo Papa adjudicó las tierras por bulas. Estado e Iglesia formaron un bloque monolítico en la conquista política y la cruzada religiosa (Chez y Peralta 1979:19; Navarro 1990:78). Para el jesuita A. Lluberés, eran la síntesis política-religiosa de la cristiandad (1998:23) y para Dobal la Iglesia fue colaboradora y contradictoria de la colonización (1988:23), dos caras de una misma moneda, a pesar de su mutuo enfrentamiento (Vásquez 1996:36).

Desde 1492, con la toma de Granada y el descubrimiento de América, se desarrolló en España una historia providencialista que postulaba a la nación española como elegida por Dios para convertir en católico al mundo (Guillausseau 2007:23). Siglos después de que un puñado de hombres valientes en nombre de Dios y España dominó a millones de primitivos salvajes se sigue

exaltando la conquista y la cristiandad (Oliva 1976:9), aunque para Ciriaco Landolfi, la evangelización masiva de indios fue un fraude porque jamás se logró (1977:197).

Una Iglesia sometida al Estado evangelizó en América por lo que el clero formaba buenos cristianos y vasallos leales (Pérez Memén 1982:49). Por su poderosa influencia en todos los órdenes de la vida social fue un útil instrumento de la Corona para la colonización y dominio sobre las clases dominadas. Era también una Iglesia dividida entre peninsulares y criollos, funcionarios altos y bajos, ricos y pobres (Pérez Memém 1984:41,74). Impresiona la forma despectiva con que fray Bartolomé de Las Casas se refería a “cristianos” y clérigos. Si bien España fue la primera nación que discutió la conquista y la esclavitud de los indios, como afirma Pedro Henríquez Ureña (2001:336), no impidió que desaparecieran. Fue en 1537 cuando el Papa Paulo III condenó su esclavitud y les reconoció como seres humanos racionales adoctrinables de manera pacífica.

Aunque la Iglesia participó en la colonización de América subordinada al Patronato Regio del Estado español, el dominio del territorio y la población aborigen no era posible sin el poder político-ideológico-cultural de la Iglesia. El Estado dominaba a la Iglesia y ésta al pueblo.

En el Santo Domingo colonial, la Iglesia se mantuvo unida a los intereses del Estado español y siempre se opuso a la dominación de otras potencias o naciones fuera Francia, Inglaterra o Haití. Las expropiaciones de tierras y la política secularista del Estado haitiano –precedidas por las medidas de los gobiernos revolucionarios de Francia en 1789 y España en 1820– impulsó a la Iglesia a una oposición antihaitiana y a favor de la Separación de Haití. Sin embargo, Pedro Santana, el primer presidente constitucional dominicano, devotísimo de las vírgenes de Las Mercedes y de La Altagracia, no devolvió los bienes que los haitianos habían expropiado a la Iglesia y obligó al arzobispo Portes a jurar la Constitución el 14 de marzo de 1853. Tiene razón Juan Daniel Balcácer (2013:10) cuando afirma que Duarte no

fue excomulgado el 24 de julio de 1844 por la Carta Pastoral de dicho arzobispo, pero dudo que pueda considerarse “simple” advertencia o amenaza porque ningún anuncio de excomunión es tal porque justifica acciones del brazo secular. El Concilio de Trento había definido la excomunión como “espada” de la disciplina eclesiástica. Comúnmente se cita el saludo de Portes a Duarte como padre de la Patria cuando éste regresó en marzo de 1844, pero se olvida que tres meses después conminó a sus seguidores a la excomunión, lo que debió justificar su expulsión en septiembre de ese año.

Se aduce que Duarte no fue excomulgado porque se le enterró con un ritual católico en Venezuela y sus restos se depositaron en la Catedral de Santo Domingo en febrero de 1884, el mismo año en que el Papa lanzó anatema contra la masonería acusándola de constituir un Estado separado de la Iglesia (De las Heras 2012:530). Duarte apareció inscrito en 1843 en la Logia Constante Unión y conservó los tres puntos en su firma, un distintivo de esa institución (Inoa 2008:24).

Portes entró en conflicto con Duarte porque éste apoyó al cura de La Vega, José Eugenio Espinosa, quien se negó a entregar la Iglesia local a un padre conservador como el primero había ordenado. Espinosa era amigo de Duarte y luchador separatista por lo que fue interrogado por el presidente haitiano Herard en 1843 (Pérez Memén 1984:590). En La Vega, el patricio fue recibido por el cura con un tedeum en la catedral y luego en la plaza se le proclamó Presidente de la República. En julio de 1844, Santana acusó a Duarte de anarquista y Portes lanzó su Carta Pastoral (Inoa 2008:111).

Santana inició su segundo gobierno el 15 de febrero de 1853, en marzo conminó al arzobispo a jurar la Constitución y en julio expulsó a Báez del país. Rodríguez Demorizi no encuentra el motivo de la lucha entre Báez y Santana, pero Moya Pons aclara que la Iglesia era antisantanista desde la expulsión del presbítero Bobadilla en 1846 y Báez se había ganado su apoyo y el de los militares (1977:312). Báez engrandeció a la Iglesia, incluyó

la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y en 1852 afirmó que “fuera de la religión no hay verdad histórica, ni metafísica, ni moral” (en Jimenes 1974:52). La salud mental del arzobispo Portes se deterioró y Santana exilió a tres sacerdotes acusados de atribuir al clero derechos exclusivos del Estado.

El 25 de febrero de 1855, Santana promulgó una nueva Constitución y posiblemente volvió a celebrar la fiesta de la Independencia con un carnaval. Algo parecido habría hecho en 1848, pues el 28 de agosto de 1852, mientras Báez era presidente, un Bando de Policía y Buen Gobierno prohibió los disfraces con máscaras y vestiduras eclesiásticas y militares (en Guerrero 2003:30). Cuando en un sermón en la Catedral, el presbítero Dionisio de Moya, santanista furibundo, le atribuyó a Dios la victoria militar contra los haitianos, el general Santana se consideró duramente ofendido (García 1982: III: 95). La carta pastoral de Portes en contra de los enemigos del régimen santanista fue un caso más de la politización del clero, en tanto que la mezcla de carnaval y fechas patrias era un ejemplo del uso político de la cultura popular por el Estado.

CULTOS MARIANOS Y CONFLICTOS MERCEDARIOS Y ALTAGRACIANOS

El enfrentamiento entre el culto mercedario y el altagraciano reflejaba la lucha regional de intereses económicos del Cibao, la capital y el este del país. Para García Cartagena no se debe escatimar la importancia de esta oposición geo-política en el triunfo de La Altagracia sobre Las Mercedes y de la Capital sobre el Cibao (2013). Paradójicamente, los tabaqueros del Cibao no simpatizaban con el partido liberal y fue éste el que incentivó a la industria azucarera del sur y del este y convirtió a la Capital en centro del país. Los liberales azules eran nacionalistas, elitistas y extraños a las costumbres populares; mientras los rojos eran anexionistas y tenían mayor apoyo de las masas populares.

En las elecciones de 1886, dos candidatos del Partido Azul se enfrentaron con sus seguidores y sus vírgenes. De acuerdo a Campillo Pérez, parecía una batalla entre La Altagracia, usada por Moya en su boleta, y Las Mercedes usada por Heureaux en la suya (1978:101). Es probable que fuera inverso, pues De Moya era un cibaño de La Vega, cuya familia conocía bien el culto del Santo Cerro y Lilís demostró ser un furibundo altagraciano que en 1898 llegó a introducir una imagen de La Altagracia en la iglesia de Las Mercedes de Santo Domingo y solo se extrajo después de su muerte (Utrera 1932:35). Según el prócer puerторriqueño Ramón Emeterio Betances, Lilís creía en los milagros de la Virgen de Higüey y decía que ella lo había convertido de vagabundo en Presidente de la República (en Luperón 1939: III: 343-345).

La Altagracia se convirtió en la Virgen del Estado, de la Iglesia, del pueblo y de los haitianos residentes en el país. Los libros de Utrera sobre *Dilucidaciones históricas y Las Mercedes*, publicados en 1927 y 1932, no dejan de ser una crítica al uso político del culto mercedario y altagraciano. El ensayo de Leonidas García *Influencia de la Iglesia católica en la formación de la nacionalidad y la creación de la República Dominicana*, premiado en 1933, desconoció su crítica histórica al tratar el “estupendo milagro” del Santo Cerro como origen de la fe cristiana en América y del culto mercedario en la isla (en Tena 1994:201). Utrera demostró que el culto mercedario no se inició en el Santo Cerro en 1495, sino en Santo Domingo en el siglo XVII, y que el altagraciano se remontaba a los tiempos de Ovando.

Poco importa saber cuál culto mariano fue primero o más importante. La Virgen, sin importar su advocación, ha jugado un enorme papel en la formación del Estado, la Iglesia y la nación dominicana, como lo sustentó Leonidas García Lluberes. Manuel García Cartagena llama a la Virgen María personaje socio-histórico-cultural (2013).

Las Mercedes es patrona de Santo Domingo desde 1615. ¿Por qué se coronó en 1922 a la Virgen de La Altagracia y no

a Las Mercedes? La expansión del culto altagraciano responde a la consolidación del Estado moderno y la dominicanidad. En 1944, para el centenario de la Independencia, Pedro Spignolio afirmó que Duarte le había dicho a Meriño en 1865 que concibió los colores de la bandera por una medalla de la Virgen de la Altagracia que su madre le había regalado. Así, la bandera dominicana quedaba asociada a la Patria y a la Iglesia y se desvinculaba de su posible relación con Francia y Haití.

El culto mercedario del Santo Cerro se reavivó a partir de 1875 por motivo político. En julio de ese año se celebró allí una fiesta de confraternidad entre las facciones políticas que derrocaron la dictadura de Báez (1868-1874). Según el doctor Alejandro Llenas, quien era diputado por La Vega, el poblado se adornó con flores, se lanzaron fuegos artificiales y resonaron tamboras y güiras en fandangos (2007:168). Su iglesia la había restaurado en 1854 el presbítero santanista Dionisio de Moya (Despradel 2010:199).

La Vega tenía sobrados motivos para celebrar la caída de Báez porque éste había exiliado a connotados veganos, incluyendo a miembros de la familia De Moya y hasta a la madre del arzobispo Nouel, y a él, siendo niño (Méndez 2007:23). El clero auguraba castigo divino al que se rebelara en contra de esa dictadura (Domínguez 2001:152) y Báez realizaba fiestas especiales a La Altagracia (Méndez 2007:41). Después de la anexión había un “pequeño cisma” entre el gobierno dominicano, la Iglesia local y la Santa Sede (Troncoso 1998:135). Cuando Báez cayó, surgió un conflicto en 1874 por la potestad de nombrar curas que tanto el Estado y la Iglesia reclamaban para sí (Chez y Peralta 1979:89).

En noviembre de 1874 se firmó un tratado con Haití, desdichado y funesto según Peña Batlle, al tiempo que la Iglesia y poetas como Juan Antonio Alíx y Félix María Del Monte iniciaron una campaña en contra del vudú, la hechicería y el canibalismo. En ese año, se prohibieron los bailes de “cueros” o de “empresa” y una circular de la Iglesia proscribió en 1878 los bailes de palos

en todas las parroquias (Davis 1987:35). En mayo de este último año, se celebró en el país el VI Sínodo Diocesano presidido por el vicario Rocco Cocchia, el cual se propuso crear las condiciones para que la Iglesia enfrentara el nuevo siglo y relanzara la evangelización ante el influjo del liberalismo, el racionalismo y formas mestizas de religiosidad popular (Sáez 1995:23). Todo era parte del proceso que Pedro Henríquez Ureña llamó intelección de la idea nacional, matizado por el nacionalismo, el hispanismo, el antihaitianismo y el catolicismo.

El gobierno de Haití suspendió el tratado con el país en 1880, durante la presidencia de Luperón, y en 1884 comenzó lo que Larrazábal Blanco llamó el afán del Estado por “borrar la historia” (1972:49) al sustituir la toponimia afro-haitiana por otra indo-hispana. Lo que comenzó en ese año sustituyendo a Petit Trou por Enriquillo culminó con la ley de Trujillo de 1943 que cambió centenares de toponimias (Félicz 2007:23). En 1888, Luperón acusó a Lilís de llegar a ser presidente por el apoyo de Haití y permitir la usurpación del territorio. En sus *Notas autobiográficas* publicadas en 1896, Luperón reprodujo una carta en la que E. Deschamps llama a Heureaux bestia, mono, gorila y haitiano (1939:335). Emilio Cordero Michel reconoce que el prócer tenía prejuicios antihaitianos (1996:50), a pesar de que el apellido Duperron de su madre era de origen haitiano.

MERIÑO, HEUREAUX Y HOSTOS

En las últimas décadas del siglo XIX, la Iglesia participaba de lleno en la política. El padre Fernando Arturo de Meriño fue destacado miembro del partido liberal, presidente de la República entre 1880-1882 y arzobispo a partir de 1885. El arzobispo que le sucedió, Adolfo Nouel, también fue presidente en 1913-1914. Meriño organizó una Iglesia verdaderamente dominicana y formó un clero nacional sin dejar de hacer política (Moya 1973:14).

Meriño aceptó con reticencia el clero extranjero, no confiaba en los curas locales y tuvo prejuicios infundados contra los jesuitas (Sáez 2007:53; Polanco 1974:89). Cuando éstos últimos vinieron en mayo de 1905 les dijo que “no les he llamado ni creo que me hagan falta” (en Sáez 1988:41), pero cambió de opinión poco después que el coadjutor Alejandro Nouel propuso fundar un colegio jesuita en el Santo Cerro, a pesar de que el padre Fantino Falco había abierto un colegio en La Vega un año antes. El colegio jesuíta serviría, según Meriño, como “contramina a esas malhadadas escuelas sin Dios” (Sáez 1988:43), aludiendo a las creadas por Eugenio María de Hostos a partir de 1880. Meriño enfrentó dichas escuelas y los intentos de separar Iglesia y Estado, pero solo a partir de que fue arzobispo.

Meriño se declaró Dictador, fue aliado de Ulises Heureaux, otro dictador, e incluyó en la Constitución el *jus solis* para que este hijo de haitiano pudiera acceder a la Presidencia de la República (Welles 1975:1:424). En abril de 1884, el Papa nombró a Meriño Administrador Apostólico con la previa aprobación de Heureaux. De inmediato, nombró al padre Carlos Nouel Pierrret canciller de la Iglesia y fundó el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santo Domingo. En ese boletín, Nouel reprodujo el trabajo de Rocco Cocchía sobre el Santo Cerro e inició su *Historia eclesiástica* publicada en 1913. Entre 1883 y 1887, Meriño recibió cartas de José María Serra en las que se explicaba por primera vez el origen de la sociedad secreta La Trinitaria y su vinculación con el símbolo de redención de la cruz cristiana (Guerrero 2013:20).

La palabra folk-lore comenzó a usarse en el país a partir de febrero de 1884. El 28 de septiembre de ese año, durante la primera graduación de la Escuela Normal, Hostos propuso una educación contra la ignorancia, la superstición, el cretinismo y la barbarie. En sus enseñanzas de Moral Social (1888) enjuició tanto la religión sensual y teatral que usa el ocio para perder el tiempo de manera irracional, como el germen politeísta de la religión monoteísta que entretiene multitudes (2003:260).

Aceptaba una religión positiva racional que no fuera supersticiosa e irracional.

Federico García Godoy en su ensayo *La religión de la humanidad* mostró que tal religión, con su Dios basado en la ciencia y en el Gran Ser de la Humanidad, no tenía posibilidades de triunfo, a pesar de que la Iglesia Católica se había quedado aferrada a un dogmatismo insostenible sin fuerza evolutiva y el protestantismo corría a la anarquía. Para el autor, aunque la religión caducaba y la ciencia progresaba, el sentimiento religioso siempre crecería en el ancho espacio de la vida, lleno de enigmas inexplicables, en esa inmensa y misteriosa zona en que se apacienta el alma humana en su sed insatisfecha de lo infinito y del más allá. Reconoció que “somos muy pocos” los que aceptaban como concepción cosmogónica la materia en evolución y transformación incesantes” (2009:247,253). Su evolucionismo socio-racial atribuyó el atraso del país al hibridismo del blanco europeo con el etíope salvaje, por ser éste poco capaz de evolucionar de manera gradual y metódica hacia formas de vida social cada vez más progresivas y perfectibles. Por eso el país parecía una tribu semi-bárbara (en Franco 2001:289).

El hostosiano Francisco Henríquez y Carvajal, comentando la *Triología Patriótica* del autor anterior, habló de los “torpes atavisimos” y de lo “supersticioso, ignorante y fanático” que era el pueblo dominicano, refiriéndose a diversiones descritas por Godoy como las fiestas religiosas del Santo Cerro, celebradas con mucha animación, sancocho, cuatro y guitarra (en García 1997:24,61).

En 1878, el Sínodo Diocesano dirigido por Rocco Cocchía logró por primera vez fijar el 24 de septiembre como fiesta de precepto dedicada a Nuestra Señora de Las Mercedes (Camilo 2001:98), al tiempo que se ordenó a los curas vigilar la enseñanza cristiana en las escuelas y los libros de texto y, en caso que encontraran algo contrario, debían avisar inmediatamente. Tres años después, Rocco Cocchía advirtió en algunos planteles cierto ateísmo y un panteísmo crítico de la religión (en Chez y Peralta 1979:29,31). En ese mismo año, Hostos criticó los ser-

mones de los curas y el comportamiento de los feligreses en un Viernes Santo (Lluberes 2013:2). A partir de entonces, se combatió el hostosianismo por su penetración en la enseñanza nacional y el primer ataque desde el Estado lo hizo, el 17 de abril de 1887, el ministro de Instrucción, quien criticó que a las primeras graduadas de la Escuela Normal no se les enseñara religión ni moral cristiana (Domínguez 1986:45). Peor sucedía en el campo, pues en 1888 Bonó afirmó que el campesino dominicano huía de todo lo urbano y hasta de los curas.

Meriño condenó la escuela sin religión y sin moral cristiana como la peor calamidad de la República y se quejó de que los capitaleños veían los terremotos como algo natural, no como castigo divino (Polanco 1970:97).

Aunque contaba con partidarios para el cargo de arzobispo, Meriño enfrentó gran oposición. En carta enviada a la Santa Sede, 969 distinguidas personalidades solicitaron nombrar al padre Billini, acusaron a Meriño de sobornar a Rocco Cocchia para lograr el nombramiento y, como dice Sáez, sin tapujo ni miramiento alguno, pidieron “un pastor que no sea político, ni tenga mujeres ni hijos” (2007:47). No obstante, el 3 de julio de 1885, el Papa nombró a Meriño como arzobispo por ser “un hombre providencial”. Poco después, Carlos Nouel inició el primer número del Boletín Eclesiástico y organizó el régimen de parroquias.

Lilís apoyó a Meriño a cambio de que la Iglesia fuese su aliada política (Domínguez 2001:174). En 1887, agradeció su cooperación y, después de la salida de Hostos del país, publicó un *Mensaje sobre la enseñanza de moral cristiana en los planteles de educación*, en el que defendió el control social de la religión (Hoetink 1997:253). El Papa lo felicitó por su fatídica reelección de 1888. En 1895, una reforma diseñada por Galván y Meriño sustituyó la Escuela Normal por colegios de inspiración católica (Lluberes 1998:123). Para opacar la oposición de Luperón y los problemas financieros, Lilís promovió un debate sobre el Padre de la Patria y, según Jimenes Grullón, aprobó en 1894 la “falsa tríada” como si fuera la Santísima Trinidad (1974: I: 433).

Fue durante el período álgido de la dictadura de Lilís que las leyendas del Santo Cerro y de La Altagracia se enseñaron en textos de historia. Bien recuerda Adriano Miguel Tejada que Lilís usó el folklore como mecanismo de control político y, de acuerdo a Betances, hacía creer a los campesinos que era brujo y les tocaba la cabeza con un rosario como signo de buena suerte (en Luperón 193: III:343-345). En sus discursos simulaba ser muy respetuoso de Dios, aunque se le consideraba brujo con poderes sobrenaturales (Domínguez 1987:180). Desde 1884, Meriño y Lilís habían firmado un tratado para la recíproca protección del Estado y la Iglesia (Guerrero 2013:24).

LA CAÍDA DE JUAN BOSCH

Paradójicamente, el gobierno de Bosch, quien era natural de La Vega, fue derrocado por un golpe de Estado un día antes del día de la Virgen de las Mercedes en 1963. ¿Fue la festividad religiosa clave secreta o factor ideológico de la conspiración?

El Episcopado Dominicano había declarado que la Constitución de Bosch estaba privada de todo sentido espiritual y que desconocía derechos de la Iglesia consagrados en el Concordato de 1954. En julio de 1963, esta misma Iglesia protestó por una campaña comunista en su contra y poco después comenzaron manifestaciones públicas de reafirmación cristiana en todo el país, incluyendo La Vega. Según John Bartlow Martin, Bosch identificó a militares, cívicos y miembros de la Iglesia entre los golpistas, canceló públicamente a un capellán de la Aviación y en La Vega llegó a leer un cartel católico que decía: Bosch al paredón (1975:477-480). Aunque había ganado las elecciones en la provincia donde nació, Bosch perdió en las de Santiago, Espaillat, Salcedo, Puerto Plata y Duarte. Después del golpe de Estado, el Episcopado celebró en el país dos congresos internacionales marianos (Campillo 1978:201,219).

Rafael Kasse Acta decía que quien desconoce la influencia de la religión en la política, no sabe de religión ni de política (en Urbáez 2012: 11^a). En una entrevista con el jesuita Antonio Lluberes en 1987, Bosch recordó el ambiente religioso de su familia en La Vega, la historicidad de Jesús, la importancia social de la religión, la diferencia de la Iglesia que lo criticó en 1962 y la de entonces, y justificó que como político debía dedicarle atención al presente y al futuro, no al pasado. Su concepción de la historia pasó a ser inversa a la de Américo Lugo para quien era una ciencia del pasado, por lo que le rehusó a Trujillo escribir la historia de su régimen.

La dificultad de separar la Iglesia del Estado es producto de su histórica relación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balcácer, Juan Daniel. 2013. *Duarte nunca fue excomulgado*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Bernal, José Manuel. 1998. *Para vivir el año litúrgico. Una visión genética de los ciclos y de las fiestas*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Brom, Juan. 1973. *Esbozo de historia universal*. México, Editorial Grijalbo.
- Camilo, Antonio. 2001. "Centenario de la defunción de fray Rocco Cocchía (1900-2000)". Revista *Clío*, No. 163, Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Campillo Pérez, Julio. 1978. *Elecciones dominicanas. Contribución a su estudio*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Chez Checo, José y Rafael Peralta Brito. 1979. *Religión, filosofía y política en Fernando A. de Meriño: 1857-1906. Contribución a la Historia de la ideas en la República Dominicana*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Cordero Michel, Emilio. 1996. "Luperón y Haití". Revista *Ecos*, No. 5, Santo Domingo: UASD.

- Davis, Martha Ellen. 1987. *La otra ciencia: El vodú dominicano como religión y medicina popular*. Santo Domingo: Editora de La UASD.
- De Las Heras, Francisco. 2012. "Juan Pablo Duarte en Venezuela. Nuevos aportes". *Boletín Archivo General de la Nación*, No. 134, sept.-dic., Santo Domingo.
- De Los Santos, Danilo. 1981. "El Cibao y la sociedad nacional. Un enfoque parcial de las manifestaciones culturales entre 1840-1900". *Eme-Eme*, No. 56, sept.-oct., Santiago, P. 3-30.
- Despradel, Guido. 2010. *Historia de la Concepción de La Vega. Contribución a su estudio*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Dobal, Carlos. 1988. "Presencia de la Iglesia en la cultura dominicana". *Eme-Eme*, No. 81, sept.-dic., Santiago.
- Domínguez, Jaime. 1986. *La dictadura de Ulises Heureaux*. Santo Domingo: Editora Universitaria.
- . 2001. *Historia dominicana*. Santo Domingo: ABC Editorial.
- Félix, Welnel Darío. 2007. *Historia de los cambios de nombres de pueblos en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Manatí.
- Franco, Franklin. 2001. *El pensamiento dominicano: 1780-1940*. Santo Domingo: Editora Universitaria.
- García Cartagena, Manuel. 2013. *El imaginario de la Virgen en la República Dominicana*. Santo Domingo: Blog.
- García, José Gabriel. 1982. *Compendio de la Historia de Santo Domingo. Tomos I-IV*. Santo Domingo: Central de Libros.
- García, Láutico. 1993. *La primera evangelización de América Latina*. Santo Domingo: Editora Taller.
- García Godoy, Federico. 2009. "La religión de la humanidad", en: Martínez, Lusitania (comp.). *Filosofía dominicana: pasado y presente*. Tomo I. Santo Domingo: Editora Búho.
- . 1997. *Triología patriótica. Rufinito, Alma Grande. Guanuma*. Barcelona, Manuel Pareja.
- García Llubes, Alcides. 1994. "Influencia de la Iglesia Católica en la formación de la nacionalidad y en la creación de la República Dominicana", en: Tena Reyes, Jorge (col.). *Duarte en la historiografía dominicana*. Santo Domingo: Editora Taller.

- Guerrero, José G. 2013. "La Trinitaria: ¿existió?" *Revista Ecos* No. 12, Instituto de Historia, UASD.
- . 2003. *Carnaval, cuaresma y fechas patrias*. Santo Domingo: Editora de Revistas.
- Guignebert, Charles. 1956. *El cristianismo antiguo*. México, Fondo de Cultura Popular.
- Guillaumeau, Axeile. 2007. "Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola. Un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII". *Criticón* No. 99, Madrid.
- Henríquez Ureña, Pedro. 2001. *Obra crítica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hoetink, Harry. 1997. *El pueblo dominicano: 1850-1900. Apuntes para su sociología histórica*. Santo Domingo: Editora de Colores.
- Hostos, Eugenio María de. 2003. *Moral social*. Santo Domingo: Editorial Gente.
- Inoa, Orlando. 2008. *Biografía de Juan Pablo Duarte*. Santo Domingo: Letra Gráfica.
- Jimenes Grullón, Juan I. 1974. *Sociología política dominicana: 1844-1966*. Santo Domingo: Editora Taller.
- Landolfi, Ciriaco. 1997. *Introducción al estudio de la historia de la cultura dominicana*. Santo Domingo: Editora de la UASD.
- Larrazábal Blanco, Carlos. 1975. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Julio Postigo.
- Llenas, Alejandro. 2007. *Ensayos y apuntes diversos*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Llubes, Antonio. 1998. *Breve historia de la Iglesia dominicana. 1493-1997*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- . 1987. "Para mí, Jesús es un personaje histórico". Entrevista a Juan Bosch. *Estudios Sociales* No. 70, oct.-dic. Santo Domingo.
- Lugo, Américo. 1952. *Historia de Santo Domingo desde el 1556 hasta 1608*. Santo Domingo: s.e.
- Luperón, Gregorio. 1939. *Notas autobiográficas y apuntes históricos*. Santiago, Editorial El Diario.

- Martin, John Bartlow. 1975. *El destino dominicano*. Santo Domingo: Editora de Santo Domingo.
- Méndez, Jesús. 2007. *El presidente Báez y La Vega (1849-1878)*. Santo Domingo: Tipográfica.
- Moya Pons, Frank. 1973. "Notas para una historia de la Iglesia en Santo Domingo". *Eme Eme*, No. 6, may.-jun., Santiago.
- Navarro, Luis. 1990. La religiosidad de Hernán Cortés en la conquista de México. Hernán Cortés. Hombre de empresa. Primer congreso de americanistas, Badajoz, Valladolid.
- Oliva, Josefina. 1976. *La resistencia indígena ante la conquista*. México, Siglo XXI.
- Pérez Memén, Fernando. 1999. "El pensamiento mítico taíno en comparación con el de las viejas culturas orientales. Los orígenes de nuestra idea del mundo". *Memorias del primer congreso dominicano de Filosofía*. Santo Domingo: Editora Universitaria.
- . 1994. *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700-1853)*. Santo Domingo: Editora de la UASD.
- . 1982. "La mentalidad dominicana en el Siglo de las Luces". *Casas Reales*, No. 13, abr., Santo Domingo.
- Pirenne, Henri. 1992. *Historia de Europa desde las invasiones al siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Polanco Brito, Hugo. 1974. "El arzobispo Meriño a través de sus cartas". *Eme Eme*, No. 11, marz.-abr., Santiago.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. 1977. *Relaciones geográficas de Santo Domingo*. Vol. I, II. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- Sáez, José Luis. 2007. *Documentos inéditos de Fernando Arturo de Meriño*. Santo Domingo: Editora Búho.
- . 1995. "Cinco siglos de la Iglesia en Santo Domingo. Panorama general". *Estudios Sociales*, No. 99, ene.-marz., Santo Domingo.
- . 1988. *Los jesuitas en la República Dominicana*. Vol. I. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Tena Reyes, Jorge. 1994. *Duarte en la historiografía dominicana*. Santo Domingo: Editora Taller.

- Troncoso de la Concha, Manuel. 1998. *La Virgen de Las Mercedes y los dominicanos. Narraciones dominicanas*. Santo Domingo: Editorial CENAPEC.
- Urbáez, Aristófanés. 2012. “Los pecados musulmanes”. *Listín Diario*, 24 sept., Santo Domingo.
- Utrera, Cipriano de. 1932. *Nuestra Señora de Las Mercedes. Patrona de la República Dominicana. Historia documental de su santuario en la ciudad de Santo Domingo y de su culto*. Santo Domingo: Padres Franciscanos-Capuchinos.
- Vásquez, Miguel. 1996. *Iglesia Católica dominicana. El campo religioso dominicano en la década de los 90: diversidad y expansión*. Santo Domingo: Impreso Vargas.
- Welles, Sumner. 1975. *La Viña de Naboth*. Tomo 1. Santo Domingo: Editora Taller.