

**EL DESFAVORECIMIENTO ÉTNICO Y LAS MISIONES
CRISTIANAS:**

**LA IGLESIA CRISTIANA REFORMADA ENTRE LOS
INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA
DOMINICANA: SU ORIGEN Y DESARROLLO EN LA
PRIMERA DÉCADA (1981-1991)**

**Dr. Cornelio (Neal) Hegeman
Miami International Seminary
2005**

EL DESFAVORECIMIENTO ÉTNICO Y LAS MISIONES CRISTIANAS: LA IGLESIA CRISTIANA REFORMADA ENTRE LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA: SU ORIGEN Y DESARROLLO EN LA PRIMERA DÉCADA (1981-1991)

TABLA DE CONTENIDO

PREFACIO

CAPÍTULO 1

INTRODUCCION

- 1.1. Planteando el problema
- 1.2. Metodología
- 1.3. Estructura del estudio
- 1.4. Términos esenciales
 - 1.4.1. Introducción
 - 1.4.2. Términos de la cultura antropológica
 - 1.4.3. Términos geográficos
 - 1.4.4. Términos históricos
 - 1.4.5. Términos sociológicos
 - 1.4.6. Términos religiosos
 - 1.4.7. Conclusión
- 1.5. Fuentes primarias y secundarias
 - 1.5.1. Fuentes primarias
 - 1.5.2. Fuentes secundarias

PARTE I

EL CONTEXTO DE LA REPÚBLICA DOMINICANA

CAPÍTULO 2

LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

- 2.1. Introducción
- 2.2. Perspectiva histórica
 - 2.2.1. Era colonial (1492-1844)
 - 2.2.2. Era post-colonial (1844-presente)
- 2.3. Desarrollo socio-económico
 - 2.3.1. Visión general
 - 2.3.2. La economía de la caña de azúcar

- 2.3.3. Esclavitud y servidumbre
- 2.3.3.1. Esclavos indo-americanos
- 2.3.3.2. Esclavos afro-americanos
- 2.3.3.3. Mano de obra importada haitiana
- 2.3.4. La identidad de los cortadores de caña haitianos
- 2.3.4.1. La identificación de los inmigrantes haitianos
- 2.3.4.2. La identificación de las estructuras comunales de los inmigrantes haitianos
- 2.3.4.3. Condiciones socio-económicas
- 2.4. Tradición religiosa
- 2.4.1. Vodú
- 2.4.2. El catolicismo romano
- 2.4.3. El protestantismo
- 2.4.4. Otros movimientos religiosos
- 2.5. Conclusión

CAPÍTULO 3

LA IGLESIA CATOLICA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS

- 3.1. Introducción
- 3.2. La Iglesia Católica Romana en la República Dominicana
- 3.2.1. Historia de la Iglesia Católica Romana en la República Dominicana
- 3.2.1.1. Establecimiento del catolicismo romano (1492-1822)
- 3.2.1.2. Desafíos al catolicismo romano (1822-1844)
- 3.2.1.3. Re-establecimiento del catolicismo romano (1844-1965)
- 3.2.1.4. Desarrollo del catolicismo romano (1965-Presente)
- 3.2.5. El desarrollo de las agencias misioneras católicas romanas
- 3.2.5.1. Comunicación y la distribución de literatura
- 3.2.5.2. Salud
- 3.2.5.3. Servicios sociales
- 3.2.5.4. Educación
- 3.2.5.5. Familia y servicios juveniles
- 3.2.5.6. Defensa de los derechos humanos
- 3.3. Ministerios de la Iglesia Católica y los inmigrantes haitianos
- 3.3.1. Centro Pastoral Haitiano
- 3.3.2. Ministerios de la Iglesia Católica y el contexto inmigrante haitiano
- 3.4. Conclusión

CAPÍTULO 4

LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS

- 4.1. Introducción
- 4.2. Las iglesias protestantes en la República Dominicana
 - 4.2.1. Primeras representaciones de los europeos protestantes (1528-1824)
 - 4.2.2. La involucración de los protestantes norteamericanos
 - 4.2.3. El establecimiento del protestantismo denominacional dominicano
 - 4.2.4. El crecimiento del protestantismo dominicano
 - 4.2.5. Las agencias misioneras protestantes (1965-presente)
 - 4.2.5.1. Comunicaciones y la distribución de literatura
 - 4.2.5.2. Salud
 - 4.2.5.3. Servicios sociales
 - 4.2.5.4. Educación
 - 4.2.5.5. Familia y servicios juveniles
 - 4.2.5.6. Defensa de los derechos humanos
 - 4.2.5.7. Multiculturalismo
- 4.3. Ministerios de la iglesia protestante y el inmigrante haitiano
- 4.4. Conclusión

PARTE II

LOS REFORMADOS Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

CAPÍTULO 5

REFORMADOS Y PREBISTERIANOS EN EL CARIBE Y AMERICA LATINA (1528-1991)

- 5.1. Introducción
- 5.2. La iglesia reformada y presbiteriana y la historia misionera en CAL
 - 5.2.1. Primeras iglesias y misiones reformadas y presbiterianas (1555-1916)
 - 5.2.2. Precedentes de la iglesia y misión reformada y presbiteriana (1916-presente)
 - 5.2.3. Agencias denominacionales, interdenominacionales, globales y paraeclesológicas
 - 5.2.3.1. Agencias denominacionales
 - 5.2.3.2. Agencias y asociados interdenominacionales
 - 5.2.3.3. Cuerpos confesionales globales
- 5.3. Identidad de los reformados y presbiterianos en CAL
 - 5.3.1. Reformado tradicional

- 5.3.2. Reformado ecuménico
- 5.3.3. Reformado evangélico
- 5.3.4. Integridad en diversidad
- 5.4. Ministerios reformados y presbiterianos en CAL y los inmigrantes haitianos
- 5.4.1. Ministerios reformados y presbiterianos
- 5.4.2. Ministerios reformados y presbiterianos y el contexto haitiano
- 5.5. Conclusión

CAPÍTULO 6

LA IGLESIA CRISTIANA REFORMADA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

- 6.1. Introducción
- 6.2. Líderes de la ICRRD
 - 6.2.1. Elofin Lerisme
 - 6.2.2. Eugenio Castillo
 - 6.2.3. Emilio Pérez
 - 6.2.4. Sirel Lors
 - 6.2.5. Locano Jean
 - 6.2.6. Odeis Ydamé
 - 6.2.7. Pierre Philippe
- 6.3. Historias de las asambleas y eventos importantes de la ICRRD
 - 6.3.1. Organización oficial (mayo 1981-mayo 1982)
 - 6.3.2. Establecimiento estructural (mayo 1982-mayo 1983)
 - 6.3.3. La cooperación representativa (mayo 1982-mayo 1983)
 - 6.3.4. Expresiones de identidad nacional (septiembre 1983-septiembre 1985)
 - 6.3.5. Expansión y turbulencia (septiembre 1985-septiembre 1986)
 - 6.3.6. Estabilización de la iglesia (septiembre 1986-septiembre 1987)
 - 6.3.7. Afirmación de la misión (septiembre 1987-septiembre 1988)
 - 6.3.8. Crecimiento interno (septiembre 1988-septiembre 1989)
 - 6.3.9. Calma después de la tormenta (septiembre 1989-septiembre 1990)
 - 6.3.10. Los disturbios de las deportaciones (septiembre 1990 – septiembre 1991)
- 6.4. El entrenamiento ministerial en la ICRRD
- 6.5. Ministerios de la ICRRD
 - 6.5.1. Relación a las iglesias protestantes dominicanas
 - 6.5.2. Ministerios denominacionales
 - 6.5.3. Agencias denominacionales, interdenominacionales, confesionales, globales y para-eclesiásticas
- 6.6. Identidad reformada en la ICRRD
 - 6.6.1. Reformado tradicional
 - 6.6.2. Reformado ecuménico
 - 6.6.3. Reformado evangélico
 - 6.6.4. Integridad en diversidad
- 6.7. Conclusión

CAPÍTULO 7

CONCLUSIÓN

- 7.1. Introducción
- 7.2. Resúmenes de tesis
- 7.3. El futuro de la ICRRD y los inmigrantes haitianos
 - 7.3.1. Contexto social
 - 7.3.2. Contexto eclesiástico
- 7.4. Conclusión

Apéndices

- I. Abreviaciones
- II. El ministerio de repuesta de la ICRRD al contexto inmigrante haitiano
- III. Lista de misioneros reformados en República Dominicana: 1980-en adelante
- IV. Lista de pastores de la ICRRD (1981-1991)
- V. El proceso de auto-responsabilidad en la ICRRD
- VI. Estadísticas de la ICRRD desde el 1981 al 1991
- VII. Entrenamiento ministerial en la ICRRD: 1976-1991

PREFACIO

Por doce años y seis meses (1981-1993) nuestra familia vivió en la República Dominicana donde estuve empleado con Misión Mundial de la Iglesia Cristiana Reformada como plantador de iglesia y entrenador para el liderazgo de la Iglesia Reformada en la República Dominicana (ICRRD). Esta disertación es un resultado de mis observaciones e investigaciones del contexto, origen y desarrollo de la ICRRD. Muchas personas han ayudado a lo largo de la trayectoria del estudio. El Dr. Jan A. B. Jongeneel, misionero de la State University de Utrecht, ayudó a estructurar y a revisar el estudio. El Dr. Sidney Rooy misionero veterano en América Latina y también historiador de la iglesia, revisó la información histórica de América Latina. El Dr. Raymond Brinks, coparticipante misionero y colega en la Universidad Nacional Evangélica (UNEV) en Santo Domingo, República Dominicana, fue el lector principal de campo.

También le agradezco a la Sra. Elise Armfield, Drs. John Medendorp, Rvd. Hernán González Roca, Dr. Johan Hegeman y al Mr. Eric Slechter por leer secciones del manuscrito. Una palabra de apreciación para la Sra. Helena Wybinga, antigua bibliotecaria de la UNEV, quien ayudó a compilar la literatura Reformada del Caribe y América Latina. Las no contadas horas de trabajo de Lic. Joseph Leveillé y Lic. Claribel Guante compilando los volúmenes de la *Misiología Dominica-Haitiana*, dejando a los estudiantes una colección invaluable de artículos y escritos sobre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. Gracias especial a los pastores que participaron escribiendo sus testimonios. El entusiasmo y motivación de Alfonso Lockward por la erudición Dominicana y evangélica fueron contagiosos. El Lic. Eufemio Ricardo hizo la traducción del inglés al español.

Dedico este libro a mi amada y paciente familia: mi esposa, Sandra; mis hijos Jonathan, Katrina y Melinda quienes continuaron apoyándome a lo largo de los años de estudio, como también a mi madre (Gertrude Hegeman) y hermanos (Johan Hegeman, Lona Hegeman, Nella Hegeman, Trudy Hegeman y Ben Hegeman) todos involucrados en misiones en sus respectivas áreas del mundo.

Finalmente, toda las gracias sean dada al Padre, Hijo y Espíritu Santo y que esta investigación solo le glorifique a El y que sea usada para la extensión de Su reino y la edificación de Su Iglesia.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

1.1. Planteando el problema

Esta disertación trata sobre el *Desfavorecimiento étnico y la misión cristiana: la Iglesia Cristiana Reformada entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana: su origen y desarrollo en la primera década (1981-1991)*.

La formación denominacional de la *Iglesia Cristiana Reformada en la República Dominicana* (ICRRD) el primero de mayo del año 1981 fue un esfuerzo conjunto de cristianos de cuatro naciones diferentes. Los grupos étnicos locales consistían primordialmente de Haitianos inmigrantes y de Dominicanos nacionales, mientras que los misioneros internacionales vinieron de Canadá y los Estados Unidos. El establecimiento de la ICRRD señaló un desarrollo importante en la cooperación entre cristianos que pertenecen a diversos grupos culturales, educacionales, étnicos, históricos, lingüísticos, nacionales, políticos, socio-económicos y religiosos. La condición multicultural de la ICRRD es desafiada por vivir una vida en condiciones de observado desfavorecimiento étnico en áreas de legalidad, educación, ley civil, derecho de trabajo, salud y tolerancia religiosa.¹ El estudio busca proveer con una síntesis de como no tan solo la Iglesia Católica Romana y los Protestantes han respondido a las múltiples necesidades del inmigrante haitiano en la República Dominicana. Atención especial se le dará al servicio cristiano de la ICRRD entre los inmigrantes haitianos, su membresía y líderes.

Los inmigrantes haitianos en la República Dominicana (Parte I) serán descritos y analizados desde perspectivas históricas, socio-económicas y religiosas. La historia de la esclavitud forzada y luego la emancipación, el trabajo de la plantación de caña de azúcar es trazada desde los comienzos a la expresión moderna con el propósito de mostrar que en las condiciones corrientes el desfavorecimiento étnico del haitiano inmigrante es permanente y resistente a cambio. En medio de la continua situación de marginalidad étnica del haitiano inmigrante, el servicio religioso es expresado a través de la religión tradicional, la iglesia Católica Romana, las iglesias protestantes en maneras no religiosas.

En medio de condiciones de desfavorecimiento, ocurrió un crecimiento fenomenal de la iglesia entre los inmigrantes haitianos que comenzó en 1980 y llegó a su clímax en 1989. Después de veinte años de existencia, el crecimiento de la ICRRD se ha

1 Una variedad de adjetivos han sido usados para describir la situación del inmigrante haitiano en la República Dominicana. Los términos económicos incluyen: esclavitud (Veras, 1983); supra-explotación (Pons (ed), 1986); trabajo forzado (American Watch: 1992), trabajo no gratis (Baum, 1992) y explotación. Términos más socio estructurales incluyen: proletariado (Bosch, 1981) y periférico (Martinez, 1995). En investigación previa, el autor ha usado el termino de marginalización (Hegeman, 1985). El desfavorecimiento étnico es usado en este estudio no tan solo porque los derechos básicos nacional, legal y social del inmigrante haitiano han sido sistemáticamente ignorados y negados por el gobierno dominicano así como también el gobierno de los Estados Unidos como es visto en temas de migración relacionados a los cortadores de caña de azúcar y la gente del bote (Stepick, 1992, Castro 2001), pero el problema haitiano es típico de los haitianos. Puesto que el gobierno haitiano no ha sido capaz de estabilizar sus servicios civiles e internacionales, los haitianos fuera de Haití se han quedado con poca defensa.

estabilizado. El crecimiento de la ICRRD será observado en términos del desarrollo de los líderes étnicos de la iglesia, la institucionalización de las congregaciones y estructuras denominacionales, la extensión de relaciones comunales y ecuménicas y la expresión de espiritualidad y ministerio. La disertación estudiará el rol del liderazgo étnico de la iglesia en el trabajo eclesiástico misionero.

La ICRRD puede ser vista como una institución fundada y mantenida por Norteamérica que refleja una respuesta internacional al dilema del inmigrante haitiano. Sin embargo, la ICRRD ha respondido como una institución de la iglesia en que sus propios líderes y miembros son responsables de ministrar y servir en su contexto. El estudio mostrará la inter-relación entre la comunidad misionera internacional y los ministerios de la iglesia nacional.

1.2. Metodología

Este documento usa tanto un método de documentación histórica así como también un método de historia oral a través de entrevistas con el fin de describir y analizar el origen y desarrollo de la ICRRD. Cada materia del tema general es estudiada desde una perspectiva históricamente cronológica.

El estudio de documentos históricos está acompañado por el uso de una serie de entrevistas. Ya en 1984, el autor entrevistó a un grupo de pastores, quienes escribieron sus testimonios para el libro de la historia de la denominación.² Entonces en 2001-2002, el autor condujo otra serie de entrevistas que son reportadas en el capítulo 6.³

El rol de documentar la historia a través del relato de testigos oculares necesita ser destacado. El rol del autor como uno de los misioneros fundadores de la ICRRD puede ser una distracción potencial para la investigación objetiva, sin embargo, el uso de testigos múltiples así como también actas preparadas por una variedad de secretarios neutralizan los peligros de un reporte personalizado. También, y mucho más importante, como la mayoría de los actores en los veinte años de historia todavía viven, el informe fue verificado a través de múltiples fuentes.

El alcance del estudio se refleja en una variedad de disciplinas y ha sido grandemente beneficiado de muchas fuentes académicas como se puede ver en la bibliografía. Las contribuciones inter-disciplinarias vienen de: antropología cultural, economía, geografía, periodismo, ciencia política, teología práctica y otras disciplinas. Sin embargo, el enfoque del estudio es histórico y misionológico. Esta disertación será inter-disciplinaria en alcance, histórica en metodología y misionológica en perspectiva.⁴

1.3 Estructura del estudio

La disertación describe y analiza los primeros veinte años de la existencia de la ICRRD. La descripción está centrada en examinar documentos históricos como también a través de entrevistas con líderes étnicos y miembros de la iglesia. Sin embargo, para entender

2 Neal Hegeman, *Iglesia Dulce: Una Historia de la Iglesia Cristiana Reformada Incorporada en la República Dominicana: 1976-1986* (1986).

3 Donald A. Ritchie, *Doing Oral History* (1995).

4 Jan A.B. Jongeneel, *Missiologie* (1991), pp. 103-110. Jongeneel convincentemente busca integrar todas las ciencias sociales con una vista comprensiva de misionología.

el contexto de la situación del inmigrante haitiano, es crucial de entender la historia del inmigrante haitiano en la República Dominicana.

El estudio comienza con un ensayo histórico y un análisis de dos etapas básicas del desarrollo histórico. Estas etapas incluyen el contexto general del inmigrante haitiano en la República Dominicana (Parte I) y el origen actual y el crecimiento de las iglesias reformadas entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana (Parte II).

En la Parte I intitulada, *El contexto de la República Dominicana*, se presentan datos y desarrollos históricos, socio-económicos y religiosos para el inmigrante haitiano en la República Dominicana (capítulo 2). El tiempo general incluye la era colonial (1492-1844) y la era post-colonial (1844-presente). El complejo desarrollo de la corriente situación de trabajo forzado del inmigrante haitiano se traza desde las raíces del pre y el post emancipación de la esclavitud. La Parte I también examina la presencia de los católicos (capítulo 3) y protestantes (capítulo 4) en la República Dominicana previo a la formación de la ICRRD. El estudio buscará establecer un lazo entre los desarrollos históricos, socio-económicos y religiosos con la existencia del desfavorecimiento étnico (capítulos 5- 7).

El año 1982 marca el primer año de la existencia institucional y denominacional de la ICRRD (cap. 6). Con el fin de relatar la llegada de los primeros misioneros a tiempo completo en 1980 y el comienzo oficial de la denominación de la ICRRD en mayo de 1981, se ha escogido el año 1981 como el punto de partida para la disertación. La fecha de 1991 se ha escogido como punto de culminación del estudio por dos razones: primero, el autor ha sido testigo físico del origen y desarrollo de la ICRRD durante esos años; y segundo, un espacio de diez años da suficientes datos para una descripción histórica y un análisis misiológico.

1.4. Términos esenciales

1.4.1. Introducción

Esta sección introducirá y explicará el uso de los términos mencionados en los títulos, sub-títulos y conclusión de la disertación. Se emprenderá una revisión del uso de los mayores desarrollos de los términos y conceptos con el propósito de relacionarse con relevante contenido académico y colocar esta disertación en su apropiado contexto académico. No será posible de explicar con lujo de detalle toda la terminología y se presume que sus lectores están familiarizados con los términos básicos de antropología cultural, eclesiología, geografía, historia, misionología y sociología. Los términos serán explicados de manera cronológica y no en orden de importancia.

1.4.2. Término de antropología cultural

Parte de la antropología cultural es la identidad del carácter étnico y nacional del grupo social bajo estudio. Una variedad de grupos autóctonos, en que el inmigrante haitiano es uno de ellos puede ser identificada en el contexto de la República Dominicana.

Los indígenas fueron los primeros inmigrantes conocidos en habitar la Hispaniola (Española). Ellos se distinguen de los Indios orientales, que provienen de India. El término indio o indio americano es usado en esta disertación con el propósito de asociar

la población migratoria india con grupos similares en Norte y Sur América. Europeo se refiere a personas nacidas o ciudadanos de naciones europeas. Euro-americanos o europeo-americanos son los americanos descendientes de inmigrantes europeos. Se usa término europeo-americano de acuerdo al uso total de indio, africano y otras distinciones étnicas. Africano se refiere a las personas nacidas o que son ciudadanos de naciones africanas y que tienen descendencia africana. Esta disertación prefiere usar un deletreo completo para identificar los grupos étnicos y nacionales.⁵

Las distinciones raciales debido a los matrimonios mixtos son demasiado numerosos para enumerarlos. Se hará referencia a las categorías generales de la gente mestiza y mulata. Mestizo se refiere a la mezcla entre un caucásico e indígena mientras que mulato es la mezcla entre un caucásico y un negro.⁶

Los inmigrantes haitianos en la República Dominicana forman un grupo étnico⁷ que comparten un estado común atribuido, conciencia grupal, valores y rasgos comunes y una postura definida dentro de toda la sociedad dominicana.⁸ Grupos étnicos como lo es los inmigrantes haitianos, se hallan así mismos en una sociedad plural, en una

5 El Diccionario de la Lengua Española (1992) es la autoridad lingüística para el idioma español. Las descripciones en español prefieren el uso de *indoamericano*, *afroamericano*, *iberoamericano* e *indoamericano*. Sin embargo, por cuestión de claridad, en inglés se usa las palabras completas. Cuando la identificación “indio” es usada se refiere a los indios originales en América, los indios americanos o indoamericanos. Una distinción mas detallada se puede hacer entre los indios que viven en el Caribe como indios-caribeños o indocaribeños. Iberianos o iberoamericanos se refiere tanto a españoles o portugueses. Los términos Hispanoamericano y portugueseamericano son apropiados pero no se usan en esta disertación. Origen nacional y localidad geográfica definen al africo-americano o afroamericano. África-caribeño o afrocaribeño también se usa en la literatura de la antropología cultural.

6 La Real Academia señala que *mestizo* viene del latín *mixticius*, una palabra común para decir mezclar. *Mulato (a)* tiene una connotación negativa como proviene de *mulo*. Bernardo Vega, en “Etnicidad y el futuro de las relaciones Dominico-Haitiana.” *Estudios Sociales*, Año 26, No. 94, oct.-dec, 1993 habla acerca de la identidad dominicana como *indio* en vez de *mulato* o *negro*. Mi observación ha sido que aunque un haitiano en República Dominicana y un dominicano puedan tener el mismo color, la designación étnica será diferente, no de acuerdo al color pero de acuerdo a la nacionalidad.

7 La palabra étnico viene del Griego *ethne* y *ethnos*. Véase a Jan Jongeneel (1991), Vol. II. p. 172.

8 Paul Hiebert, *Cultural Antropology*, pp. 277-279, define un grupo étnico en términos de estados asignados (por nacimiento, ancestro común), conocimiento de la especie (identidad con el grupo), valores y rasgos compartidos (en términos de lenguaje, comida, puntos de vistas políticos, ropa, creencias religiosas e intercambio económico) e interacción limitada entre grupos (los de dentro y los de fuera). De acuerdo a esta definición los inmigrantes haitianos son un grupo étnico. Todos los miembros del grupo han nacido de padres haitianos (estado asignado). Se les considera haitianos o inmigrantes haitianos debido a su nacimiento o identidad común (conocimiento de pariente). Ellos comparten prácticas tal como lo es hablar creole haitiano, comer comida creole y el apoyo al proceso político en Haití. Son espiritistas en su ethos religioso y están involucrados en la labor manual y agrícola. Finalmente, el inmigrante haitiano se difiere del dominicano no tan solo en el idioma y la raza, pero específicamente en no poder tener la seguridad de obtener documentos legales para residir en República Dominicana. Por ende, de acuerdo a la definición de Hiebert, el inmigrante haitiano sería parte de una sociedad poli-étnica, puesto que ellos ocupan el mismo espacio geográfico como lo ocupan los dominicanos. Hiebert señala que “sociedades poli-étnicas estables evolucionan cuando los grupos desarrollan relaciones conjuntas, en que cada una depende en la otra para servicios o productos (p. 280).” Hiebert también habla de las minorías y los marginados dentro de las sociedades poli-étnicas (pp. 285-286).

población culturalmente heterogénea.⁹ El inmigrante haitiano constituye una minoría dentro de la sociedad dominicana.¹⁰ Es de interés en esta disertación, el rol de los pueblos homogéneos dentro de una población heterogénea. El grupo de los pueblos homogéneos tiene significación tanto en la antropología cultural así como también en el crecimiento misionológico de la iglesia.¹¹ Esta disertación prefiere usar el término étnico en vez de homogéneo. Los inmigrantes haitianos son más un grupo étnico que un grupo homogéneo puesto que su origen étnico (p. ej. siendo haitianos o nacidos de padres haitianos) es más determinante para definir la causa del desfavorecimiento del inmigrante haitiano que cualquier otro factor en particular. La disertación mostrará que a los inmigrantes haitianos se les ha negado sistemáticamente libertades civiles, no porque son un grupo homogéneo, pero porque son haitianos étnicos cuyos derechos no están garantizados ni tan siquiera por su propio gobierno.

La ICRRD es un sub grupo dentro del grupo inmigrante haitiano en general. El capítulo 6 examinará la membresía y las experiencias de liderazgo, el crecimiento de la iglesia y la comunidad y finalmente, la espiritualidad, sistema de creencias y relaciones internas y externas.¹² Tal estudio cualitativo como opuesto a tan solo una documentación cuantitativa es necesario con el fin de presentar comprensivamente el punto de vista del inmigrante haitiano.¹³

A veces es difícil distinguir entre la antropología cultural dominicana y los estudios sociológicos. Lo que es distinto con lo que se refiere a lo antropológico es su extensivo campo de trabajo, repleto de trabajo de campo así como también de encuestas estadísticas.¹⁴ El enfoque interdisciplinario a las complejidades del inmigrante haitiano es mejor visto en una investigación monumental llevada a cabo en *El Batey* (1986). El

9 Thomas Hylland Eriksen, "Ethnicity and Nationalism" en *Antropological Perspectives* (1993), pp. 12-15.

10 No están disponibles las cifras exactas pero se estima que entre 100,000 a más de 500,000. Frank Moya Pons. *El Batey. Estudio socioeconómico de los bateyes del Consejo Estatal del Azúcar*. (1986), pp 400f; Hegeman *Leadership Training*, p 214 estima la cifra mínima de 250,000; Bernardo Vega, "Etnicidad y el Futuro de las Relaciones Dominico-Haitians," en *Estudios Sociales*, (oct-dic, 1993), p. 35, estiman 400,00; Joaquin Balaguer cuando fue presidente en 1989, implicó que hay más de dos millones de haitianos en la República Dominicana (27 de febrero, 1989).

11 Donald McGavern, *Understanding Church Growth* populariza el término de unidad homogénea. El lo describe como: "un sector de la sociedad en que todos los miembros tienen ciertas características en común." (Edición revisada, 1980), p. 95.

12 Frederik Barth, "Enduring and emerging issue in the analysis of ethnicity" (1996), pp. 11-32. Barth argumenta por el punto de vista constructorista para analizar los grupos étnicos. "Debemos continuar el uso de cada avance en el análisis y de-construcción de la 'cultura': Pensar de nuevo en la cultura provee una base útil no necesaria para pensar de nuevo en la etnicidad. Esto debe ser: si la etnicidad es la organización social de la diferencia cultural, necesitamos trascender los conceptos habituales de la cultura. Barth propone tres niveles interpretativos con el fin de observar un grupo étnico: el nivel micro (se enfoca en personas y relaciones), el nivel medio (campo de empresoría, liderazgo y retórica) y el nivel macro (política estatal, insitucionalización), pp. 20-22. Nuestra disertación no sigue estrictamente los tres niveles de la propuesta de Barth pero ofrece un enfoque similar: en el primer nivel el estudio de testimonios personales de líderes y miembros de la iglesia; el segundo nivel, un estudio de espiritualidad y sistema de creencias y prácticas de la ICRRD, y en el tercer nivel la formación de la ICRRD como una institución.

13 Andres Droogers, entrevista, 21 de noviembre 2000, Free University, Amsterdam.

14 Vease Martin Murphy, "The Push Factors of Haitian Migration to the Dominican Sugar Industry and the Characteristic of Immigrants" (1983).

equipo de investigación incluyen: antropólogos, sociólogos, economistas, ingenieros, psicólogos, doctores, trabajadores de nutrición, arquitectos, programadores, estadistas, abogados y consultantes. Misioneros, teólogos y pedagogos no se mencionaron en el equipo de estudio.¹⁵

Estudios de la antropología cultural dominicana han tratado con las preguntas de la esclavitud. Carlos Deive, *La esclavitud del Negro en Santo Domingo (1492-1844)*, Vol. I y II (1980), no da un trato extenso de la existencia de esclavos en la Hispaniola. La pregunta de esclavitud también se trata en ciencia política y sociología.¹⁶ Carlos Deive también ha hecho una mayor contribución al estudio del Vodú en *Vodú y magia en Santo Domingo* (1977). El trabajo de Alfred Metraux en Haití, *vodú* (1979) fue traducido del francés a español y a inglés. June Rosenberg, en *El Gaga, Religión y sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo* (1979) nos da la descripción más completa del espiritismo dominicano.¹⁷

Estudios relacionados a la raza examinan las vidas y culturas de los *cimarrones* (esclavos fugitivos), los *cocolos* (cortadores de caña de azúcar de las islas inglesas), los *mulatos* (mezcla entre la raza africana y caucásica) así como también los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.¹⁸

La mayor contribución de la antropología cultural al estudio del inmigrante haitiano en la República Dominicana ha sido en los estudios de campo. Los temas de esclavitud, vodú, relaciones raciales y la naturaleza de los grupos sociales se continúan desarrollando.¹⁹ Las entrevistas conducidas por este estudio añadirán al creciente número de estudios de campo que involucran a los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.

15 Frank Moya Pons (et al) *op. cit.* La ausencia de pedagogos, teólogos y misioneros señala la falta de información en ONGs, esfuerzos para la educación no formal y las iglesias.

16 Carlos Deive, *La esclavitud del Negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Vol. I y II (1980) nos da el trato más extenso sobre la existencia de esclavos en la Hispaniola. Ramón Antonio Veras, *Inmigración, Haitianos y Esclavitud* (1983) y Moya Pons, *El Batey...*, (1986).

17 Carlos Deive, *Vodú y magia en Santo Domingo* (1977). El trabajo de Alfred Metraux en Haití, *Vodú* (1979). June Rosenberg, en *El Gaga, Religión y sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo*. (1979). Véase también, Louis Mars, *The crisis of Possession en Voodoo* (1977); Wade Davis. *The Serpent and the Rainbow* (1985); *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (1988); Robert Lawless, "The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti," *Journal of Third World Studies* (otoño, 1995), pp. 477-481.

18 Miquel Barnet, *Biografía de un Cimarrón* (1968); Julio Cesar Mota Acosta, *Los cocolos en Santo Domingo* (1977). H. Hoetink, *The Dominican People, 1850-1900* (1982), tiene una sección importante sobre "Relaciones Raciales y la Aptitud hacia Haití" (pp. 181-192.) Desde una perspectiva haitiana, Yanick St Jean, "A Case of Inculturation: Haitians in the Dominican Republic," *International Policy Review* (6.1. 1996), pp. 24-29. Véase Gayle Plummer, "Haitian Immigrant and Backa yard Imperialism." *Race and Class* (Primavera, 1985), pp. 35-43. Véase Meindert Fennema y Troetje Loewenthal, "The Construction of Race and nation in the Dominican Republic," *International Sociological Association* (1986).

19 American Watch, "Harvesting Oppression: forced Haitian labor in the Dominican Sugar Cane Industry," (1991); "Half Measures: Reform, Forced labor and the Dominican Sugar Cane Industry," (1991).

1.4.3. Términos geográficos

La palabra Hispaniola es un anglicismo de la palabra *Española* que simplemente se refiere a lo que pertenece a España. En términos geográficos se refiere a la isla caribeña que hoy consiste de la República Dominicana y Haití.

Las islas caribeñas son una sub-sección del hemisferio occidental junto con Norte América, Centro América y Sud-América.

1.4.4. Términos históricos

Uno de los propósitos de esta tesis es de contribuir al creciente cuerpo de literatura de la historia de la misión del Protestantismo en América Latina,²⁰ así como también contribuir a la historia de la gente marginada presbiteriana y reformada en el Caribe y América Latina.²¹

A pesar del crecimiento de la libertad en las repúblicas democráticas en CAL, la persecución no tan solo de grupos protestantes pero también grupos presbiterianos continua hasta las últimas dos décadas del siglo veinte en Colombia, Cuba, México y Perú. Sin embargo, esta disertación no es sobre el derramamiento de sangre de las persecuciones pero más bien del desfavorecimiento étnico y la respuesta de la ICRRD. Las experiencias de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana han sido similares aunque a veces son distintas a las experiencias de los presbiterianos en Chiapas, Perú y Colombia. En los casos antes mencionados, la membresía y liderazgo de las iglesias están compuestos por ciudadanos legales, con derechos a la ley civil y a ser dueños de propiedad. El haitiano inmigrante no tiene esos beneficios en la República Dominicana. La relación entre la sociedad dominicana y los inmigrantes haitianos se expresa en un sistema estructural y práctico de discriminación basado en la etnicidad del haitiano.

La historia de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana se coloca en las eras colonial y post colonial. Es común a los historiados dominicanos, el uso del término "colonia" refiriéndose bien sea a los asentamientos españoles o a los franceses en la Hispaniola.²² La era pre-colonial antecede la llegada de Cristóbal Colón en 1492. La colonia española se estableció en 1492 y se extiende hasta la independencia dominicana

20 David Barrett, *World Christian Encyclopedia* (1982); Jean-Jacques. Bauswein and Lukas Vischer, *The Reformed Family Worldwide. A Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations* (1999); José Miquez Bonino. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (1995); Orlando Costas. *Theology at the Crossroads in Contemporary Latin America* (1976); Pablos Deiros, *Historian del Cristianismo en América Latina* (1986); Justo Gonzales, *Historia del Cristianismo* (1996); David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (1990); H.J Prien, *Die Geschichte des Cristentums in Latein-Amerika* (1978); J.H. Sinclair, *Protestantismo in Latin America: A Bibliographical Guide* (1967); David Stoll, *Is Latin America turning Protestant?* (1990).

21 José Miquez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (1980); Gonzalo Baez –Camargo, "The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America." *Church History* Vol XX (1952); William Cook, "The Expectation of the Poor," (1985); J. Goff, *The Persecution of Protestant Christians in Colombia. 1948-1958.* (1968), J.M. Lopez, *Orígenes del Presbiterianismo en Mexico* (1972); John Maust, *Peace and Hope in the Corner of the Dead* (1987). Bastian Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina* (1989).

22 Fran Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana* (1995), pp. 24s.

en 1844. La independencia haitiana se declaró en 1804. La era post-colonial dominicana se extiende desde 1844 al presente. El estudio se apoya en los escritos de los historiadores dominicanos Frank Moya Pons, Alfonso Lockward y Bernardo Vega.²³

La historia de la iglesia protestante en la República Dominicana esta recopilada desde libros históricos de las denominaciones por Israel Brito, Margaret Short y Phillip Wheaton y la historia de la iglesia dominicana como fue escrita por George Lockward, Alfonso Lockward y William Wipfler.²⁴

Raymond Brinks y el autor han investigado a niveles de post grado la historia de la ICRRD.²⁵ La historia de la ICRRD todavía no se ha escrito por un autor dominicano o haitiano. Las entrevistas presentadas en esta disertación inspirarán a la ICRRD a escribir su “propia” historia.²⁶

1.4.5. Términos sociológicos

Una variedad de trabajos literarios se han publicado y re-publicado antes de los años ochenta que han subrayado el sufrimiento de los haitianos²⁷ así como también han dado un análisis socio-histórico de la relación de Haití con la República Dominicana.²⁸ Libros y documentos han traído a la luz la horrible masacre de miles de inmigrantes haitianos que vivían en la parte dominicana de la frontera.²⁹ El interés mostrado por los autores durante las tres primeras décadas tienen que ver con los abusos a los derechos humanos, historia, las relaciones dominico-haitianas así como también los patrones de inmigración.³⁰

23 Moya Pons, *El Batey*; Bernardo Vega, *Trujillo y Haití*. Vol. 1 (1988); Alfonso Lockward, *Intolerancia y Libertad de cultos en Santo Domingo* (1993).

24 Israel Brito, *Historia de la Iglesia Metodista Libre Dominicana* (1978); Margaret Short, *Toward the Renewal and Growth of the Dominican Episcopal Church: A Practical and Theological Case Study* (1992); Philip Wheaton, *Triunfando Sobre las Tragedias* (1997); George Lockward, *El Protestantismo en Dominicana* (1982); A. Lockward, *op. cit.*, William Wipfler, *Poder, Influencia, e impotencia: la iglesia como factor socio-político en República Dominicana* (1980).

25 Raymond Brinks, *Cane Harvest, a Kingdom Multi-Ministry Strategy for Missions* (1985); *The formation of a Non-Formal Education Team* (1989); Neal Hegeman, *op.cit.*

26 Moya Pons, *op. cit.*

27 Suzy Castor, *La ocupación norteamericana de Haití y sus Consecuencias: 1915-1934*, (1971); *La Estructura Agraria Poseclavista en Saint Doninique* (1978); Pierre Charles Gerard, *La Economía Haitiana y su Via de Desarrollo*. México, 1965; *Radiografía de una Dictadura. Haití bajo el Regimen del Dr Duvalier* (1969); *Problemas Dominico-Haitianos y del Caribe* (1973).

28 H. Hoetink, *in the Dominican People. 1850-1900. Notes for a Historical Sociology* (1982), en la sección sobre “Race Relations and the Attitude Toward Haiti,” él observa la importancia de la presencia haitiana en la República Dominicana al final del siglo diez y nueve.

29 Fredy Prestol Castillo, *El Masacre se pasa a pie* (1977); Juan Manual Garcia, *La Matanza de los Haitianos. Genocidio de Trujillo, 1937* (1983); Robin L.H. Derby and Richard Turits, “Historias de terror y los terrores de la historia: la masacre Haitiana de 1937 en la República Dominicana,” *Estudios Sociales* Vol. 92 (abril-junio 1993), pp. 65-76.

30 Michiel Baud desarrolla ese tema en “Una Frontera-Refugio: Dominicanos y Haitianos contra el Estado (1870-1930),” *Estudios Sociales* No. 92 (abril-junio, 1993), pp. 39-64 y “Una frontera para cruzar: la sociedad rural a través de la frontera Dominico-Haitiana (1870-1930) *Estudios Sociales* No. 94 (octubre-diciembre (1993), pp. 5-28; Ramon Antonio Veras contribuyó dos estudios sobre la inmigración de haitianos en la República Dominicana. Su primer trabajo, *Inmigración, Haitianos, Esclavitud* (19181) examina la ley dominicana, estatutos de inmigración y las prácticas de los gobiernos dominicano y haitiano y concluye que ambos gobiernos tanto el dominicano como el

Al comienzo de los años ochenta, la situación de los inmigrantes haitianos recibió significativa exposición internacional a través de los escritos de Maurice Lemoine, *Azúcar Amargo* (1983). La documentación y fotografías presentadas por el autor francés hizo su curso hacia el comité contra la esclavitud de las Naciones Unidas así como también a una variedad de grupos eclesiásticos y agencias de derechos humanos.³¹ Consecuentes estudios por el comité contra esclavitud de las Naciones Unidas generó comentario así como también colaboración de grupos de derechos humanos tales como American Watch.³²

Un número de estudios fueron publicados que buscan comprender el desarrollo de la economía de la caña de azúcar como un desarrollo capitalista que requiere una hegemonía de autoridad entre los gobiernos en la isla, instituciones militares y azucareras con el fin de asegurar la obra.³³

El Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo, situado en Santo Domingo, ha producido una serie de estudios sociológicos así como también históricos relacionados a los inmigrantes haitianos. Se ha conducido investigación en las áreas de historia, relaciones dominico-haitianas y NGOs.³⁴ La revista, *Estudios Sociales* es una de las pocas publicaciones dominicanas en que científicos sociales tratan con la situación del inmigrante haitiano.

Este estudio usa el término desfavorecimiento étnico para describir la condición religiosa y social del inmigrante haitiano en la República Dominicana.³⁵ El desfavorecimiento implica que uno es sacado de una situación normal y es básicamente ignorado. Los inmigrantes haitianos son ignorados por su propio gobierno, el gobierno

haitiano han obtenido ganancias financieras con la venta oficial y el pago de trabajadores haitianos y por esa razón no quieren cambiar el estatus quo (p.7). El autor coloca las dinámicas del inmigrante haitiano en el contexto del crecimiento capitalista no verificado, que usa y abusa al obrero en condiciones parecidas a esclavitud. La segunda contribución de Veras, *Migración Caribeña: Un capítulo Haitiano* (1985) coloca al inmigrante haitiano dentro del marco más amplio de los movimientos obreros de inmigración dentro de las Américas. La contribución de Veras cae en las bien documentadas decisiones y deliberaciones obreras del gobierno.

31 Entrevista con Eduard Jean Baptist, un promotor con la agencia católica *pastoral haitiana*. Eduard señala que debido a la exposición internacional traída por Maurice Lemoine, *Azúcar Amargo* (1983), las autoridades católicas comenzaron a presionar por más cooperación entre la iglesia dominicana y haitiana con el fin de encarar esta preocupación. Esto resultó en el nombramiento en 1985 tanto de sacerdotes haitianos como dominicanos a la *pastoral haitiana*.

32 American Watch, "Harvesting Oppression: forced Haitian labor in the Dominican Sugar Cane Industry," (1990); "Half Measures; Reform, Forced labor and Dominican Sugar Cane Industry," (1991). Robin Kirk, "Stone of refuge: Haitian Refugees in the Dominican Republic," National Coalition for Haitian Refugees (1991).

33 Ramonina Brea, *Ensayo sobre la formación del estado capitalista en la República Dominicana y Haití* (1983); José Castillo, *La inmigración de Braceros Azucareros en la República Dominicana* (1978); Franc Baez Evertsz, *Braceros Haitianos en la República Dominicana* (1984); José Manuel Madruga, *Azúcar y Haitianos en la República Dominicana* (1986); Carlos Cabral Dore, "Los Dominicanos de origen haitiano y la segregación social en la República Dominicana," *Estudios Sociales* No. 20 (1987), pp. 57-72.

34 Carlos Dore, *op. cit.* (1998); Michiel Baum, *op. cit.* (1993); Bernardo Vega, *op. cit.* (1993); Américo Badillo Veiga, *De ese lado de la frontera* (1999).

35 El autor usa la palabra inglesa "franchise" que significa privilegio o derecho dado a una persona por un gobierno, estado o soberanía." O "el territorio o límites en que algún privilegio, derecho o inmunidad puede ser experimentado." *The American Heritage Dictionary*, p. 522. El traductor usa la palabra desfavorecimiento que es lo que refleja el significado de la palabra inglesa *franchise*.

dominicano, gobiernos internacionales y no tan solo por gobiernos cívicos pero también por las iglesias tradicionales católica y protestante.

Otros términos pueden ser usados. Marcos Villamán habla de exclusión-inclusión.³⁶ Esta designación se aproxima a las dinámicas sociales relacionadas al inmigrante haitiano. Ellos son excluidos de derechos civiles tales como la libertad de estar legalmente documentados, la libertad de educación, servicios médicos y protección judicial. Samuel Martínez usa el término periférico hablando de los inmigrantes haitianos en relación a las plantaciones de caña de azúcar.³⁷ De nuevo, se figura la idea que el inmigrante haitiano está fuera de las estructuras normales de la sociedad (p.ej. estructuras dominicanas). Muchos autores hablan del exilio y la diáspora. No es común de usar el término refugiado.³⁸

Todos los términos arriba mencionados indican la misma realidad, la exclusión sistemática del inmigrante haitiano de los beneficios legales, civiles, laborales, educacionales, cuidado de salud en que los se encuentran los inmigrantes. La importancia de la iglesia como comunidad alternativa toma una condición especial entre la gente desfavorecida.

1.4.6. Términos religiosos

El origen y de desarrollo de la ICRRD son examinados dentro del contexto religioso de religiones tradicionales, Catolicismo Romano y el Protestantismo.

Las religiones tradicionales mencionadas en este estudio son las religiones de los indígenas que vivían en la Hispaniola al tiempo de la conquista como también las religiones africanas traídas a la Hispaniola por los esclavos africanos después de la conquista. Los dos sistemas de religión son significativamente diferentes. Las religiones tradicionales indígenas desaparecieron y las religiones tradicionales africanas se continúan expresando a través del vodú haitiano y del gaga dominicano.³⁹

36 Marcos Villamán, "Religión y Pobreza," en *Estudios Sociales*, No. 94 (oct-dic., 1993), pp. 83-84.

37 Samuel Martínez, *Peripheral Migrants: Haitians and Dominicans Republic Sugar Plantation* (1995).

38 Véase también Oscar Lewis, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (1965), pp. xl – xli. Lewis usa el término "cultura de pobreza" para describir lo que este estudio llama desfavorecimiento. Jamice E. Perlman in *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro* (1979) señala correctamente que la marginalidad es a menudo malinterpretada. Ella coloca la marginalización en un contexto sociológico más amplio. Ella escribe: "...los funcionalistas o modelos de integración de la sociedad es fundado sobre la suposición que cada estructura social en funcionamiento está basado en un conjunto de valores compartidos entre sus miembros. Ve a la sociedad como un sistema social integrado definido por un conjunto de valores que son destinados diferentemente a través de diferentes subsistemas... Los 'marginales' en este caso son definidos como permanentemente fuera de la sociedad puesto que ellos no participan en los valores compartidos que es la definición de la sociedad misma." Perlman observa que los marginados no serán integrados en la parte dominante de la sociedad. Ella añade que la sociedad requiere tener un sector marginado: "...demanda relaciones de dependencia económica que resulta en la miseria temporal o permanente de los elementos dependientes para el beneficio de la sociedad."

39 Para la religión indígena tradicional: Frank Moya Pons, "The Taínos," *Caribbean Review*, 13 (otoño, 1984), 4:20-22, 7-48; Para obtener una bibliografía extensa sobre la cultura india véase a Fran Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana* (1995), pp. 591-592. Para Vodú, Carlos Deive, *op. cit.*; Alfred Metraux, *op. cit.*, June Rosenberg, *op. cit.*

La misiología católica romana esta definida de acuerdo a los documentos del Vaticano así como también las conferencias del obispado regional y pronunciamientos nacionales.⁴⁰ Entrevistas y estudios de documentos asociados con el Comité de Pastoral Haitiana son usados como referencia.⁴¹

Las iglesias protestantes comenzaron desde el siglo diez y seis en adelante separandose de la iglesia católica y estableciendo sus propias iglesias. Para fines de este estudio he hace referencia a ddos vertientes del protestantismo (hay muchas más), ellas son, la iglesia tradicional reformada y la evangélica.⁴²

La versión reformada de las misiones eclesiásticas, la plantación y desarrollo de iglesias, necesita ser suplementado por personas étnicas y grupos de iglesias para continuar en misiones.⁴³ La continua propagación de las misiones está estrechamente asociado con lo que es hablado en inglés como indigenización.⁴⁴ En vez de usar el término indigenización, este estudio hablará de responsabilidad étnica.⁴⁵

40 Los documentos del Vaticano que fueron revisados incluyen *Evangelii Nuntiandi* (1975). *Dives in Misericordia* (1980), *Laborem Exercens* (1981); *Sollicitudo Rei* (1987), *Centesimus Annus* (1991). Para la República Dominicana, *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano* (1955-1990).

41 “Centro de Coordinación y animación de la Pastoral de los Inmigrantes Haitianos en República Dominicana,” (panfleto), (2000).

42 Jean-Jacques Bauswein and Lukas Vischer, *The Reformed Family Worldwide* (1999), p. 2, Lukas Vischer define los principios doctrinales de los reformados y presbiterianos. Samuel Escobar, “¿Qué significa ser evangélico hoy? *Misión*, Vol. 1. No. 1. p.46, provee una definición estandarte para los evangélicos del Caribe y América Latina.

43 La palabra “misión” viene del Latin *missio*, que significa “enviar.” *Missio* está estrechamente asociado con el Nuevo Testamento Griego *apostello*, de donde se deriva el nombre “apóstol” (K.H. Rengstorf, “Apostello,” *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I (1969), p. 421. Misión en sentido teológico se refiere al *missio Dei*, la misión de Dios. “Misiones” (plural) son una variedad de actividades arraigadas en el *missio dei* que se llevan a cabo por la iglesia. Cristianos y organizaciones dedicados a ese fin. Hay un *missio Dei* y muchas misiones (Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (1976), p. 8.; Vea Jan A.B. Jongeneel, *Missiologie I. Zendingwetenschap* (1991), p 38; Johaness Verkuyl, *Comtemporary Missiology: An Introduction* (1978), p.3. En el pensamiento clásico reformado, se ha definido misiones en términos de la manifestación de la gloria de Dios a través de la extensión de su reino. Este fue el énfasis de Gisbertus Voetius (1580-1676). El propósito tripartito para las misiones fue: *vocatio e conversio gentium* (el llamado y la conversión de los gentiles); *plantatio ecclesiae* (plantación de la iglesia) y *Gloria et manifestatio gratiae divinae* (la gloria y la manifestación de la gracia divina). Este propósito tripartito para las misiones fue reflejado en la orden de misiones de la Iglesia Cristiana Reformada (p.1) así como también como estrategia inicial para el campo de ICRRD.

44 El término indigenización es de ayuda, pero cuando es usado en la cultura hispana toma un significado diferente. *Indigena* se refiere a los indios. Hablando literalmente, una iglesia indigena, en español, es una iglesia india. Indigenización significaría indigenizar la iglesia. Hay otros derivados que pueden ser considerados. *Los indigentes* son las personas pobres y necesitadas, *Larousse* (1989). Esto es diferente a la noción de auto-apoyo, auto-administración y auto-propagación y otros conceptos relacionados al uso en inglés de la palabra indigenización. Para un uso estandarte del término indigenización, véase el “Dictionary” de David Barrett, *World Christian Encyclopedia...*, (1982), p. 830.

45 Lefever Beyerhaus en *The Responsible Church and Foreign Mission* (1964) cuestiona el uso de la palabra “auto” en la formula del tri-auto. Su recomendación de usar “responsable” resuelve varios problemas. Primero, es teológicamente más consistente con la ética cristiana de servicio. La iglesia no exige para servir a si misma, para administrarse a sí misma o propagarse a sí misma. En vez, por la gracia e intervención de Dios, la comunidad cristiana responde a Dios para evangelizar, participando en la iglesia sirviendo a Dios en todas las áreas de la vida. Segundo, el uso del adjetivo responsable es

La responsabilidad étnica como un concepto misionológico, toma una variedad de formas. La responsabilidad étnica administrativa es expresada cuando la iglesia y misiones nacionales son responsables por el gobierno, la propagación y el apoyo de la iglesia.⁴⁶ La responsabilidad étnica cultural enfatiza la importancia de utilizar el vernáculo en la traducción de la Biblia, himnología, liturgia y misterio. La responsabilidad étnica ministerial ocurre cuando el creyente local y la iglesia son capaces de responder al llamado de Dios al ministerio y servicio en el contexto local y más allá. La responsabilidad étnica misionera se efectúa cuando cristianos locales organizan, apoyan, realizan y multiplican sus actividades misioneras de extensión entre sus propios grupos étnicos.

Esta disertación buscará documentar el nivel de responsabilidad étnica en la ICRRD. Los líderes y miembros de la ICRRD serán entrevistados y se les hará preguntas tocante a su perspectiva en temas administrativos, culturales, ministeriales y de misión. El estudio propondrá preguntas sobre la responsabilidad étnica en el contexto de las condiciones de marginalidad.

1.4.7. Conclusión

En la sección 1.4 se le presentó al lector el uso de los términos encontrados en los títulos y como mayores conceptos dentro del estudio. Los siguientes capítulos usarán estos términos en sus específicos contextos históricos y misionológicos.

1.5. Fuentes primarias y secundarias

1.5.1. Fuentes primarias

Los principales materiales de fuente primaria para investigar la ICRRD son los siguientes: las actas y reportes de la asamblea nacional de la ICRRD, las estadísticas de la ICRRD, entrevistas con pastores y miembros; y documentos eclesiásticos encontrados en los archivos denominacionales. Los archivos denominacionales se encuentran en la oficina de la denominación en el Centro de Ministerios en Santo Domingo. Los documentos relacionados tanto a la CRWM como a la CRWRC se encuentra archivada en su oficina en Santo Domingo. Las bibliotecas de los misioneros de la ICR son una fuente valiosa para los documentos relacionados a la ICRRD, especialmente en relación a una variedad de zonas y proyectos en que los misioneros trabajaron. La sección de referencia de la biblioteca de Miami International Seminary tiene la *Misiología Dominicana-Haitina* una colección de artículos de periódicos y monográficos relacionados a los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.

A través de los años 1980 al 2000, las actas para el Comité Central fueron preservadas por los secretarios del Comité Central con la cooperación de misioneros. Los misioneros Ray Brinks y Neal Hegeman, en conjunto con los líderes sinodales,

más consistente con asociación. La indigenización no debe conllevar a aislamiento pero mas bien a cooperación y asociación.

46 La formula de tres auto-conceptos, auto-administración, auto apoyo, y auto propagación fue desarrollado por Rufus Anderson (1796-1880) y Henry Venn (1796-1873). Para más lectura véase, J. Jongeneel, *op. cit.*, II, pp. 175.177.

supervisaron la publicación de actas sinodales y el registro de las estadísticas de la denominación. Las actas del sínodo fueron publicadas en *Actas y Estatutos de la Iglesia Cristiana Reormada. 1981-1991*.⁴⁷

Las primeras entrevistas con pastores de la ICRRD fueron conducidas por el autor en el contexto de una clase de historia de la denominación. Las entrevistas fueron publicadas en el libro de historia de la denominación, *Iglesia Dulce: Una historia de la Iglesia Cristiana Reformada incorporada en al República Dominicana: 1976-1986*. Las segundas entrevistas se realizaron durante los años 2001-2002.

1.5.2. Fuentes secundarias

El Dr. Raymond Brinks escribió dos tesis sobre la República Dominicana. La primera tesis, *Cane Harvest, A Kingdom Multi-Ministry Strategy for missions*, fue completada para un grado en Th.M. en 1985 bajo la mentoría del Dr. Robert Recker del Calvin Theological Seminary en Grand Rapids, Michigan.⁴⁸ La segunda tesis de Brinks, bajo el liderazgo de los doctores Harvey Conn y Roger Greenway del Westminster Theological Seminary, Philadelphia fue publicada para obtener un D. Min en 1989. Este estudio se titula, *The formation of a Non-Formal Education Team*, describe la historia y el transfondo histórico del programa de educación teológica por extensión de la ICRRD y la CRWM.⁴⁹

Varios trabajos misiológicos publicados por el autor de este estudio se han usado como fuentes secundarias. La tesis para el D. Min, *Church Ministry Among Marginal People: A Study Project on Church Ministry and Leadership Training Among the Haitian Immigrant Sugar Cane Cutters in the Dominican Republic* fue completado en 1985 a través del Westminster Theological Seminary bajo la tutoría de Roger Greenway.⁵⁰ El enfoque de este estudio es de desarrollar el concepto de centro de ministerios por lo cual fue propuesto un alcance multi-ministerial a las necesidades multi-dimensionales. *Iglesia Dulce: Una Historia de la Iglesia Cristiana Reformada Incorporada en la República Dominicana: 1976-1986* es la historia de la ICRRD publicada en 1986.⁵¹ En 1990, el autor participó en una encuesta nacional de las iglesias protestantes en conjunto con líderes dominicanos de la iglesia. El lic. Eufemio Ricardo y Srta. Claribel Guante fueron los secretarios que registraron los datos. Los resultados fueron presentados bajo el título, *Directorio de la República Dominicana*, en una convención nacional, CONPAS 92, sostenida en Santo Domingo.⁵² El Dr. Frank Moya Pons editó el más extenso estudio socio-económico relacionado a los inmigrantes

47 Las actas son preservadas en la oficina de la CRWM, AMMICRAN. Inc. Santo Domingo República Dominicana. Hegeman, *op.cit.*; Hegeman, ed., *Actas y Estatutos de la Iglesia Cristiana Reformada (1981-1991)* (1992) y *Reglas Internas de la ICRRD. Reg Inten EKRRD* (1992).

48 Raymonds Brinks, *Cane Harvest, A Kingdom Multi-Ministry Strategy fro Missions* (1985).

49 Raymond Brinks, *The Formation of a Non-Formal Education Team* (1989). Brinks usó la tesis para entrenar líderes que serían capaces de enseñar Biblia y teología en la ICRRD.

50 Cornelio Hegeman, *Church Ministry among Marginal Peoples: A Study Project on Church Ministry and Leadership Training among the Haitian Immigrant Sugar Cane Cutters in the Dominican Republic* (1985). Este estudio es una descripción y análisis del programa de liderazgo de la ICRRD implementado en Sabana Grande de Boya, República Dominicana.

51 Cornelio Hegeman, *Iglesia Dulce*.

52 Eufemio Ricardo y Cornelio Hegeman. "Directorio de la República Dominicana," *Desde Lutero Hasta la República Dominicana* (1992).

haitianos en *El Batey*.⁵³ El reporta sobre investigaciones, encuestas y cuestionarios conducidos en *los Bateyes* (aldeas de los obreros de caña de azúcar) y entre los empleados del CEA (Consejo Estatal de Azúcar). Fueron consultadas otras fuentes secundarias escritas por periodistas, antropólogos, misioneros y una variedad de diferentes autores.

Se han escrito más de 200 fuentes secundarias de libros, artículos y documentos sobre la ICRRD, desde 1975-2000. Solamente los que fueron consultados se enlistarán en la bibliografía.

Desde 1984 y hasta el presente, se han recolectado y encuadernado en una serie llamada *Misiología Dominicana-Haitiana*, artículos de periódicos y monográficos relacionados a la situación del inmigrante haitiano. La serie de más de veinte volúmenes se encuentra en la biblioteca de Miami International Seminary.

53 Moya Pons, *op. cit.*

PARTE I

EL CONTEXTO DE LA ICRRD EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

CAPÍTULO 2

LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

Tesis 1. *El inmigrante haitiano en la República Dominicana es desfavorecido desde un marco histórico, social y religioso de los poderes gubernamentales, desarrollo económico y la religión tradicional en la Española.*

2.1. Introducción

El capítulo 2 está dedicado a colocar a los inmigrantes haitianos en el contexto histórico, subrayando sus desarrollos socio-económicos e identificando sus características religiosas.

La sección 2.2. desarrollará el esquema histórico de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. Durante la era colonial (1492-1844), los ancestros del inmigrante haitiano fueron esclavos traídos de África a la Española. El pueblo haitiano ganó su libertad a través de actividades revolucionarias en Haití (1792) y se convirtieron en agresores contra los dominicanos (1822-1844). Los haitianos invasores fueron derrotados por los dominicanos en 1844. En la era post colonial (1844-presente), los inmigrantes haitianos regresaron a la República Dominicana como obreros agrarios y manuales tanto temporales así como también a largo plazo.

La sección 2.3. describirá el desarrollo histórico de la economía de la caña de azúcar así como también el comienzo y el fin de la esclavitud. Será documentado que condiciones semejantes a la esclavitud continuaron después de la emancipación incluyendo el presente. El estudio se concentrará en la condición contemporánea del cortador de caña haitiano. El estado, número, ubicación y la condición de marginalidad del inmigrante serán analizados.

La sección 2.4. introducirá las estructuras religiosas, sistema de creencias y las prácticas encontradas entre los inmigrantes haitianos. Serán explicadas los principales dogmas del vodú. El vodú es aún la religión folklórica del inmigrante haitiano. Históricamente la iglesia católica romana ha sido la institución religiosa dominante en la isla. El voduisimo y el catolicismo siguen viviendo en una relación sincrética. El protestantismo llegó a la Española para permanecer en 1824. Desde sus pequeños comienzos ha crecido de manera estable incluyendo a los inmigrantes haitianos.

2.2. Perspectiva histórica

La historia de los inmigrantes haitianos implica dos eras distintas. Antes del 1492, se trace a los ancestros del inmigrante haitiano a la costa del Oeste de África. Con el comienzo de la era colonial en 1492, los esclavos formaron parte del sistema colonial de los españoles y más tarde de los franceses. La segunda era es el período post colonial, comenzando en Haití en 1804 y en la República Dominicana en 1844 hasta el presente.

La sección 2.2 se concentrará en la era colonial (2.2.1) y la era post colonial (sección 2.2.2.).

2.2.1. La era colonial (1492-1844)

Los africanos traídos a la Española trazan sus raíces del Oeste de África, particularmente de las regiones del golfo de Guinea y Dahomey (hoy llamado Benin). Los esclavos africanos fueron ya bien sea capturados o apresados por opresores africanos y luego fueron vendidos a los portugueses y a otras naciones europeas que participaron en el negocio de intercambio de esclavos. En el año 1493, los primeros esclavos domésticos fueron traídos de España en el segundo viaje de Colón. La importación de esclavos continuó hasta el 1791 en Haití y hasta el 1820 en la República Dominicana.⁵⁴

La población rural y africana fue mucho más grande en Haití que en la República Dominicana. En ambos lados de la isla, la población africana superó la población española o India.⁵⁵ La clase mulata siguió creciendo al casarse los españoles y franceses con los africanos. Los mulatos y los esclavos africanos se sublevaron contra los colonos franceses en Haití en 1791. En un cambio irónico de eventos que fue determinado por la guerra entre los franceses y españoles en Europa, el tratado de Basilea de 1795 le dio a la parte oriental de la Española, la República Dominicana a Francia. La revolución haitiana contra los franceses se esparció a la República Dominicana. El líder haitiano, Toussaint L'Overture, marchó hacia Santo Domingo en 1801. El fue encaminado en 1802 por el general francés, Charles Leclerc, quien fue enviado por los franceses. Para el año 1804, Haití declaró su independencia de Francia, convirtiéndose en la primera república africana libre de las Américas.⁵⁶

Durante las primeras décadas del siglo XIX, la República Dominicana fue gobernada por los franceses, los españoles y los dominicanos con sus propios líderes. Fue un período de desasosiego e inestabilidad. Mientras las nuevas repúblicas batallaban

⁵⁴ Una colección arqueológica de las primeras culturas indias se expone en el Museo del Hombre Dominicano en Santo Domingo. Aparte de la evidencia arqueológica, las primeras descripciones registradas fueron las de Bartolomé de las Casas en *Historia de las Indias* (1985) y Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (1959). Melvill J. Herskovits, *Life in a Haitian Village* (1971), pp. 16-20 presenta un buen argumento sobre la teoría que los esclavos de la Española provenían de Dahomey puesto que el lenguaje religioso y simbolismo pueden trazarse de esa era. Deive, *La Esclavitud del Negro en Santo Domingo. 1492-1844*, Vol. 1, pp. 233, menciona los Bantu, Sudaneses y la mayoría de las Guineas. Alfred Métraux en *Voodoo in Haiti* (1972) estima que 900,000 fueron traídos a Haití. George Simpson en *Black Religion in the New World* (1978) cita 864,000. Para la República Dominicana, Carlos Deive Calcula que el año 1820 fue el último año para la importación de esclavos (Vol. 1. P 279). El número de esclavos en la República Dominicana fue mucho menor que en Haití. Frank Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana* (1995). pp. 1-10, 26. Mannix D. y Cowley M.; *Historia de la trata de negros* (1968), p 67. Por una reseña breve de la esclavitud en Benin, Véase Benjamin Hegeman, *Between Glory and Shame...*, pp. 26-29.

⁵⁵ La población india fue reducida de un estimado de 400,000 en 1492 a menos de 4,000 en 1518. Las causas de la rápida declinación incluyeron suicidios masivos, enfermedades importadas y guerra, así como también inmigración. Las Casas, *History of the Indies*, Vol. 1 No. 85 (1971), p. 47. Moya Pons, *Manual*, p. 26. La población española se disminuyó en 1540 a 3000 colonizadores. Sin embargo, para ese tiempo hubieron al menos 12,000 esclavos africanos en la isla. Moya Pons, *op. cit.*, pp. 34, 48; Deive, *op. cit.* pp 81-102.

⁵⁶ Moya Pons, *op. cit.*, pp. 81-102, 193-210; Bosch, *op. cit.* pp. 113-122; Wenda Parkinson, *This gilden African* (1978).

por la independencia de España en México y Sur América, la República Dominicana buscaba ayuda militar de España para protegerse contra Inglaterra, Francia y Haití. Esto no se pudo llevar a cabo debido a la precaria situación nacional e internacional de España. En este estado de debilidad, la colonia dominicana no estaba preparada para defenderse así misma. Como resultado, el genial haitiano, Jean Pierre Boyer, conquistó toda la isla en 1822 y permaneció en control por veinte y dos años.⁵⁷

Historiadores y sociólogos difieren del efecto general de la ocupación haitiana (1822-1844). Las observaciones se enumeran desde una crítica severa a una observación positiva cuidadosa. La perspectiva más crítica, y se comprende la razón, viene de los voceros del grupo dominicano de liberación, los Trinitarios. Ellos lamentaron el exilio de las familias más ricas, la confiscación de la propiedad privada, la destrucción de los campos agrícolas, la humillación del clero y la iglesia, el gobierno dictatorial, entre otros asuntos.⁵⁸ El político y sociólogo dominicano, Juan Bosch observa que a pesar de la huida de la clase colonial apoderada, una clase poseedora de tierra continuó, formando la nueva bourgeoisie (burguesía). Bernardo Vega habla del mismo fenómeno como la nueva oligarquía.⁵⁹

La independencia del dominio haitiano fue culminada por los dominicanos el 27 de febrero del año 1844. La era colonial finalizó oficialmente con la independencia nacional, asegurada tanto en Haití como en la República Dominicana. La invasión haitiana de veinte y dos años, en conjunto con las brutalidades reportadas, el cambio de poder político y social, dejó una cicatriz psicológica en las relaciones entre la República Dominicana y Haití. Reportes y exageraciones de la brutalidad del invasor continúan viviendo en el psique colectivo del pueblo dominicano.⁶⁰

El inmigrante haitiano traza su herencia histórica a la población esclava que fue capturada en la Costa de Marfil en el Oeste de África. Las continuas migraciones de África fueron registradas hasta los mediados del siglo XVIII. El nacimiento de la República de Haití liberó al obrero africano haitiano de la esclavitud pero no de la servidumbre. Las continuas guerras y la inestabilidad socio-económica mantuvieron a la mayoría de los haitianos como una clase agrícola trabajadora explotada. La independencia en la República Dominicana fue anti-haitiana, debido a los 22 años de la ocupación haitiana, y creó su nacionalismo dominicano y el anti-haitianismo.

2.2.2. La era post colonial (1844-presente)

La independencia nacional en Haití fue declarada en 1804 mientras que la independencia dominicana llegó en 1844. Los haitianos se liberaron de los franceses mientras que los

⁵⁷ Moya Pons, *La Dominación Haitiana: 1822-1844* (1978).

⁵⁸ Gregorio Luperón, *Notas autobiográficas y apuntes históricos*, 2da. Ed. (Santiago: Editorial El Diario, 1939), Vol. 2, pp. 258s. Veá H. Hoetink. *The Dominican People. 1850-1900. Notes for a Historical Sociology*, Baltimore: The John Hopkins University Press (1982), pp. 168-169.

⁵⁹ Vega, *Trujillo y Haití*. Vol. 1 (1988), p. 4. Bosch llama la nueva oligarquía, formada por los políticos gobernantes, una pequeña burguesía que estuvieron en competición con otro grupo burgués, los hacendados tabaqueros. El último grupo dominó, pero por estar al lado del dominio español, perdieron su posición cuando retorno la nacionalización, pp. 163s. Bosch divide la burguesía entre alta, media y baja.

⁶⁰ Frank Moya Pons reporta los abusos durante la invasión y retirada de los haitianos. No se puede negar que Haití fue continuamente el agresor en el siglo diez y nueve. Moya Pons, *Manual...*, pp. 281-296.

dominicanos se liberaron de los haitianos. Los haitianos buscaron invadir la República Dominicana en varias ocasiones durante el siglo diez y nueve, pero fueron repulsados. A pesar de la continua amenaza de las invasiones haitianas y una serie de conflictos internos, la República Dominicana desarrolló un ambiente socio-económico más fuerte y más estable que el de Haití.

Los libertadores dominicanos, Juan Pablo Duarte, Francisco del Rosario Sánchez y Ramón Matías Mella dirigieron su grupo de liberación llamado la sociedad Trinitaria contra los invasores haitianos. Esto condujo a la formación de la República Dominicana en 1844. Durante el mismo año, una junta de gobierno central fue establecida para gobernar a la nueva república.

Entre 1844-1930 hubo 50 presidentes, 30 revoluciones y 22 constituciones en la República Dominicana.⁶¹ La república fue reconstruida tres veces.

La era post colonial puede ser dividida en sub períodos: la anexión a España, 1861-1865; la restauración de la segunda república, 1865-1916; la ocupación Americana, 1916-1924; y el establecimiento de la tercera república, 1924-presente.⁶² Cada uno de estos sub períodos se presentarán en los párrafos siguientes.

La primera república fue gobernada por una Junta de Gobierno hasta que Pedro Santana llegó a ser su primer presidente. Desde allí hasta la anexión a España, Pedro Santana y Buenaventura Báez pelearon uno al otro por el control del gobierno. Los haitianos fueron repulsados en sus invasiones periódicas. Santana fue derrotada y exiliado por Báez en 1857. Durante el mismo año él regresó con su propio ejército para derrocar a Báez y retornar al poder en 1858.

Más adelante, en 1861, Santana exitosamente solicitó la anexión a España llevando a que Santana fuese nombrado Capitán General de 1861 al 1862.⁶³ Los dominicanos nacionalistas condujeron una guerra de dos años para la restauración. La anexión española duró cuatro años. Después de la muerte de Santana en 1864, la influencia haitiana, así como también la crecida presión de los Estados Unidos continuaron a escalar. En 1865 España dejó la Española por última vez.⁶⁴

El desarrollo de la segunda república data del 1865 al 1916, el año de la invasión de los americanos. Fue también un período caracterizado por revuelta política. Los dos mayores líderes nacionales en esa época fueron Buenaventura Báez y Ulises Heureaux. Se les conoció a ambos por el uso de armas y su astucia política para ganar el poder. El ímpetu internacional cambió de la independencia de España a la búsqueda de una relación económica y política con los Estados Unidos. Báez buscó tener la República anexada a los Estados Unidos. El crecimiento de la inversión americana condujo a una gran deuda que la república no pudo pagar. Esto fue usado por los americanos como una justificación para derrocar el gobierno dominicano en el año 1916 y establecer un gobierno militar hasta el 1924.⁶⁵

Los ocho años de la ocupación americana (1916-1924) crearon condiciones que influenciaron los futuros gobiernos. Por primera vez, se construyeron carreteras para conectar las ciudades mayores y unificar el norte con el sur. Se creó una infraestructura

⁶¹ Howard Wiarda, *The Dominican Republic. A Nation in Transition* (1968), p. 33.

⁶² La división de Moya Pons de los períodos.

⁶³ Moya Pons, *op. cit.*, pp. 297-320.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 337-358.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 475-493.

para coleccionar impuestos. Se desarrollaron las escuelas públicas e instituciones públicas. Se fortaleció la industria azucarera. Al mismo tiempo el poder cambió de la población general a la policía nacional. La población fue desarmada mientras que la policía y la fuerza militar fue entrenada y armada. Estas medidas le dio a la policía y al cuerpo militar mas poder sobre la gente y ayudó a crear condiciones para una futura dictadura.⁶⁶ El tercer atentado para establecer la república como una nación auto gobernante se llevó a cabo en el año 1924. La era del 1924 está dividida en tres etapas: primero, la era del gobierno de post ocupación de Horacio Vásquez (1924-1930); después, la era de la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo Molina (1930-1961); y finalmente, la era del nuevo orden democrático (1961-presente).

La era de la post ocupación americana bajo el liderazgo de Horacio Vásquez incluyó un incremento en la prosperidad económica, nuevos trabajos públicos en el país y la nueva construcción de Santo Domingo. Sin embargo, la consolidación de las fuerzas armadas en las manos de la policía y el cuerpo militar y el débil gobierno de Horacio Vásquez preparó el escenario para que el dictador Trujillo tomase control en 1930.

Durante los 30 años de reinado de terror de Trujillo, la familia Trujillo y sus asociados monopolizaron las infraestructuras cívicas, culturales, económicas, educacionales, judiciales, políticas y eclesiásticas-religiosas. El asesinato de Trujillo el 30 Mayo de 1961, dejó al país con la tarea de reorganizar toda su estructura social.⁶⁷

La era del gobierno post-Trujillo incluyó gobiernos militares, comisiones especiales, y una revolución que finalmente condujo a una democracia constitucional. Las elecciones democráticas se establecieron en 1961 y continúan hasta el presente. La transición de un estado militar de tres décadas a una sociedad democrática responsable todavía está es proceso. Así como la demilitarización incrementa, la responsabilidad policial es requerida y la privatización de la industria continúa. Aunque son tomadas medidas, las elecciones políticas nacionales todas son opacadas por la irregularidad de los votos y el obstruccionismo político.

Esta breve reseña de la formación del estado dominicano muestra la turbulencia social, el control autoritario resultante y las recientes reformas democráticas y de privatización. Sin embargo, mientras la mayoría de la sociedad dominicana evoluciona de estructuras coloniales a estructuras de democracia independiente, la comunidad del inmigrante haitiano en la República Dominicana no ha experimentado tal transformación socio política. En vez, debido a la inestabilidad socio-política de Haití, que continuó siendo gobernado por dictadores, juntas militares y una precaria democracia durante parte del 1990, el cortador de caña haitiano continúa viviendo en un sistema colonial de servidumbre y no se ha beneficiado de las reformas democráticas en la República Dominicana o Haití.

La historia de las eras colonial y post colonial muestran un patrón distinto en la evolución de la reforma socio política. De las dos naciones que residen en la Española, la República Dominicana ha progresado para convertirse en una república democrática gobernada por oficiales elegidos democráticamente y gobernados de acuerdo a la ley. En el comienzo del siglo XXI, Haití continúa buscando convertirse en una nación democrática. Mientras sucedan estos desarrollos, el inmigrante haitiano en la República Dominicana continúa trabajando en condiciones que se asemejan a la esclavitud colonial,

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 475-493.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 495-524.

careciendo de la protección de su propio gobierno en Haití y se le continúa usando como mano de obra barata por el gobierno y la gente dominicana.

2.3. Desarrollo socioeconómico

2.3.1. Visión general

Los desarrollos socio-económicos en que fueron involucrados los ancestros de los inmigrantes y los inmigrantes haitianos del presente en la Española serán descritos desde la conquista del año 1492 al presente.

La sociedad agrícola de los indios fue reemplazada con el sistema mercantil español. Juan Bosch da un resumen del impacto de los españoles en los dominicanos en la siguiente declaración:

Nos convertimos en una nación occidental, no de acuerdo a los modelos mas desarrollados de Europa pero más bien de acuerdo al modelo español. España nos dio todo lo que tenía: idioma, arquitectura, religión, maneras de vestir y de comer, artes militares, instituciones civiles y judiciales, trigo, ganado, caña de azúcar e inclusive gatos y perros. Pero no recibimos de España, porque no lo tenía, los métodos occidentales de producción y distribución, habilidades técnicas y capital, y las ideas de la sociedad europea de la época. Teníamos dinero, pero no los bancos, tuvimos el Evangelio, pero no los escritos de Erasmo.⁶⁸

Con el fracaso de la fiebre del oro en las primeras del siglo XVI, los colonizadores restantes se dedicaron a establecer plantaciones de caña de azúcar y a la crianza de ganado. Después que la industria de la caña disminuyó mediados del siglo XVI, la cría de ganado se convirtió en la industria dominante. La cría del ganado tomó una importancia extra comercial con el alza de actividades contrabandistas en la costa norte. La cría de ganado se efectuó para suplir el creciente comercio escondido hacia Europa a través de los filibusteros europeos nordestes y los piratas. Este desarrollo económico se detuvo temporalmente con la devastación de los puestos nortes y oestes de la Española por el ejército español en el comienzo de la década del siglo XVII.

El siglo XVII vio el alza de los bucaneros en la parte norte del al Española. Los bucaneros criarían su propio ganado y cultivarían su propia cosecha con el fin de negociarlos en el mercado europeo. La despoblación de los colonos debido a prospectos económicos mas favorables en Sur América y México, la depresión económica, la inestabilidad de España en proporcionar la suficiente protección militar y ayuda económica, todo esto condujo al crecimiento de la sociedad bucanero en los márgenes de la colonia dominicana.

De la sociedad bucanero creció el reclamo de tierra por los franceses en el siglo XVIII a lo que se le llama mas adelante Haití. Los bucaneros llegaron a ser eventualmente dueños de plantaciones en Haití. La sociedad haitiana se desarrolló independiente de Santo Domingo. Los franceses tomaron control de la colonia este en el 1698 y su control duró hasta 1777. Durante este tiempo el comercio fue obstaculizado por disputas políticas, conflictos militares fronterizos y piratería.

⁶⁸ Bosch, *Composición Social Dominicana* (1981), p. 11.

El siglo XIX vio a los criadores de ganados y cosechadores de tabaco bajo un estrés constante. Este siglo se caracterizó por invasiones haitianas, contra ataques por franceses, una guerra de independencia, una serie de revoluciones y una breve anexión a España. La industria de la caña de azúcar estuvo en peligro de desaparecer y una gran deuda económica se acumuló con los Estados Unidos.

Cuando los Estados Unidos ocupó a Haití en 1915 y la República Dominicana en 1916, se desarrolló una infraestructura económica en la isla que conectó la producción de la caña de azúcar a los mercados estadounidenses. La incursión física de los militares americanos con el propósito de establecer sus fronteras imperialistas pondría el tono para las relaciones comerciales del siglo XX.

La era de Trujillo fue dominada por la monopolización de su familia de las industrias importantes de la República Dominicana. Después de su muerte, muchas de las industrias, incluyendo los ingenios, fueron repositadas por el gobierno.

Durante la última mitad del siglo XX, la privatización se comenzó a acelerar en áreas bancarias, turismo, comunicación y manufactura así como también en la producción azucarera. Se desarrollaron grandes zonas francas, donde las compañías internacionales pagaban impuestos mínimos y proveían empleo. Miles de trabajadores se mudaron de áreas rurales a las grandes ciudades con el fin de obtener empleo seguro.⁶⁹

Las actividades económicas entre los dominicanos en el país y aquellos que han emigrado a los países adyacentes continúan en crecimiento y cuenta por un capital substancial en la República Dominicana. El negocio internacional incluye también el comercio dominico-haitiano. Durante las décadas del año 1980 y comienzo de las décadas del año 1990 las actividades comerciales fueron significantes entre las dos naciones. El comercio abierto es practicado, excepto por las restricciones periódicas impuestas durante los tiempos de trastorno social.

El embargo impuesto en el gobierno militar haitiano por los Estados Unidos en 1991 resultó en que los mercaderes en la isla usaran la red de contrabandos. El comercio continuó pero los precios subieron puesto que había que pagarles a los contrabandistas intermediarios. El embargo fue de beneficio económico para los agentes militares y de contrabando en ambas partes de la frontera. Los mafiosos dominicanos y haitianos replazaron al sistema de mercado abierto.

Las actividades económicas entre las dos parte de la Española han perdurado y sobrepasado las disputas coloniales, la esclavitud, la piratería, los conflictos fronterizos, las invasiones, las masacres, las deportaciones, las sequías, los huracanes y los embargos internacionales. La República Dominicana se ha desarrollado a un mayor grado que Haití debido la estabilidad de su gobierno, la modernización tecnológica y administrativa, y las actividades de importación y exportación. Debido a la fuerza socio-económica dominicana, la demanda de trabajadores en la agricultura y la construcción es una continua necesidad. Con este fin, se busca a los inmigrantes haitianos para llenar esta demanda.

⁶⁹ Moya Pons, *op. cit.*, pp. 31-60; 75-86; 322-334; 03-412; 427-445; 475s.

2.3.2. La economía de la caña de azúcar

La caña de azúcar fue traída por Colón a la Española en su segundo viaje en 1493. Las plantaciones de caña de azúcar así como también las haciendas llegaron a ser recipientes de los esclavos africanos durante el siglo XVI y XVII.⁷⁰

La industria de la caña de azúcar continuó durante los siglos XVII y XVIII pero alcanzó proporciones de compañía azucarera en el siglo XX. El control de las plantaciones de azúcar por Trujillo, y luego en gran parte por el gobierno dominicano, continuó haciendo de las operaciones de la caña de azúcar una preocupación nacional.

En 1990, 17,978,573 toneladas de caña de azúcar fueron cortadas de 3,759, 932 tareas. Más de un millón de tareas fueron plantadas. El consejo estatal del azúcar, CEA, sigue siendo la más grande en operaciones con 14 plantaciones, le sigue el Central Romana que es de propiedad privada. Son registrados más de 550 bateyes. El gobierno reporta que entre 77,000 a 85,000 obreros haitianos y sus familias están involucrados en los ingenios. Otras fuentes indican que cifras actuales puede fácilmente doblar esas cifras.⁷¹

El sistema de la caña de azúcar es una continuación de las estructuras coloniales y económicas. En las compañías del estado, el gobierno tiene un sistema colonial. Los obreros de la caña de azúcar continúan supliendo la mano de obra. La completa mecanización no ha sido implementada porque es de más beneficio contratar a los obreros haitianos que comprar y mantener una costosa maquinaria de caña de azúcar.

2.3.3. Esclavitud y servidumbre

El desarrollo socio-económico de la Española depende tradicionalmente de la mano de obra. El trabajo forzado también ha sido parte del sistema económico. Debido a la desaparición de la población indígena para los mediados del siglo XVI, fueron importados esclavos africanos para reemplazarlos. La esclavitud fue abolida a principios del siglo XIX, sin embargo, la estructura de servidumbre ha continuado hasta el presente.⁷²

⁷⁰ Deive, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 53 y 338.

⁷¹ República Dominicana en *Cifras 1990*, Vol. 14 (1991), pp. 118-119; una tarea es 628 kilómetros cuadrados. *Diccionario-Enciclopedia Sopena*, Vol. 4.

⁷² Deive, *La Esclavitud del Negro en Santo Domingo*, Vol. 1 (1980), p. XIV. Ramón Antonio Veras, *Inmigración, Haitianos, Esclavitud* (1983), pp. 91-96; Moya Pons, *El Batey...*, (1986), pp. 194-199. Pons y los otros investigadores que contribuyeron al libro no describen la situación como esclavitud. Los autores escriben: "El obrero haitiano en los ingenios dominicanos no es un esclavo o vive en condiciones similares al sistema del esclavitud de los siglos pasados en el nuevo mundo, pero sus condiciones de vida podría ser peor que la de un esclavo. La defensa a este reclamo es muy simple y esta basada en la misma economía de los sistemas de plantaciones modernos que funcionan con libre asalariado." (p.197). Moya Pons usa el término "super-explotación, p 198. American Watch, "Half Measures: Reform, Forced labor and the Dominican Sugar Industry," (1991). La American Watch, el comité estadounidense para refugiados y otras agencias para los derechos humanos se dirigen primeramente a gobiernos locales organizaciones laborales llamando a investigación si es necesario, acciones de boicoteo. Véase, Juan Bosch, *Composición Social Dominicana* (1981), p. 11. Bienvenido Alvarez-Vega, "Apuntes sobre la Estructura de Poder en la República Dominicana," como presentada por *Consulta Sobre La Teología y la Práctica del Poder* (1983).

2.3.3.1. Esclavitud indio-americana

Los colonizadores españoles al principio no esclavizaron a la población indígena en la Española. La iglesia y la corona español solo se les permitió a los esclavos domésticos españoles (la mayoría africanos) venir al Nuevo Mundo. Rápido, sin embargo, se encontró una justificación para esclavizar a la población indígena. Cuando los soldados españoles dejados por Colón, fueron asesinados y el fuerte de La Navidad destruido por la población local, la revancha colona y el apreso de indios fue justificado.⁷³

La esclavitud de los indios-americanos llegó a ser un instrumento de producción. Incluso Colón retorno a España con esclavos indio-americanos. Juan Bosch observa:

La primera población indígena de las Américas sometida a esclavitud no fueron destinados a trabajar para los conquistadores pero a ser vendidos en España con el fin de pagar el costo de la conquista, se hace referencia a más de 500 indios de la Española que Cristóbal Colón envió a Sevilla en cuatro botes que salieron de la Isabela el 24 de febrero del 1495. En 1499, Bartolomé, el hermano de Cristóbal, envió 300 indios al puerto de Cádiz. En 1498, en su retorno a la Española en su tercer viaje, el descubridor escribió estas palabras a los reyes católicos: “De aquí es posible, en el nombre de la Santa Trinidad, de enviar tanto esclavos como pueden ser vendidos...”⁷⁴

La institucionalización del negocio de esclavo hacia España permitió que el español se quedara con sus propios esclavos. El sistema de encomienda fue establecido, parcelas de terreno que se les dio a los españoles, para que juntos con los indios-americanos trabajasen la tierra.⁷⁵ El mandato original fue de pagar a los indios-americanos por su trabajo pero pronto las encomiendas se convirtieron en una institución para la esclavitud.⁷⁶

Para las décadas del 1520, las plantaciones de caña de azúcar estuvieron en completa operación. Una pequeña plantación requería de por lo menos 20 trabajadores, mientras que una de dimensión media requería 50.⁷⁷ Cuando se abrieron nuevas fronteras en México y Sur América, la Española comenzó a perder sus habitantes españoles y la industria de la caña de azúcar se detuvo considerablemente. La cría de ganado fue reemplazada o combinada con algunas operaciones de caña de azúcar. Se necesitó la mano de obra para mantener la colonia produciendo.⁷⁸

El trato áspero y la desaparición de la población indio-americana causó alarma entre algunos de los líderes religiosos y gubernamentales. Antón Montesinos y Bartolomé de Las Casas, ambos cleros de la orden de los dominicos, fueron entre los primeros en hablar en contra de los abusos de los indios-americanos.⁷⁹

⁷³ Cristobal Colón en “Memorial de Antonio Torres,” *Diario de Navegación y otros escritos* 1988), p. 242. Las Casas, *History of the Indies*, Libro I, No. 85 (1971), p. 47.

⁷⁴ Bosch, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 24

⁷⁸ Moya Pons, *Manual...*, pp.35s.

⁷⁹ Las Casas grabó el sermón de Montesinos (ed. Juan Manuel Pérez) *¿Estos, No Son Hombres?* (1984), p.38.

La motivación de parar el abuso de los indios-americanos fue en parte, intencionada para preservar la fuerza laboral de la colonia. Los indios-americanos han sido usados en las minas, como también en las nuevas plantaciones en proceso de desarrollo. Las Casas argumentó que el esclavo africano sería un mejor reemplazo del esclavo indio-americano, aunque él luego lamentó su consejo.⁸⁰

El rey Fernando autorizó que cincuenta esclavos africanos nacidos en España fuesen embarcados hacia la Española en 1510. Treinta y seis de estos fueron embarcados.⁸¹ Se les envió a trabajar en las minas. El resultado no fue alentador, puesto que los esclavos murieron de enfermedades y de condiciones adversas de trabajo.

Los esclavos africanos traídos directamente de África reemplazaron luego a los esclavos nacidos en España y a los indios-americanos, no tan solo en las minas, pero especialmente en las plantaciones. En 1528, los españoles enviaron 4,000 esclavos a las Indias incluyendo 1,400 a la Española.⁸² El tráfico de esclavos creció, pero con las discreciones religiosas y gubernamentales.

Se impuso las restricciones religiosas y gubernamentales en el tráfico directo de esclavos de África al Caribe. Se expresó el temor de que los esclavos no eran bautizados, catequizados ó miembros de la iglesia católica. Los reyes católicos instruyeron a Nicolás de Ovando en 1501 a que se preocupara con la evangelización y la prevención de la inmigración de personas no católicas, incluyendo los esclavos no cristianos.⁸³

La respuesta del clero y los oficiales gubernamentales al desasosiego de los indios- americanos llegó demasiado tarde. Para la mitad del siglo XVI la población india desapareció en la Española. Se les reemplazó con esclavos nacidos en África y afro americanos. La institución de la esclavitud llegó a ser un estandarte para el sistema económico colonial.

2.3.3.2. La esclavitud afro-americana

Los esclavos han sido una parte integral de la conquista y el desarrollo de las Américas. Se ha aceptado comúnmente que Colón trajo varios esclavos domésticos africanos al Nuevo Mundo en su segundo viaje en 1493.⁸⁴ Aunque tanto los africanos como indígenas fueron esclavizados, los esclavos africanos sobrevivieron a sus contrapartes indígenas.

La introducción de la esclavitud fue ampliamente discutida en España. Al comienzo del siglo XVI tanto la iglesia como el estado expresó sus reservaciones sobre el tráfico de esclavos. Para la década del año 1520, las autoridades españolas permitieron algunas excepciones significativas.⁸⁵ El rey Carlos V negoció la deuda de España con los Welsers, la familia bancaria alemana no-católica. Se le dio permiso a los Welsers de

⁸⁰ Deive, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁸² *Ibid.*, p. 73.

⁸³ CODOIN, XXXI, como es citado en Deive, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁴ Deive, *op. cit.*, cita Ayala y Mellafe, entre otros, pp. 18-20.

⁸⁵ De acuerdo a Silvio Torres Saillant, en 1501, el rey Fernando y la reina Isabela emplearon al fraile Nicolas de Ovando como gobernador del Santo Domingo, autorizándole a traer “esclavos negros” a su colonia. “Tribulation of blackness; stages in Dominican racial identity,” *Latin American Perspectives*. May 1998. Vol. 25, No. 3, pp. 126-136.

importar alrededor de 4,000 esclavos a las Indias, bajo la condición que no serían revendidos sin permiso. El acuerdo fue eventualmente violado por los compradores.⁸⁶

Para el año 1543, Carlos V entendió que las población africana continuó incrementando, no tan sólo a través de la esclavitud oficialmente permitida pero también a través del tráfico contrabandista. En 1543, él ordenó que los esclavos africanos regresaran a España. Esta orden fue revocada en 1550.⁸⁷

En 1580, Felipe II de España invadió a Portugal y se apoderó del lucrativo comercio de esclavos en la parte occidental de África. Mientras que el negocio de esclavos y las actividades mercantiles de los holandeses, ingleses y franceses pusieron presión en la Española. El inglés, John Hawkins, buscó de hacer sus negocios en la costa norte, comenzando en 1562. En 1586, otro inglés, Francis Drake, invadió y pilló Santo Domingo. También, bucaneros y filibusteros holandeses y franceses patrullaron la costa norte y se ubicaron en tierra costal.⁸⁸ Poco antes de la invasión de Drake, una epidemia en la isla mató a más de la mitad de la población esclava.⁸⁹

La introducción y la consolidación de la esclavitud afro-americana en la isla de la Española también fue influenciada por la revuelta y surgimiento de los esclavos moros. Estos fueron esclavos fugitivos que se unieron, la mayor parte en las áreas marginales de la Española, incluyendo la parte norte y oeste de la isla, a lo que luego se le llamó Haití.⁹⁰

Para el año 1606, los colonizadores españoles despoblaron la costa norte y fueron a la región sur de Santo Domingo. Posteriormente, la parte occidental controlada por los franceses continuó creciendo. Este crecimiento fue estimulado por el comercio de los bucaneros en la parte norte y a través de la importación de esclavos africanos.⁹¹

En 1697, el tratado de paz Rijswijk reconoció el control francés sobre lo que hoy día es Haití. Antiguos bucaneros y filibusteros, junto con los colonos franceses, comenzaron a desarrollar plantaciones, especialmente las dedicadas a la azúcar. Para el año 1701, hubo 35 plantaciones de caña de azúcar y más de 25 en construcción. La creciente industria requirió la mano de obra en que se usaron descendientes africanos.⁹²

Las cifras de esclavos importados de África crecieron dramáticamente en la colonia francesa de Haití. La cifra reportada en 1682 fue de 2000, esclavos. Para el año 1787, se reportó 40,000 esclavos que fueron importados a la colonia francesa. Para el año 1794, cuando la revolución para la independencia comenzó, se estima que la cantidad de esclavos importados oscilaban entre 864,000 a algo menos de 900,000.⁹³ Muchos

⁸⁶ Deive, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁸⁷ Cipriano de Utrera, *Santo Domingo: dilucidaciones históricas*, Vol. 2 (1978), p. 12.

⁸⁸ Moya Pons, *Manual...*, pp 46s.

⁸⁹ Bosch, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁹⁰ Los cimarrones forman una clase importante africana no mulata, puesto que ellos generalmente no vivían con los colonizadores españoles y franceses. Cimarrón es una vieja palabra española que se refiere a animales domésticos que se han soltado y de ahí la transferencia de los esclavos escapados. El término fue usado en relación a esclavos que se escaparon para vivir en bosques escondidos en las áreas de Haití.

⁹¹ Bosch, *op. cit.*, Bosch traza el establecimiento de Haití al comercio del bucanero francés. Sin embargo, en la p. 63 el amplía ese concepto y traza los orígenes de Haití a los piratas francés y sus habitantes. Los bucaneros fueron piratas. Pero su nombre probablemente viene de "buccan," una carne ahumada procesada para los animales salvajes domesticados en Haití.

⁹² Deive, *op. cit.*, p. 134.

⁹³ José Franco, *Historia de la Revolución de Haití* (1971), p. 126. Véase Bosch, pp. 38s para el siglo XVI y la p. 114 para el siglo XVIII estima la cantidad de esclavos importados a la colonia francesa. Esa

esclavos murieron durante el viaje de África a la Española y otros perecieron a la llegada.⁹⁴

La revolución haitiana fue una revuelta de esclavos. En agosto de 1791, una reunión en Bois Cayman condujo a una revuelta en otras siete plantaciones. El norte de Haití fue capturado por los ex-esclavistas, y permanecería bajo el control de una variedad de líderes y afiliaciones internacionales. Los mulatos, la descendencia de los colonizadores franceses y los africanos, controlaron la parte orientada y occidental de la colonia haitiana.

Al mismo tiempo, para el año 1792, Francia estaba en guerra en Europa. Las fuerzas pro-emancipacionistas en la colonia se unieron a los españoles e ingleses contra los franceses. Francia comenzó a conceder ciertas libertades a los esclavos.

El tratado de Basilea en 1795 cedió toda la Española a Francia. Líderes haitianos tales como Toussaint l'Ouverture cooperaron con los franceses otra vez. Esta cooperación duró poco porque Toussaint se apoderó de Haití al fin del siglo. Para el año 1801, él estuvo en control de toda la isla. El anunció que la esclavitud fue abolida y dio permiso para importar más africanos como trabajadores libres.⁹⁵

Los franceses regresaron a Haití en 1802. Toussaint fue apresado, deportado a Francia y murió en Abril de 1803. Miles de los colonos franceses y los revolucionarios haitianos murieron e las batallas entre los franceses y los haitianos. Los franceses fueron derrotados por Jean Jacques Dessalines al fin del siglo 1803. El 1 de enero, 1804, Haití fue declarada como república. Sin embargo, la guerra colonial virtualmente destruyó la infraestructura colonial. Haití tendría que recomenzar a construir su sociedad desde su base agrícola.⁹⁶

La esclavitud fue reinstaurada en la colonia española en 1802. Cuando Dessalines invadió a Santo Domingo, él abolió una vez más la esclavitud. Dessalines fue luego derrotado y la esclavitud fue otra vez reinstaurada por los dominicanos. Cuando Haití conquistó toda la isla en 1822, la esclavitud fue finalmente abolida por Jean Pierre Boyer.⁹⁷ En el establecimiento de la nueva República Dominicana en 1844, la esclavitud fue constitucionalmente prohibida, poniendo casi fin de esa forma a los tres siglos y medio a la servitud gubernamental sancionada de los indígenas y los africanos. Sin embargo, las condiciones de esclavitud continuaron en forma de mano de obra agrícola barata.

2.3.3.3. La mano de obra importada haitiana

La emancipación tanto en Haití como en la República Dominicana liberó a los esclavos y se estableció un nuevo arreglo de trabajo. Pequeños dueños de tierra trabajaron su propia tierra y también trabajaron para dueños de tierra mayores.⁹⁸ Es en contra de este trasfondo que el nuevo sistema de servidumbre se desarrolló. Prominente a nuestro

cantidad oscila entre 864,000 (George Eaton Simpson, *op. cit.*, p.4) a algo un poco menos de 900,000 (Alfred Métraux, *op. cit.*, p.8).

⁹⁴ Métraux, *op. cit.*

⁹⁵ Robert Debs y Nancy Gordon Heinl, *Written in Blood: The Story of the Haitian People, 1492-1971* (1978), p. 94.

⁹⁶ Bosch, *op. cit.*, p. 121; Moya Pons, *op. cit.*, pp. 198s.

⁹⁷ Bosch, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

entendimiento es el desarrollo de la oligarquía en la historia de la nueva formada República Dominicana. Bernardo Vega, un historiador dominicano, señala:

Debemos estar conscientes que hubo una oligarquía colonial que comenzó a desaparecer alrededor del año 1822 como resultado de la invasión haitiana. Sin embargo, se instaló otra oligarquía. Consistió de dueños de madera, cosechadores de tabaco, grandes hacendados, importadores y explotadores.⁹⁹

La oligarquía dominicana se llegó a alinear con los intereses de Norte América al término del siglo XX. Los intereses de los Estados Unidos incluyeron el repago de una gran deuda internacional y la necesidad de comprar azúcar. Los Estados Unidos invadieron la República Dominicana en 1916 y permanecieron hasta 1924, citando las deudas que no fueron pagadas como su razón de apoderarse del país.

La industria del azúcar floreció como una industria no gubernamental que cubría más de dos millones de tareas.¹⁰⁰ Se necesitó la mano de obra para el cultivo de caña de azúcar. El número de obreros haitianos en la República Dominicana creció de 900 en 1919-1920 a 10,000 en 1925-1926.¹⁰¹ La incrementada presencia de los trabajadores haitiano rurales se detuvo con la famosa masacre haitiana ordenada por el presidente dominicano Rafael Trujillo. Entre 10,000 y 35,000 haitianos que vivían cerca de la frontera dominico-haitiana se les reportó asesinados en 1937.¹⁰²

Para los años 1952-1953, el influjo de haitianos comenzó otra vez. Los registros de inmigración indican que 16,500 entraron a la República Dominicana en ese período de tiempo. Se arreglaron acuerdos formales entre las dictaduras dominicana y haitiana para asegurar obreros haitianos para la industria de la caña de azúcar. El gobierno dominicano acordó pagar al gobierno haitiano por los obreros.

Después de la segunda guerra mundial, Trujillo consolidó la industria de la caña debajo de su mandato. En 1961, el gobierno se apoderó del Consejo Estatal del Azúcar (CEA), así como también de otras grandes industrias. Esto convirtió al estado en lo que Bienvenido Vega llama un “estado capitalista”.¹⁰³ El gobierno como el dueño de la mayoría de las industrias azucareras (ingenios) en el país, llegó a ser a amo y señor de los cortadores de caña. El gobierno llegó a ser, adjunto a varias industrias azucareras privadas, un exportador de azúcar. Esta hegemonía continuó después del asesinato de Trujillo. El gobierno dominicano se apoderó de la mayoría de la vasta posesión de Trujillo incluyendo al CEA.¹⁰⁴

⁹⁹ Vega, *op. cit.*, p. 4. Bosch llama a la nueva oligarquía, formada de políticos del gobierno, una pequeña burguesía que estaba en competencia con otro grupo de burguesía, los cosechadores de tabaco. El último grupo dominó, pero al estar de acuerdo con el control español, perdieron su posición cuando retorno la nacionalización, pp. 163f. Bosh divide la burguesía en alta, media y baja.

¹⁰⁰ Moya Pons, *Manual...*, p. 494.

¹⁰¹ José Castillo, *La Inmigración de Braceros Azucareros en la República Dominicana* (1978), p. 45.

¹⁰² Juan Manuel García, *La Matanza de los Haitianos. Genocidio de Trujillo, 1937* (1983), p. 14. Otros estimaciones incluyen: Moya Pons – 18,000; Jean Price Mars – 12,136; Joaquín Balaguer – 17,000. Bernardo Vega da una lista extensa de estimaciones, Trujillo y Haití (1988), pp. 385-387.

¹⁰³ Bienvenido Alvarez-Vega, “Apuntes sobre la Estructura de Poder en República Dominicana,” (1983).

¹⁰⁴ Moya Pons (ed.), *El Batey...*, p. 186, cita la lista del gobierno de obreros importado a corto plazo de 1966-1984. Las cifras oscilan entre 10,000 (1967-68) al 23,000 (1983-1984). La naturaleza legal de los contratos que el gobierno dominicano firmó con el gobierno haitiano de Duvalier durante el año setenta y ochenta, ha sido una cuestión de disputa. Inclusive si los contratos no fueran legales de

Varios eventos dan una indicación de que tanto el gobierno dominicano como el haitiano fallaron en proteger al inmigrante haitiano en la República Dominicana.

1. La masacre de miles de obreros haitianos y miembros de familia que vivían cerca de la frontera dominico-haitiana en 1937 nunca fue cabalmente investigado por los gobiernos dominicano y haitiano.
2. Los acuerdos intergubernamentales entre el gobierno dominicano y las dictaduras de los Duvalieres para contratar los obreros haitianos para trabajar en la República Dominicana en condiciones de trabajo por debajo del nivel estandarte involucró el pago del gobierno dominicano al gobierno haitiano.
3. Durante la últimas décadas de los años 1980 y 1990 el gobierno dominicano promovió deportaciones masivas de obreros haitianos quienes actualmente se suponían que estaban empleados por los ingenios del estado. El gobierno dominicano no renovó la documentación para los haitianos aunque fueron empleados deliberadamente durante el estado de ilegalidad impuesto por el gobierno.
4. El gobierno dominicano se ha mostrado así mismo indispuerto a lidiar con serias cuestiones laborales, de inmigración y social planteadas por las Naciones Unidas e interesados de la NGO (organización no gubernamentales) quienes han pedido por la abolición del trabajo forzado y las condiciones de trabajo de por debajo del nivel normal.

Como en los días coloniales cuando la esclavitud era legal, la República Dominicana post colonial retuvo la estructura socioeconómica dominante que resultó en que la gente marginada haría el trabajo manual indeseado. Para comienzo de la década del año 1990, el sistema servil laboral o la esclavitud moderna, continuó atrincherado en la República Dominicana.

2.3.4. La identidad del cortador de caña haitiano

Entender la identidad del inmigrante haitiano en la República Dominicana en una cosa compleja. La sección 2.3.4.1 documentará la identidad social y legal del inmigrante haitiano mientras que la sección 2.3.4.2 observará las estructuras comunales. La sección 2.3.4.3. concluirá con un resumen de las necesidades socioeconómicas del inmigrante haitiano.

El extenso estudio contemporáneo completado en la situación socio-económica de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana fue editado por el historiador dominicano, Frank Moya Pons: *El Batey. Estudio Socioeconómico del los bateyes del Consejo Estatal del Azúcar.*¹⁰⁵ No es la intención de este presente estudio de repetir lo que ya se ha documentado por Moya Pons y por otros. El trabajo de Moya Pons servirá como fuente principal para presentar datos contemporáneos para establecer la ya mencionada observación de que el gobierno dominicano y la industria azucarera es una hegemonía que se combina para crear un sistema servil de trabajo manual para el inmigrante haitiano.

acuerdo con las leyes laborales internacionales, un cumplimiento fiel de los contratos habría indicado la intención moral de los que lo firmaron.

¹⁰⁵ Moya Pons, *El Batey...*, (1986).

Otra beneficiosa investigación es presentada por el antropólogo americano, Dr. Martin Murphy.¹⁰⁶ Este erudito examina el influjo de inmigrantes haitianos de Haití a la República Dominicana. El identifica la razón de porque los haitianos quieren salir de Haití el “push factor” (factor de empuje) y porque son atraídos a la República Dominicana el “pull factor” (factor de atraer). El presente autor, en *Leadership Training Among Marginal People*,¹⁰⁷ añade otro factor, esto es el “put factor.” Este factor se refiere los esfuerzos de la industria azucarera del gobierno en mantener un cierto número de mano de obra barata, combinado con el deseo de los trabajadores de quedarse en la República Dominicana. Mientras se estudia estos factores tocantes a la presencia haitiana en la República Dominicana, logramos entender más ampliamente la identificación legal y social de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. La sección 2.3.4.1. identificará el estado legal de los inmigrantes haitianos, la sección 2.3.4.2 analizará las estructuras comunales haitianas y la sección 2.3.4.3 elaborará con más detalles las condiciones socioeconómicas del inmigrante.

2.3.4.1 Identificación de los inmigrantes haitianos

No está documentada la cifra exacta de inmigrantes haitianos que viven en la República Dominicana. Las estadísticas demográficas recopiladas por Moya Pons en El Batey no se basan en una investigación original; estas están suplidas por el gobierno.¹⁰⁸ El gobierno reporta que importan entre 10,000 y 23,000 haitianos cada año desde 1966. La cuenta oficial de las estadísticas del gobierno es de 17,667 haitianos en que la mayoría se quedan en los doce ingenios (industria azucarera). Estas estadísticas cubren 172 de los 223 *bateyes* reportados por el gobierno. Esto no incluye las grandes compañías privadas, que por los menos doblan el número de *bateyes*.

El previo estudio demográfico de Hegeman identificó aproximadamente 197,952 haitianos que viven en las plantaciones de caña y 57,800 que residen en los centros urbanos en 1983. El gobierno dominicano no reconoce legalmente como dominicanos a los hijos de los haitianos nacidos en la República Dominicana.¹⁰⁹

A excepción de oficiales gubernamentales y haitianos de la clase alta que residen en la República Dominicana, la posición inmigrante del cortador de caña es funcionalmente la de un extranjero ilegal. Aunque se le les otorga documentos de las compañías azucareras y papeles del gobierno, los militares y el gobierno suspenden unilateralmente los derechos legales y deportan la gente como les da la gana.¹¹⁰

¹⁰⁶ Martin Murphy, “The ‘Push’ Factors of Haitian Migration to the Dominican Sugar Industry and the Characteristics of the Immigrants” (1983).

¹⁰⁷ Neal Hegeman, *Leadership Training Among Marginal Peoples* (1985).

¹⁰⁸ Moya Pons, El Batey..., pp. 400s. Aunque los dominicanos son capaces de registrar a los votantes con veracidad profesional y rapidez, así como también conducir encuestas veraces en la población dominicana, ellos han vacilado en conducir un estudio demográfico responsable de los inmigrantes haitianos en ese país. Incluso los sociólogos profesionales bajo la dirección de Moya Pons no condujeron una cuenta demográfica realista.

¹⁰⁹ Neal Hegeman, *Church Ministry Among Marginal Peoples* (1985), p. 214.

¹¹⁰ El autor entrevistó a personas a quienes se les rompieron los papeles legales durante las deportaciones de 1989 y 1991.

La razón por esta condición ilegal del inmigrante haitiano tiene básicamente tres vertientes. Primero, el gobierno haitiano no ha sido capaz de proteger y proveer con asistencia legal a los miles de inmigrantes haitianos en la República Dominicana. Ha habido casos particulares donde la intervención diplomática se ha ejecutado, pero el gobierno haitiano ha estado limitado tradicionalmente en su eficacia. Segundo, el gobierno dominicano anima la ilegalidad puesto que eso desanima la movilización social del inmigrante haitiano fuera de los *bateyes* y hacia las ciudades dominicanas. El inmigrante haitiano ilegal estará más disponible a trabajar en los campos de caña que los inmigrantes legales que buscarán mejorar su condición económica y trabajaran en empleos que paguen más. Tercero, los consumidores del azúcar, la mayoría en Europa y Norte América, se benefician de los bajos precios creados por la mano de obra barata. Los consumidores han sido lentos en responder a la violación de los derechos humanos y los abusos laborales. Grupos de derechos humanos tal como lo es American Watch ha documentado muchos abusos a los derechos humanos. Sin embargo, los gobiernos extranjeros, tales como los gobiernos americanos y canadienses, han vacilado en criticar e intervenir en temas de migración internacional de amigos políticos y económicos en la isla de la Española.

Hombres, mujeres y niños tienen una condición diferente de acuerdo a las situaciones de trabajo, lugar de nacimiento y color de la piel. Durante los tiempos de deportaciones, la familia se dividiría, los niños se quedarían en la República Dominicana puesto que estos han nacido allí.¹¹¹ Sin embargo, para tener una apropiada identificación de la condición extranjera de los inmigrantes haitianos, por lo menos seis categorías principales del estado social deben ser identificadas entre la comunidad haitiana en la República Dominicana. Estas incluyen:

1. el trabajador a corto plazo (*bracero*), esposa y niños
2. el trabajador ilegal (*ambasfil*) y miembros de familia
3. el inmigrante legal y sus miembros de familia;
4. los residentes y sus miembros de familia
5. el refugiado político y miembros de familia; y
6. el anciano trabajador, el anciano que no trabaja y el minusvalido.¹¹²

El *bracero* es un trabajador a corto plazo que viene de Haití a la República Dominicana durante la temporada del corte de la caña de azúcar. Los oficiales del CEA y los oficiales de inmigración reportan que de las décadas de los 1970 a la década s de los 1990 entre 10,000 y 23,000 entradas en cada temporada.¹¹³ El trabajador a corto plazo no está usualmente acompañado por su esposa o sus hijos. Si el se queda en la República Dominicana, tiene la tendencia de formar una familia en el *batey*. No es extraño que el *bracero* desarrolle relaciones de familia en ambos lados de la frontera. Hasta época reciente, se le suplía al *bracero* con documentos de trabajo identificando su nombre y lugar de trabajo. Los oficiales de la compañía azucarera otorgaban *carnets* (documentos).

El obrero *ambasfil* (bajo el alambre) viene por su propia cuenta y decide quedarse. Pons reporta que en 1983, 31, el 31.1 % de dichos haitianos entrevistados han

¹¹¹ Hegeman, *Church Ministry...*, p. 214.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Moya Pons, *El Batey...*, p. 186.

vivido 21 años y más en la República Dominicana y el 15% ha vivido menos de dos años.¹¹⁴

Un número limitado de haitianos en la República Dominicana tienen documentación legal que está reconocida y garantizada por el gobierno dominicano. Un número más significativo de haitianos ha adquirido ilegalmente papeles legales dominicanos. La fabricación del permiso ilegal de residencia es común en la República Dominicana.

Un puñado de diplomáticos y empleados gubernamentales haitianos han procesado legalmente sus documentos. Debido a las complicaciones burocráticas y el alto costo, estos canales no están disponibles para el cortador de caña haitiano y el jornalero urbano.

Un pequeño número de haitianos han encontrado refugio político en la República Dominicana. Usualmente, tal estado se gestiona en conjunción con el personal de las Naciones Unidas en tiempo de inquietud política. Las Naciones Unidas trabaja en conjunción con el gobierno dominicano con el fin de determinar si el aplacante cumple las condiciones para ser refugiado político.

Las personas mayores de edad constituyen una clase en sí misma. Aquellos que trabajan en los campos de caña continúan haciéndolo en una edad avanzada. El CEA suplió de un número de pensiones pero los ancianos tienen dificultades colectando las reenumeraciones. Los intermediarios del CEA son conocidos por colectar las pensiones para ellos mismos. Las personas mayores de edad que no pueden trabajar, así como también los minusválidos, viven a la misericordia de un vecino o un pariente.

Dado el estado ilegal, como mencionado arriba, ¿Qué motiva al haitiano a venir a la República Dominicana? Murphy escribe:

...del estudio de la población *ambasfil* parece que estos obreros son primeramente el hijo “extra” de familias campesinas que como respuesta a la presión de la población o la carencia de recursos familiares y la carencia de oportunidades de empleo en Haití, están forzados a trabajar en la República Dominicana... Parece haber en algunas familias más bocas para alimentar que manos que trabajan el cultivo. Por consiguiente, algunos de los hijos deben de dejar el nido familiar. Estos miembros...son los que no pueden encontrar ó escoger un empleo agrario que no sea de familia.¹¹⁵

A pesar de las precarias condiciones de trabajo y estado ilegal en la República Dominicana, todavía hay una necesidad por la presencia de trabajadores haitianos en la economía agrícola dominicana. Esto no tan solo se aplica a los campos de caña pero también a otros productos agrícolas como café, piña, cacao, arroz y otros proyectos agrícolas.

Los factores demográficos también han contribuido al flujo de haitianos a través de la frontera dominicana. Más del 80% de la población haitiana vive de áreas rurales y el 40% está debajo de la edad de 15 años. Las oportunidades educacionales son limitadas. La industria y las oportunidades de empleo están en carencia. Haití tiene una tasa de más del 90% de analfabetos, mientras en los bateyes, las encuestas por ALFALIT

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 433.

¹¹⁵ Murphy, “Push Factors,” p.67.

dominicana, una agencia dominicana para la alfabetización, muestra que menos del 45% de alfabetismo entre los dominicanos y haitianos en la República Dominicana en el año 1983. La República Dominicana ofrece educación primaria desde el grado primero al quinto. No se requiere papeles legales para que los niños asistan a la escuela en estos grados.¹¹⁶

Otro factor que contribuye a la migración es la salud. El cuidado de salud es mínimo en Haití, por ende la mayoría de los servicios médicos están ubicados en la graden zonas urbanas. La situación en la República Dominicana es más atractiva. Aunque los hospitales públicos de la República Dominicana carecen de equipos médicos y medicinas, estos están disponibles para emergencias y cuidado materno. La mortalidad infantil es más alta entre los inmigrantes haitianos. Enfermedades intestinales, venéreas y pulmonares han causado muchas muertes. En los comienzos de la década de los ochenta, muchos haitianos murieron de lo que se creyó ser tuberculosis, pero que luego se descubrió que fue relacionado al SIDA.¹¹⁷

Entre 1952 y 1991, los gobiernos dominicano y haitiano acordaron mutuamente a contratos de tres a cinco años, en que el gobierno dominicano pagaría al gobierno haitiano para que le supliera miles de cortadores de caña a corto plazo para las industrias dominicanas. La legalidad de los contratos intergubernamentales ha sido desafiada por sindicatos laborales nacionales e internacionales. Sin embargo, los contratos, bien que sean legítimos o no, han sido los únicos estandartes escritos. El uso de contratos fue unilateralmente suspendido por el gobierno de Balaguer a los fines de la década de los ochenta.

Durante el año 1990, el gobierno dominicano paró de emitir trabajo legal y papeles de inmigración. Aunque los haitianos estaban trabajando por la institución gubernamental llamada CEA, no se les permitió renovar sus documentos. Para la primavera del 1991, después de una año de no renovar los documentos anuales, el gobierno dominicano comenzó a deportar los haitianos sistemáticamente, especialmente aquellos que vivían en zonas urbanas y en áreas agrícolas donde no había caña de azúcar.

La deportación de inmigrantes ilegales es un proceso común que se encuentra en otros países. Sin embargo, para las instituciones del gobierno para primero emplear residentes ilegales como cortadores de caña por un número de años y luego continuar sistemáticamente depravándoles de estado legal mínimo y meter el temor militar con las deportaciones no es nada menos que una explotación.

Tales tácticas tienen similitudes a las sociedades de plantación en la era colonial. El sociólogo George Beckert, escribe en *Persistent Poverty*:

Básicamente, la clase dominante que hacen decisiones en la sociedad de plantación tiene sus propios intereses y controlan el sistema para asegurar continuamente su propio interés. Por otra parte, la mayoría de la gente desposeída no les gusta su condición y son una amenaza a la destrucción del sistema...nuestra conclusión...es que el sistema de plantación genera su propia auto-perpetuación para contener efectivamente las amenazas internas...Por

¹¹⁶ Gaspar Geisteffer, "General Survey of Communities with a Christian Reformed Church." (1983).

¹¹⁷ Moya Pons, *El Batey...*, pp. 62-63; 66-67; 187-188; 314-315.

consiguiente, un equilibrio dinámico de subdesarrollo es endémico en la economía de la plantación.¹¹⁸

Aparte a las consideraciones contextuales locales es importante entender el contexto de la política internacional y como contribuye a la servitud del inmigrante haitiano. La perpetuación de la economía de la caña de azúcar y el sistema laboral requiere evitar las sanciones internacionales económicas, derechos humanos, intervención laboral y política. Esto fue magistralmente ejecutado por el presidente dominicano, Joaquín Balaguer durante los últimos años de la década de los ochenta y comienzo de la década de los noventa. Cuando el primer presidente electo democráticamente, Jean Bertrand Aristide, fue elegido al poder en 1991, él denunció públicamente las condiciones semejantes a la esclavitud de los cortadores de caña en la República Dominicana. El presidente Balaguer respondió por iniciar deportaciones masivas de haitianos de una generación más vieja. Presiones internas dentro de Haití conllevaron en septiembre de 1991, a un golpe de estado al presidente Jean Bertrand Aristide, conduciéndolo a su exilio a los Estados Unidos. La deportación masiva fue entonces detenida temporalmente por las autoridades dominicanas. Durante su exilio, el presidente Aristide permaneció crítico tanto de la política extranjera estadounidense con respecto a la gente haitiana en los botes así como también con respecto al trato del gobierno dominicano con los inmigrantes haitianos. Debido a la política extranjera de los Estados Unidos de no aceptar a la gente haitiana que viene por bote, los Estados Unidos no puede ir a pedirle al gobierno dominicano que acepte refugiados haitianos. El gobierno dominicano puede por consiguiente continuar ileso al deportar o importar trabajadores haitianos como les plazca.

Después del golpe de estado que sacó a Aristide, los Estados Unidos impusieron un embargo en Haití en protesta a la conducta del gobierno militar. Comercio de contrabando fluyó a través de la larga frontera de la República Dominicana y Haití. Parte del tráfico de contrabando fue de traer nuevos trabajadores haitianos para la caña, muchos de los cuales habían sido previamente deportados.¹¹⁹

En los días de la esclavitud colonial, los amos de esclavos tenían que tratar a sus esclavos con cierta cantidad de auto-interés. Un esclavo muerto o enfermo no tenía valor económico. El estado del cortador de caña haitiano es de menos valor que los esclavos anteriores. Si el muere o se enferma, se le puede reemplazar fácilmente por otro de los miles de *braceros* que pueden ser traídos por una pequeña paga por el buscón.¹²⁰ En *El Batey...* se señala lo siguiente:

Primero, los esclavos africanos del siglo XIX vendidos en el Caribe costaron mas en nómina y términos reales que los \$118.42 dólares que se la paga al gobierno haitiano con el fin de “cubrir los costos administrativos para asegurar” que cada bracero o \$5 a \$40 pesos dominicanos que le pagan a los contractotes por la labor manual y a los soldados por los trabajadores *ambasfil*. Por consiguiente el

¹¹⁸ George Beckford, *Persistent Poverty* (1972), pp. 212-213.

¹¹⁹ German Reyes, “Traen haitianos para la zafra,” *Hoy* (25 de noviembre, 1992), p. 1. Los artículos de periódicos que describían el contrabando de ropa, alimentos, gasolina, aceite y otras mercancías se encuentran en *Misiología Dominicana-Haitiana*, Vol. 2 (1991).

¹²⁰ Un *buscón* es un reclutador, usualmente un haitiano con experiencia en el corte de caña de azúcar en la República Dominicana.

empleador contemporáneo de los trabajadores agrícolas haitianos, en comparación con su antecedente, el dueño de esclavos, tiene una inversión relativamente pequeña en sus manos. Bajo el presente sistema, el trabajador es prescindible; si el muere, o se enferma o es demasiado viejo para trabajar, se le replaza por una cantidad tan poca como \$5 pesos dominicanos.¹²¹

Esta evaluación sintetiza nuestro entendimiento de las condiciones socioeconómicas del inmigrante haitiano. ¿A dónde entonces, el inmigrante haitiano se vuelve para encontrar un sentido de valor y dignidad? Los haitianos inmigrantes usualmente forman sus propias estructuras comunitarias, como se ven en la familia, viviendo en el *batey* y relacionándose con amigos. Algunos buscan un rápido alivio en los vicios comunes personales y comunales. Para una minoría significativa encuentras solaz en el mensaje cristiano y en la comunidad de la iglesia. En la siguiente sección se dará atención a identificar las estructuras comunales del inmigrante haitiano.

2.3.4.2. Identificación de las estructuras comunales del inmigrante haitiano

La mayoría de los haitianos cortadores de caña viven en el *batey*. El *batey* es la comunidad principal donde residen los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. Sin embargo, no es el único lugar donde los haitianos vivirán. Los haitianos generalmente se mudarían del *batey* a vecindarios de las ciudades y aldeas dominicanas. Los haitianos generalmente vivirán en las afueras de las ciudades en casas que ellos construirían. Haitianos de media y alta clase se han mudado directamente en áreas más afluentes de la ciudad capital, Santo Domingo y otros centros urbanos.

El centro de la estructura comunal haitiana es la familia. Como se señala previamente, la estructura familiar tradicional está arraigada en la cultural rural haitiana. Entre los haitianos inmigrantes en los *bateyes*, la familia es mucho más débil que la que se encuentra en Haití. Se reporta que la tasa de nacimiento de los haitianos en la República Dominicana es por debajo de dos niños por pareja.¹²² Los haitianos que viven en familias múltiples, en Haití y la República Dominicana son más comunes. Más del 50% de los haitianos en la República Dominicana viven en concubinato en vez de matrimonios legales.

El gobierno dominicano o el CEA permiten que miembros de la familia haitiana crucen secretamente la frontera para acompañar a los trabajadores adultos a los *bateyes* de caña de azúcar. Esto es necesario para mantener el “put” (mantenerse) de los trabajadores haitianos especialmente cuando se cierra la temporada. Se reporta en *El Batey...*

...los compradores actuales de la mano de obra haitiana no están obligados a pagar el costo de reproducción de la mano de obra, la economía haitiana absorbe este costo. La industria azucarera dominicana raramente emplea a mujeres o niños para la labor manual y les paga tan bajos salarios a los trabajadores que la reproducción biológica o social llega a ser algo casi imposible como es evidente

¹²¹ Moya Pons, *El Batey...*, p. 197. El peso dominicano valía en 1986, 15 centavos del dólar americano.

¹²² Moya Pons, *El Batey...*, pp. 211-212.

por la extraordinaria baja tasa de nacimiento entre la población *ambasfil* en la plantaciones.¹²³

Las actividades en el *batey* están estrechamente conectadas con los mercados de los alrededores y con los centros urbanos. Hay un constante negocio inter-relacional entre el *batey* y las ciudades aledañas. Los haitianos que tienen acceso a los conucos (pequeños sembrados) dominicanos o que han rentado su propio conuco cultivarán y venderán sus productos. No todos los haitianos tienen acceso a los conucos. El estudio de *El Batey...* reporta:

Los productores dominicanos de azúcar sólo mantienen realmente al trabajador productivo durante esos tiempos cuando su labor es necesaria. Usando este sistema debajo del cual 97.5% de los informantes haitianos usaron en este estudio viven, la plantación solo les paga cuando él trabaja, lo que es elocuentemente declarado por los trabajadores como “si no cortas no comes.” Fuera de la temporada la industria emplea menos del 50% de la labor manual haitiana en la cosecha, los otros trabajadores bien sea han retornado, como es el caso del *bracero* o han tenido que buscar trabajo en otros sectores agrícolas durante este período de cinco a siete meses. En las viejas plantaciones esclavistas, el dueño de esclavo fue forzado a mantener su población de esclavos durante este período de tiempo, una de las razones por lo que en ciertos países durante el último siglo algunos de los dueños pidieron por la transición de esclavitud a un sistema de contrato laboral y salario.¹²⁴

Otra actividad comunitaria está relacionada a los deportes y recreación. Las actividades deportivas no juegan un gran rol en las vidas de los inmigrantes haitianos. El fútbol es el deporte nacional de Haití, mientras que el béisbol es el deporte popular en la República Dominicana. Muy pocos de la primera generación de haitianos se han integrado en el escenario del deporte nacional dominicano.

La estructura comunal haitiana es muy movable debido a la condición ilegal y estatus migratoria del cortador de caña. La étnica, la familia, condiciones religiosas y sociales son más que un factor constante que la calidad de vida y la labor. La iglesia cristiana juega un mejor rol mejorando la calidad de vida.

2.3.4.3. Condiciones socioeconómicas

Las condiciones socio económicas del inmigrante haitiano cortador de caña continúan deteriorándose. La búsqueda personal y comunal de una normalidad de vida ha sido frustrada por generaciones. Las iglesias y NGOs han peleado la batalla contra la ilegalidad, analfabetización, enfermedades e ilegitimidad pero no han ganado la guerra.

El gobierno haitiano continúa siendo inestable e incapaz de garantizar los derechos legales básicos de sus ciudadanos en su tierra o en el extranjero. La documentación legal de inmigración y los contratos laborales son básicos para el bienestar del inmigrante haitiano en la República Dominicana. Debido a la inestabilidad

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

del gobierno haitiano a asegurar efectivamente los derechos de inmigración y laborales para los inmigrantes, el status quo de explotación continuará.

El incremento de la privatización de las plantaciones dominicanas de caña de azúcar ha traído tanto una disminución de los estándares laborales entre algunas compañías, así como también mejores condiciones para otras. La compañía del Central Romana tiene la reputación de otorgar mejores casas, salarios y condiciones de trabajo a sus trabajadores cañeros. La otra compañía privada, Casa Vicini, que opera en la región de San Pedro de Macorís, tiene las peores condiciones de trabajo. A los fines de los años 80, el mayor empleador de trabajadores cañeros continúa siendo el CEA.

Se ha visto la movilidad demográfica fuera de la economía de la caña de azúcar entre los descendientes de los cortadores de caña. Se conoce que los hijos de los inmigrantes haitianos no están registrados como dominicanos y viven en los grandes centros urbanos. Se reconoce su presencia especialmente en los negocios agrícolas y de construcción.

Los militares conducen frecuentes deportaciones de los haitianos fuera de las zonas cañeras, especialmente desde el derrocamiento de los gobiernos dictatoriales en Haití. Los líderes elegidos democráticamente han sido más francos en denunciar el trato del inmigrante haitiano que sus predecesores políticos.

Entre la inestable condición sociopolítica en Haití, la demanda de cortadores de caña, los patrones de la movilización inmigrante y la formación de una inestable comunidad inmigrante haitiana, existe la necesidad por la expresión religiosa. La sección 2.4 está dedicada a estudiar las tres expresiones religiosas principales como se encuentran entre los inmigrantes haitianos: Vudismo, Catolicismo y Protestantismo. Se mencionarán otros movimientos religiosos pero debido a su pequeña representación, no serán estudiados.

2.4. Tradiciones religiosas

El contexto religioso del inmigrante haitiano en la República Dominicana incluye el transplante de dogmas de las religiones tradicionales africanas, así como también la introducción del catolicismo, protestantismo y otros movimientos religiosos entre los inmigrantes haitianos. La sección 2.4.1. revisará las creencias básicas del espiritismo africano como se expresa en el Vudú. La sección 2.4.2. da una introducción a la influencia católica entre los inmigrantes haitianos. La sección 2.4.3. presenta el contexto del protestantismo entre los inmigrantes haitianos. La sección 2.4.4. identifica algunos de los nuevos movimientos religiosos que se encuentran en la comunidad inmigrante haitiana.

2.4.1. Vudú

La característica esencial del vudú es la práctica de posesión de espíritus. Los miembros y líderes están poseídos y se comunican con espíritus sobrenaturales. La práctica de posesiones y las ceremonias alrededor de tales prácticas se pueden trazar hacia el culto de serpiente de Dahomey en el oeste de Africa.¹²⁵

¹²⁵ Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, describe el sincretismo de los católicos y el espiritismo africano. Véase también Marcus Bach, *Strange Altars* (1952). Para un trato cabal sobre el sincretismo

El vuduisimo llegó con los esclavos africanos cuando ellos arribaron a la Española. El vuduisimo se convirtió una expresión de la identidad cultural y religiosa para la gente afro caribeña. Las reuniones se sostenían durante las noches con el propósito de evitar la detención del clero católico o los colonos. Eventualmente, cuando las autoridades religiosas y coloniales no pudieron prevenir la práctica del vudú, no fue tan solo tolerado, pero el vudú se sincretizó al simbolismo religioso católico. El vudú continúa su relación simbiótica con la ICR (Iglesia Católica Romana) en la Española hasta el día de hoy.

Al final del siglo XVIII, el vudú sirvió como una fuerza unificadora en la búsqueda del esclavo por la independencia en Haití. Los ritos y los sacerdotes del vudú estuvieron asociados con el movimiento de liberación. El vuduisimo llegó a representar la religión no colonial.¹²⁶

El vudú es una religión oral que usa ritos ceremoniales. El vudú no sigue una liturgia escrita. Pero sus creencias pueden ser observada y descritas. El antropólogo J.G. Leyburn ha resumido los dogmas básicos de típicos creyentes del Vudú como sigue:

Creo en montones de dioses y espíritus, guardianes de la tierra y el cielo, y de todas las cosas visible e invisibles; Creo que estos *Vodun* (que son llamados *Loa*) son potentes, aunque menos majestuosos que *le bon Dieu* de los cristianos; que algunos de estos vinieron con mis ancestros de nuestro pasado hogar en África, mientras otros hemos aprendidos de ellos en nuestra tierra paternal haitiana; que estos *loa* tienen el poder de poseernos, sus adoradores, informándonos por inspiración de nuestra necesidad y deseos, que debemos satisfacer fielmente; que estos *loa* como nosotros, son capaces de bien y mal, gentileza y odio, misericordia y venganza.

Creo en la eficacia del sacrificio; en el placer de vivir, en respecto debido a los gemelos; en el culto de la muerte, que podrían retornar a nuestro medio, en la danza a través de la cual podríamos ser montados por nuestro *loa*; en la posibilidad de interferir con el flujo normal de eventos por medio de magia; en la eficacia de los amuletos y encantos; y en la Santa Iglesia Católica.¹²⁷

El vuduisimo cruza barreras étnicas bajo otros nombres. En la República Dominicana se le llama *Gaga*. Cuando los pastores de la ICRRD hablan de vuduisimo, como se practica en conjunción con la población dominicana, ellos también se refieren a esta práctica

véase William Madsen, *Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism* (1957). La palabra "vudú se deriva de una palabra del oeste de África (Dohemian) que significa "dios" o "espíritu." Leyburn usa un término más técnico, vodun mientras que Rodman habla de vaudó. Véase ambient J.G. Leyburn, *The Haitian People* (1941), p. 143 and Selder Rodman, *Haiti: The Black Republic* (1954), p. 66. George Simpson, en *Black Religions in the New World* (1978), p. 14, llama Vudú a un culto neoafricano. Vudú se describe mejor como una religión folklórica (Rodman, p. 66).

¹²⁶ Los tres primeros gobernantes negros buscaron suprimir el Vuduisimo (1800-1815). Luego cuando el gobierno rompió sus enlaces con la ICR, el vuduisimo llegó a ser más aceptable. Para el tiempo que fue firmado el Concordado de 1860 de la iglesia y el estado, el Vuduisimo se estableció así mismo como la religión folklórica de Haití. Hegeman, *Church Ministry...*, p. 84.

¹²⁷ Leyburn, *op. cit.*, p. 145. Una descripción más detallada escrita por el autor se encuentra en Hegeman, *op. cit.*, pp. 50-53.

como *Gaga*. Es la observación del autor que el *Gaga* no juega un rol dominante y central en la sociedad inmigrante haitiana como lo juega el vudú en Haití.¹²⁸

Hay una variedad de razones sociológicas por la existencia del vudú. Estas razones están relacionadas a áreas de necesidad como alfabetización, salud, comunidad, identidad y expresiones religiosas.

Como se mencionó previamente, el vudú es una tradición oral y por ende no requiere que la persona sepa leer o escribir. En una sociedad predominantemente analfabeta, la mayoría de la población puede así participar en las actividades religiosas basadas en tradición oral.

El vudúismo provee alternativas accesibles y de bajo costo a la lucha con enfermedades. Las medicinas, doctores y hospitales no están a la disponibilidad inmediata, especialmente en Haití. El sacerdote vuduista (*hougan*), la sacerdotisa (*mambo*), el mago-brujo (*bocor*) ó el practicante (*caplatic*) apelan al espíritu del mundo para soluciones a bajo costo y con una accesibilidad mas grande que a la medicina moderna.

El vudú es oriundo a la cultura del inmigrante haitiano. A diferencia del catolicismo, protestantismo y sectas como lo son los Mormones y los Testigos de Jehová, el vudú es oriundo a la herencia afro-caribeña.

Las personas con experiencias espiritistas son aceptadas inmediatas en la comunidad vuduista del inmigrante haitiano porque son capaces de hacer contacto con el espíritu del mundo. Se conoce que los practicantes del vudú viajan a través de toda la Española con el fin de ejecutar sus poderes. Esto es cierto especialmente durante los días feriados cristianos cuando las ceremonias se exhiben públicamente.

La espiritualidad del vudú es inmediata y continua. Una vez que se hace contacto con el *loa*, el *loa* se convierte en protector y guardián. Se puede mantener contacto con el *loa* en ceremonias comunales o privadas.

La cultura del inmigrante haitiano, como se ve en los bateyes, es influenciada por la vista, sonido y creencias del vudú. No es fuera de lo común de ver a los practicantes del vudú participar en procesiones fúnebres yendo a los cementerios. En la noche uno puede oír los tambores del bongo como grupos de haitianos buscan al *loa*. Tanto adultos como niños se ponen amuletos en sus cuellos para protegerse de los espíritus malignos. El vudú es una parte visible del ethos haitiano.¹²⁹

2.4.2. El catolicismo romano

El catolicismo es la institución religiosa más grande tanto en la República Dominicana como en Haití. El sistema de creencia de la ICR es definido en su credo eclesiástico y la tradición papal. La estructura institucional evoluciona dentro de su cede romana a la jerarquías episcopales regionales y nacionales. Su historia en relación al inmigrante haitiano será analizada en el capítulo 3. Esta sección tan solo subrayará unos pocos factores contextuales importantes en relación a los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.

¹²⁸ June Rosenberg, *El Gaga: Religión y Sociedad de un Culto Dominicano* (1979). Debido a la mezcla de dominicanos y haitianos en los bateyes, el vudú haitiano no es uniformemente aceptado.

¹²⁹ Hegeman, *op. cit.*, p. 219.

La situación de los inmigrantes haitianos católicos en la República Dominicana es distinta de los católicos en Haití. En Haití, la ICR tiene parroquias entre los haitianos. En la República Dominicana, no se han establecidos parroquias regulares entre los haitianos. En vez, la comunidad haitiana es servida por una comisión especial de pastoral haitiana. La razón, como es explicada por Eduard Jean Batiste de la Comisión de Pastoral Haitiana, es que el catolicismo tiene una relación oficial con el gobierno dominicano. Parte de esta relación incluye una estipulación por la ICR de trabajar con la población dominicana, que incluye a los pobres. Los inmigrantes haitianos caen fuera de la jurisdicción del gobierno dominicano. La comunidad internacional católica, incluyendo al papa Juan Pablo II, ha urgido a la iglesia católica dominicana a prestar más atención a los inmigrantes haitianos.¹³⁰

La mayoría de los haitianos y dominicanos son católicos nominales. La cifra de católicos haitianos es menor debido a un gran número de protestantes haitianos. Sin embargo, la mayoría de bebés en ambos países son bautizados y registrados en la ICR.

El registro católico comienza en el nacimiento. Con el propósito de recibir sus papeles legales para obtener el certificado de bautismo de sus niños, el inmigrante haitiano tiene la necesidad con frecuencia de recibir el bautismo y registro católico. En la República Dominicana, la ICR está organizada como la religión del estado y es la única denominación cuya documentación tiene autoridad legal.

Fuentes católicas consideran que más del 85% de los ciudadanos dominicanos están registrados como católicos. Los porcentajes de asistencia regular o las prácticas católicas son sustancialmente más bajas.¹³¹

Para los finales de la década de los noventa, no hubo virtualmente centro católico de adoración en los *bateyes* haitianos. Un puñado de grupos de adoradores haitianos está asociado con la Comisión de Pastoral Haitiana. Se espera que los católicos haitianos en su totalidad, visiten las parroquias dominicanas regionales. Puesto que la iglesia católica romana es la religión del estado, gastar dinero dominicano en edificios y servicios sociales para los haitianos no es considerado como su prioridad.¹³²

Además del nominalismo y la discriminación social, el sincretismo religioso juega una parte importante entre los inmigrantes haitianos. El sincretismo se refiere a la mezcla de dos o más sistemas religiosos.¹³³ Las doctrinas y símbolos católicos son intercambiados con las creencias y prácticas del vudú. Los practicantes del vudú y de la Gaga hacen uso no oficial o uso no sancionado de los días feriados católico romano, usan nombres de santos y prestan terminología católica para conducir sus festividades.¹³⁴

El rol de la ICR entre los inmigrantes haitianos es explorado más ampliamente en el capítulo 4. En términos generales, el catolicismo romano debe ser reconocido como la estructura dominante tanto en la República Dominicana como en Haití. Aunque la iglesia

¹³⁰ Entrevista con Eduard Jean Batiste en septiembre, 1988 en Santo Domingo en la Pastoral Haitiana.

¹³¹ David Barrett, *World Christian Encyclopedia* (1982), p. 269.

¹³² Eduard Jean Batiste, *op. cit.*

¹³³ Charles Taber y Tetsuneo Yamamori, *Christopaganism or Indigenous Christianity* (1975). Las doctrinas y símbolos católicos romanos fuere intercambiados con las creencias y prácticas del Vudú.

¹³⁴ Raymond Brinks, *The Formation of a Non-Formal Education Team* (1989), pp. 62f. explica los factores históricos haitianos y dominicanos que conducen al sincretismo. June Rosenberg, *El Gaga* (1979), p. 186.

católica lucha con su membresía nominal, permanece como la fuerza dominante política y cultural en la Española.

2.4.3. Protestantismo

En esta sección se presentará al protestantismo, en su contexto dominicano y haitiano. El capítulo 5 proveerá un análisis a fondo del protestantismo en la República Dominicana y su relación a los inmigrantes haitianos.¹³⁵

La influencia protestante en la Española durante los siglos XVI y XIX está más relacionada con la piratería y contrabando de los ingleses, franceses y holandeses, que con el establecimiento de iglesias. Cuando Haití se independizó en 1804, se les abrió una puerta a los antiguos esclavos de Norte América para emigrar. Junto con los misioneros metodistas y bautistas, los plantadores de iglesias protestantes y líderes llegaron a Haití, poco después de la independencia. Cuando Haití invadió a la República Dominicana en 1822, la antigua población de Norte América migró a la costa norte de la República Dominicana.

Las incursiones bautistas del siglo XX hacia la parte rural de Haití son muy significativas. Hasta el desarrollo del pentecostalismo, el protestantismo fue casi equivalente a ser *Baptiste* (bautista). Los bautistas no tan solo fueron conservadores en su teología pero también en la organización de la iglesia. El congregacionalismo y autonomía de la iglesia local fue de provecho en la comunidad inmigrante haitiana. Cuando los inmigrantes haitianos llegaron a la República Dominicana durante el siglo XX, ellos con facilidad formarían sus propias congregaciones y mantendrían sus creencias cristianas básicas.

El influjo de la adoración pentecostal y carismática, especialmente durante la última mitad del siglo XX, cambió radicalmente el paisaje del haitiano protestante. El pentecostalismo motivó a una mayor participación de los miembros de la iglesia en los servicios de adoración como también en la tarea de evangelismo y liderazgo de la iglesia. La libertad de expresión y la vocación condujo a la formación de una variedad de denominaciones pentecostales. Debido a el énfasis en el trabajo del Espíritu Santo entre los pentecostales, el espiritismo resurgiría. La realidad del sincretismo entre el espiritismo del vodú y las prácticas pentecostales fueron evidentes en posesiones espirituales y ritos de sanidad.

La vasta migración de cortadores de caña haitianos a la República Dominicana durante el siglo XX debilitó los enlaces protestantes a sus distantes iglesias en Haití. Tan temprano como en la década de 1920, se enviaron misioneros bautistas haitianos desde Haití para organizar las iglesias bautistas en la República Dominicana. Puesto que no había apoyo financiero, la norma fue la formación de iglesias independientes con líderes sin entrenamiento y autoproclamados.

Existe cooperación limitada entre las iglesias protestantes dominicanas establecidas y las iglesias protestantes inmigrantes haitianas. Las denominaciones históricas protestantes descritas en *CONPAS 1992* "litúrgicas protestantes," como lo es la iglesia Episcopal, han establecido un comité de pastoral haitiana para trabajar con los

¹³⁵ Eufemio Ricardo, "Directorio..." p.15. Samuel Escobar, "¿Qué significa ser Evangélico hoy?", *Misión*, Vol. 1, No. 1 p. 46. David Barrett, *op. cit.*, habla de los católicos evangélicos, Eufemio Ricardo, "Cuadro SD 1," *Desde Lutero...*, (1992). s.p.

inmigrants.¹³⁶ Otras denominaciones, tales como Las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, La Iglesia Evangélica Dominicana, La Iglesia Metodista, La Iglesia Misionera y muchas iglesias pentecostales grandes, no tenían una congregación haitiana en la República Dominicana antes del 1980. Grupos pequeños como Templo Bíblico, Cruzada Evangélica Mundial, Templos Evangélicos, Primera Iglesia Bautista, Menonitas, Nazarenos, Bautista Misioneros y otros grupos pentecostales pequeños sirvieron en los *bateyes* durante la década de los 1980. Los adventistas tienen una participación limitada con los inmigrantes haitianos. Fue en este contexto sociológico y eclesiástico que la Iglesia Cristiana Reformada entró en 1980.

Las iglesias protestantes dominicanas como también los ministerios norteamericanos y europeos han desarrollado programas de alfabetización, servicios de salud, desarrollo comunitario y estructuras de educación formal con el fin de suplir las necesidades sociales de los inmigrantes haitianos y el pobre dominicano. Los ministerios haitianos denominacionales y para-eclesiásticos desde Haití a la República Dominicana son casi inexistentes.

En esta breve reseña se ve que el influjo de protestantes a la República Dominicana es pequeño pero significativo supliendo las necesidades religiosas y humanas. En comparación con el nominalismo de la Iglesia Católica, el protestantismo es una minoría sociológicamente significativa y religiosamente activa.

2.4.4. Otros movimientos religiosos

Ciertos movimientos religiosos que son comunes entre la población dominicana son escasos entre los inmigrantes haitianos. Esto incluiría los grupos cristianos sectarios, tales como los Testigos de Jehová y los Mormones. Sin embargo, los haitianos en la República Dominicana se han asociado y han desarrollado sus propios grupos religiosos. *Mitah en Aaron* de Puerto Rico tiene varios templos en los *bateyes*. La atracción de *Mitah* es el énfasis en la posesión del espíritu y poderes espirituales especiales. Grupos que se inician así mismos son comunes y puede que usen el nombre de Pentecostal, sin estar afiliados con otras iglesias pentecostales.

De los grupos sectarios asociados con el cristianismo, la Iglesia Cristiana Reformada atrajo un número significativo de adherentes. Antiguos participantes de *Mitah en Aaron* y grupos Unitarios afiliados con la ICRRD. También, en la región de Barahona, una antigua iglesia mormona se unió a la ICRRD.

Las mayores representaciones de las religiones mundiales del Budismo, Confusionismo, Islamismo y Judaísmo no se encuentran entre los inmigrantes haitianos. Se puede atribuir a esto la soledad social de los inmigrantes a sus tradiciones cristianas.

La expresión religiosa en los niveles personales y comunales juega un mayor rol en la vida del inmigrante haitiano cortador de caña y del trabajador manual urbano. Se dedicarán los capítulos restantes a analizar con más detalle la relación de las Iglesia Católicas y protestantes a los inmigrantes haitianos en general y la relación de la ICRRD en particular.

¹³⁶ Pastoral Haitiana de la Iglesia Episcopal Dominicana.

2.5. Conclusión

Los inmigrantes haitianos trazan sus raíces a la parte rural de Haití y mucho antes a sus ancestros del Oeste de África. Dentro de la República Dominicana la presencia haitiana ha sido ya bien sea de invasor (siglo XIX) o trabajador manual (Siglo XX). Como trabajadores manuales, los inmigrantes haitianos continúan siendo marginados por las principales sociedades, tanto en Haití como en la República Dominicana. La condición de marginalización se ve en gran escala en el analfabetismo, enfermedades y casos de deportación (ilegalidad). Una solución aceptable por la cual los trabajadores inmigrantes haitianos y sus familias sean reconocidos legalmente y se les otorgue derechos y privilegios de educacionales, laborales, personales y sociales no se ha logrado durante los últimos 500 años.

El patrón histórico tradicional de relación dominante de las instituciones políticas, laborales, militares y religiosas sobre los trabajadores haitianos en la República Dominicana continúa a pesar de esfuerzos para establecer una nación estable en Haití y estabilizar las condiciones de trabajo del inmigrante haitiano en la República Dominicana.

La inestabilidad social y política in Haití le provee al CEA y a las empresas azucareras privadas la oportunidad de reclutar obreros manuales haitianos en condiciones de trabajo debajo de los estandartes sin el temor de la interferencia del gobierno haitiano. El inmigrante cortador de caña continua el legado de los que se asemeja a la esclavitud colonial de sus antepasados con no esperanza, hablando en términos políticos y prácticos, a una emancipación dentro los marcos del inmigrante haitiano. La ausencia de la esperanza socioeconómica cae en la falta de asegurar la protección legal y sus derechos como inmigrantes, que a su vez depende en un gobierno estable y responsable en Haití.

La condición de estancamiento socio económico de los miles de inmigrantes haitianos ha resultado en altas tasas de analfabetismo, enfermedades y actividades ilegítimas. La educación, los servicios médicos y de familia están en alta demanda por los inmigrantes. La República Dominicana ofrece acceso a un número limitado de servicios sociales que el gobierno haitiano no es capaz de proveer. Aunque los servicios sociales ofrecidos a los inmigrantes haitianos se les da bajo una nube de dudas y sospecha, es mejor que a los que se les ofrece en Haití y así la inmigración continua.

Los inmigrantes haitianos se han tornado a las instituciones y organizaciones religiosas con el fin de expresar su fe religiosa y también lidiar con las necesidades personales y comunales. El Vuduismo, el Catolicismo Romano, y el Protestantismo ya bien sea han participado en mantener el status quo de marginalidad o han proveído con una alternativa personal o comunal a la situación presente. Los capítulos 3 y 4 mirarán más de cerca el rol de la IRC y el Protestantismo entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.

CAPÍTULO 3

LA IGLESIA CATOLICA ROMANA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS

Tesis 2. *La Iglesia Católica Romana en la República Dominicana es parte del desfavorecimiento de los inmigrantes sin embargo se han hecho esfuerzos para ministrar a los inmigrantes.*

3.1. Introducción

La Iglesia Católica Romana (ICR) ha sido la institución religiosa más grande y dominante en la Española desde la llegada de Cristóbal Colón. En el Capítulo 2 (Sección 2.4.2.) se vio la cristianización católica romana en el contexto histórico dominicano.¹³⁷ El capítulo 3 estudiará la historia de la ICR así como también la relación económica, política, educacional y religiosa con el inmigrante haitiano en la República Dominicana. Se mostrará que mientras la ICR tradicional ha sido parte del desfavorecimiento de los inmigrantes haitianos se han hecho esfuerzos para ministrarles.

La descripción histórica usada en este capítulo para hablar acerca de la ICR en la República Dominicana es: 1) el establecimiento del catolicismo romano (1492-1822); 2) el desafío socio-político al catolicismo romano (1822-1844); 3) el re-establecimiento del catolicismo romano (1844-1965); y el desarrollo del catolicismo romano en una sociedad pluralista (1965-presente).¹³⁸ Los tiempos decisivos son los comienzos de la conquista ibérica en la Española (1492), la rebelión esclava en Haití (1792) conllevando a la invasión haitiana en la República Dominicana (1822), el establecimiento de la independencia en la República Dominicana (1844) y la conclusión del Concilio del

¹³⁷ Antiguos escritores de monográficos históricos católicos romanos que vivieron a la República Dominicana incluyen Bartolomé de las Casas (147-1566), *Historia de las Indias*, Vol. 1-3 (1985) y Antón de Montesinos (murió en 1528). La *Doctrina Cristiana y Cartas* (1988) de Pedro de Córdoba no es un libro de historia pero muestra como los trabajadores religiosos buscaron enseñar a la población indígena en la República Dominicana. Autores que han escrito sobre Cristóbal Colón y la República Dominicana incluyen: Francisco Álvarez Seisdedos, *Libro de las Profecías de Cristóbal Colón* (1984); Salvador de Madariaga, *Vida del Muy Magnífico Señor Don Cristóbal Colón* (1984); el historiador protestante dominicano, Alfonso Lockward, *en Algunas Cruces Altas* (1992), incluye el libro de Colón sobre profecía. Justo L González, *La Era de Lo Conquistadores* (1980), es el mayor historiador protestante en el Caribe. El sociólogo dominicano, Carlos Esteba Deive, *Heterodoxia e Inquisición en Santo Domingo – 1492-1822* (1983), añade la historia de los grupos marginados en la sociedad, incluyendo a los africanos y protestantes.

¹³⁸ Bosquejo general tomado del historiador católico romano, Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America* (1981). Dussel comienza la segunda era en el año 1808, mientras este estudio coloca el comienzo de revoluciones nacionales de CAL en la revolución de Haití en 1792. El trabajo del historiador de la iglesia episcopal William Wipfler en la ICR en la República Dominicana divide su historia como sigue: 1) (1492-1844) “La iglesia como víctima de la historia: desde el descubrimiento hasta la independencia;” 2) (1844-1929) “La Lucha de la iglesia por su existencia: Desde la Independencia hasta la Era de Trujillo;” 3) (1930-1961) “La Era de Trujillo: La Iglesia como un instrumento de control;” 4) (1962-) “Señales de los Tiempos: el comienzo de la confrontación con el pluralismo,” *Poder, Influencia, e impotencia: la iglesia como factor socio-político en República Dominicana*, (1980), p. 8.

Segundo Vaticano (1965). Cada uno de esos períodos marcó un cambio distinto en la dirección y desarrollo de la ICR en la República Dominicana.

La relación entre la ICR y los inmigrantes haitianos será definida en términos de un paradigma sociológico marginal-normal que identifica el nivel de marginalidad de un grupo en sus estructuras sociales y lo compara a la norma estándar con el fin de definir cuales ministerios se necesitan.

3.2. La Iglesia Católica Romana en la República Dominicana

La primera era de la ICR es desde su introducción en 1492 a la invasión haitiana de la República Dominicana. El catolicismo romano fue introducido a la Española con la llegada de Cristóbal Colón. Se quedó como la religión predominante en la isla hasta que Haití derrocó a los poderes coloniales franceses en Haití en 1792-1804, aisló la jerarquía católica romana en Haití e hizo lo mismo durante la invasión de la República Dominicana de 1822-1844. Durante la segunda era, entre 1822 y 1844, la estrecha cooperación entre la ICR y los acuerdos del gobierno colonial dominicano fue alterada por los invasores haitianos. En 1844, la ICR restableció su hegemonía con el gobierno dominicano, y fue declarada como la religión de la nueva república. Aunque la relación de la ICR con el gobierno dominicano de 1844-1965 fue frágil, la ICR continuó siendo la religión de la República Dominicana. Desde 1965 en adelante, la ICR existió dentro de una sociedad religiosa democrática pluralista.

3.2.1. Historia de la Iglesia Católica Romana en la República Dominicana

La Iglesia Católica Romana fue establecida en la colonia de la Española por los colonos españoles. Desde 1492-1822, la ICR fue la única iglesia cristiana institucionalizada en la isla. Durante la invasión de los haitianos, desde 1822-1844, los sacerdotes y miembros de la ICR fueron desafiados seriamente por los haitianos, sin embargo, la ICR sobrevivió. La nueva constitución de la República Dominicana, formulada después de la independencia en 1844, restableció a la ICR como la religión de estado. Con el advenimiento de un estado democrático y los cambios traídos por el Vaticano II (1962-1965), la ICR en la República Dominicana continuó su rol de liderazgo social pero también se ajustó a la posición pluralista en la sociedad. Los inmigrantes haitianos han sido influenciados por el cambio de rol de la ICR en la República Dominicana, especialmente después de la visita papal a la Española y el trabajo estrecho de las jerarquías dominicana y haitiana que comenzaron a la mitad de la década de 1980.

3.2.1.1.1. Establecimiento del catolicismo romano (1492-1822)

La cristiandad católica romana llegó al caribe en 1492, a Sud América en 1500 y a México en 1519. Colón plantó la cruz católica romana en las costas de la Española en 1492. Ordenes religiosas llegaron al Nuevo Mundo inmediatamente después de la conquista original. Bernardo Boyl, el primer representante de la iglesia católica romana, fue acompañado por doce obreros y llegaron a la Española en 1493. Los franciscanos llegaron a final del siglo. La orden de los dominicos llegó en 1510. La primera iglesia fue construida en lo que hoy es Santo Domingo antes del comienzo del siglo XVI. Tres

obispados fueron establecidos por el Papa Julio II en la isla de Santo Domingo y tres obispos fueron nombrados en 1504. La población de la iglesia en la colonia de la Española fue mayormente ibero-americanos y crecerían para incluir a los indio-americanos y afro-americanos.¹³⁹

La defensa de la fe católica romana y la tradición fue una preocupación de los reyes españoles del siglo XVI; también es expresado por Colón en su carta al rey:

Su Majestad no debe consentir que un extranjero trate o sea capaz de poner pie (en la tierra), pero solo los cristianos católicos, y esto sería para el crecimiento y gloria de la religión cristiana, (y eso) nadie viene a estas partes a menos que sea un buen cristiano.¹⁴⁰

La ICR llegó con los poderes imperiales españoles y franceses y dominaron el hemisferio sur de las Américas, p. ej. América Central y América del Sur, por más de trescientos años. Tratados papales, que datan al 1493, otorgaron poderes religiosos y políticos a España y Portugal. Brasil se convirtió en la jurisdicción de Portugal, y el resto de las Américas estuvieron bajo la responsabilidad de España. Los inmigrantes protestantes no fueron capaces de penetrar al corazón del imperio ibero-americano y, por consiguiente, se establecieron en las islas caribeñas bajo la protección de los gobiernos imperiales daneses, holandeses, ingleses y franceses.¹⁴¹

En las islas de habla francés, la Sede del Papado Romano tenía control directo sobre la ICR. En las colonias españolas, se estableció el sistema de patronato donde se le dio al gobierno español el derecho de presentar al Papa los candidatos para obispos en las colonias.

Román Pané comenzó a trabajar con los indios en la Española en 1496. Él fue la primera persona en aprender el idioma taíno y procurar su conversión al catolicismo romano.¹⁴² Es difícil saber si las conversiones reportadas entre la población indígena fueron auténticas.¹⁴³ Las Casas protestó contra los métodos de evangelismo tales como bautismos forzados para obligar a los indios a convertirse católicos.¹⁴⁴ La exterminación

¹³⁹ Antonio Camilo Gonzáles, *El marco histórico de la pastoral dominicana* (1983), menciona los tres obispos y obispados establecidos el 15 de noviembre del 1504 como: Pedro Deza (Metropolitano), García de Padilla (Bayrense) y Alonso Manso (Manguense).

¹⁴⁰ Ignacio Anzoátegui, ed., *Los cuatro Viajes del Almirante y su Testamento* (1986), p. 73.

¹⁴¹ Los británicos entraron al caribe en los comienzos del siglo XVII: Bermuda (1609), Barbados (1626), Belice (1638), Jamaica (1655), Trinidad (1797), Grenada (1783). Véase a Justo González, *Historia...*, pp. 142, 189, 209-211; David Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia* (1982), pp. 162, 174, 335, 417, 678; Jean Bastian *op. cit.*, pp. 23-24. Los holandeses entraron en Curazao en 1634 y en Surinam en 1668. Jan M van der Linde, *Surinaamse Suiderheren en hun Kerk* (1966), pp. 13f y A.H. Algra, *Disperet Niet*, Vol. 5 (s.f.), pp. 278-281. Los daneses entraron a St Kitts, St Thomas y St John. See K.S. Latourette, *The Great Century: The Americas, Australia and Africa*, Vol. 5 (1978), p. 49. Los franceses se apoderaron de Martinica y Guadalupe. La era de los conquistadores los hugonotes franceses se establecieron en St. Thomas, St Kitts, Surinam, Guyana inglesa y francesa. González, *op. cit.*, pp. 142s concerniente a los tratados papales.

¹⁴² Carlos Esteban Deive, *Heterodoxia e Inquisición en Santo Domingo 1492-1822* (1983); Francisco Álvarez Seisdedos, *Libro de las Profecías de Cristóbal Colón* (1984); Salvador de Madriaga, *Vida del Muy Magnífico Señor Don Cristóbal Colón* (1984). Alfonso Lockward, *Algunas Cruces Altas* (1992).

¹⁴³ Pedro de Córdoba, *Doctrina Cristiana y Cartas* (1988). Lockward cita a Fernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón* (1984), p. 211.

¹⁴⁴ Justo González, (1980), p. 28.

total y la inmigración de la población indígena, convertida o no, en la Española para el 1545 o poco después pusieron fin a las esperanzas de evangelizar a los indios. Moya Pons, en respuesta a la celebración los 500 años de la llegada de la ICR a los Américas dice:

Me pregunto si los más de 400,000 indios asesinados “¿no eran seres humanos?”
¿Tenían ellos almas? Eran ellos también hijos de Dios? ¿Por qué es celebrado y justificado hoy esas matanzas y explotaciones como si fuese un trabajo abstracto de una época y no hecho por cristianos malos?¹⁴⁵

Uno de los documentos históricos básicos del siglo XVI por autores que residían en la Española junto con el documento de Bartolomé de las Casas Historia de las Indias (1547), fue el documento de Pedro de Córdoba *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios para manera de historia* (1544). Tanto Las Casas (1474-156) como Córdoba (1482-1521), adjunto a Antón de Montesinos (murió en 1528), protestaron vigorosamente por el maltrato de los indios por los colonos españoles en la Española¹⁴⁶ y otras colonia ibéricas.¹⁴⁷

Antón de Montesinos será recordado por su denuncia profética de la opresión de los indios por los colonos españoles. La siguiente cita esta incrustada debajo de su estatua, localizada en el puerto de Santo Domingo en la República Dominicana:

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?... ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?... ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo".¹⁴⁸

Bartolomé de Las Casas también sirvió como un sacerdote en la República Dominicana. Por años el toleró el maltrato de los indios. En el deudécimo año de su ministerio, sin embargo, él comenzó a denunciar los abusos contra los indios. Las Casas representó la causa de los indios antes los gobernantes religiosos y españoles. El fue nombrado oficialmente *Defensor de los Indios*.¹⁴⁹ El argumenta que la evangelización de los indios

¹⁴⁵ “Moya pregunta por qué celebran matanza de indios,” *Ultima Hora* (marzo 30, 1992), p. 4.

¹⁴⁶ Luis Lugo, “Christianity and the Spanish Conquest of the Americas,” (1991), p. 8. Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (1985), Vol. 11, pp. 548 s.

¹⁴⁷ Titus G. Funk, “Jesuitas y menonitas: dos modelos asincrónicos de obra misionera integral en el Paraguay,” *Boletín Teológico* (41), pp. 31s. Esto duró hasta 1769. Las reducciones representaron un experimento significativo en la cristiandad católica en CAL. Fue tal vez la comunidad cristiana mas estrecha en comparación al protestantismo separatista.

¹⁴⁸ Véase Dussel, *A History...*, p. 47; Las Casas, *op. cit.*, p. 176.

¹⁴⁹ González, *La era...*, pp. 61-63; Mackay, *The Other Spanish Christ* (1932), pp. 45-49; Dussel *A History...*, pp. 48-49.

pudo haber sido sin violencia.¹⁵⁰ El trabajó por la erradicación de las encomiendas, que eran comunidades donde se le forzó a los indios a trabajar y a aprender la doctrina católica.¹⁵¹ Las estructuras tradicionales coloniales laborales no desaparecieron del todo al pasar del colonialismo. La explotación laboral de inmigrantes ilegales es similar a la antigua explotación de los africanos a quienes se les permitió ser libres colonos.

El enseñó que la gente era igual, no nacidos como esclavos por naturaleza, como fue deducido de la doctrina aristoteliana del hombre y la esclavitud.¹⁵² Las Casas continuó su polémica contra los abusos del colonialismo español hasta su muerte. Después de su muerte, se prohibieron sus obras literarias en ciertos países de América Latina, tales como Perú. Para mediados del siglo XVII, la Inquisición prohibió sus obras en España.¹⁵³

A pesar de todos los esfuerzos positivos en favor de los indios, Las Casas no fue ponderado como un gran héroe en los ojos de los afro-americanos. Las Casas habían recomendado traer africanos al Nuevo Mundo para reemplazar a los débiles trabajadores indios. Después que Las Casas vio el horrible abuso dado a los esclavos africanos, el resintió en gran manera su antigua posición.¹⁵⁴

Es de vital importancia notar que a través de las protestas de Montesinos, Las Casas, Córdoba, Vitoria¹⁵⁵ y el clero arriba mencionado, la atención de los católicos se enfocó en los derechos de los indios. Esto estuvo en contraste a los derechos de los esclavos africanos que fueron transportados al Nuevo Mundo y forzados a desarrollar y trabajar por el crecimiento de los imperios coloniales. A pesar de la oposición, algunos católicos romanos de antaño, tales como Pedro Claver de Colombia, fueron notorios defensores de los derechos del esclavo africano.¹⁵⁶

La conquista iberoamericana dejó a los indios y africanos en una posición en la cual ellos tendrían que ajustarse religiosamente con el fin de sobrevivir. El incremento del cristo-paganismo, p. ej. el sincretismo de las religiones indígenas y africanas con la creencia católica romana, puede trazarse hasta la evangelización forzada de los no colonos.¹⁵⁷

La carencia de sacerdotes y obreros religiosos conllevó a una iglesia institucional que fue estática y dominada continuamente por fuerzas políticas y sociales. El lento desarrollo del liderazgo nativo en el CAL significó que la ICR dependió en su liderazgo extranjero.¹⁵⁸

¹⁵⁰ González, *La era...*, p. 62.

¹⁵¹ Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (1975), p. 172; Dussel, *op cit.*, p. 86.

¹⁵² F. Du Base, ed., *Classics of Christian Mission* (1979), p. 213. La antropología de Montesinos como se expresó en su famoso sermón reconoce que el indígena fue creado a la imagen de Dios.

¹⁵³ González, *La era...*, p. 63.

¹⁵⁴ Carlos Deive, *La Esclavitud del Negro en Santo Domingo* (1980), Vol. 1, p. 61.

¹⁵⁵ González, *op. cit.*, pp. 59-86.

¹⁵⁶ Muchos de los esclavos estaban en una pobre condición física y espiritual. Un número no mencionado murieron en sus cadenas en los naveros de esclavos o estuvieron a punto de morir. Claver construyó un pequeño hospital para servir a los esclavos. El iría a bordo con un grupo de obreros y buscaría alentar a los esclavos en sus penurias. El también enseñó a los esclavos lo básico del cristianismo y bautizó a miles de africanos. González, *La era...*, pp. 122-126.

¹⁵⁷ Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti* (1959); George Eaton Simpson, *Black Religions in the New World* (1978); William Madsen, *Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism* (1957); Dussel, *op. cit.*, pp. 82,86.

¹⁵⁸ Gerald Costello, *Mission to Latin America* (1979), pp. 23-25.

La Inquisición fue establecida en México y en Perú en 1569.¹⁵⁹ Los records muestran que un pequeño número de “luteranos” fueron enjuiciados. Se desalentó la distribución de la Biblia. Se reportó que al obispo Agustín Dávila y Padilla de Santo Domingo había ordenado de tomar y quemar mas de 300 biblias en 1599 en Santo Domingo.¹⁶⁰

El siglo XVII puede ser caracterizado tanto socialmente como religiosamente, como un tiempo de retiro y consolidación. La población colonial estaba centralizada alrededor de Santo Domingo y la sección oriental de la Española. La ICR estableció un seminario así como también escuelas formales. Se establecieron órdenes religiosas tales como los franciscanos, dominicos y jesuitas.¹⁶¹

Los jesuitas, en particular llegaron a ser muy prominentes en la Española durante el siglo XVIII. El seminario en Santo Domingo estuvo bajo su administración en 1703. En el mismo año los jesuitas se establecieron así mismos en las colonias francesas. Para el 1764 los jesuitas, siendo acusados de incitar a la población esclava contra sus amos, fueron sacados de la colonia francesa. Tres años después los jesuitas fueron exiliados también de la colonia española.¹⁶²

Fue atentada una reforma teológica desafiando las enseñanzas de la ICR pero fue supresa.¹⁶³ Aquellos que estuvieron en desacuerdo teológicamente con las decisiones de la ICR ya bien sea que encubrirían sus creencias o se unirían al pequeño movimiento de

¹⁵⁹ Gonzalo Baez-Camargo “Evangelical Faith and Latin American Culture,” *The Ecumenical Era in Church and Society* (Edward Jurij, ed.), (1959), p. 34. Baez-Camargo, “The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America,” *Church History*, Vol. 21 (195), p. 135. Los escritos de Las Casas, Vitoria y Zumárraga, fueron prohibidos en ciertas regiones por la Inquisición. Es irónico que Las Casas había pedido originalmente que la Inquisición fuese establecida en las Américas, Esteban Carlos Deive, *Heterodoxia e Inquisición en Santo Domingo* (1983), pp. 238-239. Véase González, *La Era de los Conquistadores* (1980), pp. 63-67. Bastian, *op. cit.*, pp. 15 – 16; González, *Historia...*, pp. 144-163. En 1569, El Santo Oficio de la Inquisición fue establecido en México y Perú, John Mackay, *The Other Spanish Christ* (1932), pp. 49 – 51. Baez-Camargo, *Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Ibero América* (1960); Baez-Camargo reporta que durante los siglos XVI y XVII, 310 juicios y 58 casos sospechosos fueron manejados por la Inquisición. Hubo 27 ejecuciones. Richard Greenleaf, “The Mexican Inquisition and the Enlightenment,” *New Mexico Historical Review*, Vol. 41, 3 (1966), p. 190. Lockward en *Tolerancia...*, le recuerda al lector que la Inquisición no fue tan solo preparado contra los protestantes pero también para tratar con los católicos bautizados que abandonaron la fe, judíos, musulmanes, espiritistas (p. 10). Daniel Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX* (1969), p. 28. Entre las figuras religiosas uno encuentra hombres tales como San Francisco Solano que dedicó los últimos 20 de su vida (1590-1610) a evangelizar a los indios en la región de Tucumán (Argentina). Antes de su muerte se le reportó diciendo: “Voy al reino, si; pero no por mis meritos, porque yo soy el mayor de los pecadores, pero mas bien por los meritos de Jesucristo.”

¹⁶⁰ Antonio Camilo González, *El Marco Histórico de la Pastoral Dominicana* (1983), p. 50.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 57-63.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 63-75.

¹⁶³ Para una perspectiva católica romana, véase Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America* (1981), pp. 4ef. Véase Justo González, *La era de los conquistadores* (1980), pp. 53 – 155, José Miquez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (1980) pp. 4 – 9. De interés misionológico es que hasta que la poderosa alianza entre la iglesia y el estado fue quebrada fue difícil de ser un cristiano no católico. Los col portores de la Biblia, misioneros laicos y las sociedades misioneras fueron los precursores en la obra misionera protestante en la cristiandad latinoamericana. Los moravos fueron entre los primeros protestantes en combinar la comunidad de la iglesia con las misiones junto a un contexto que no estuvo controlado por su propio gobierno. Véase Orlando Costas, *Christ Outside the Gate* (1982), pp. 60-61.

protestantes. Antes de 1792, la expresión de la libertad religiosa no fue una opción seria ni en la Española ni en otros países hispanos en ese tiempo.¹⁶⁴

El establecimiento del catolicismo romano fue desafiado seriamente por la revuelta esclava en Haití en 1792. La ICR fue capaz de sobrevivir la ruptura de la colonia occidental en favor de los franceses; sin embargo, la revuelta esclava conduciría eventualmente a romper las ligaduras del estado y la iglesia y la introducción del protestantismo a la Española.

3.2.1.1.2. Desafío al catolicismo romano (1822-1844)

Las condiciones sangrientas y revolucionarias en la Española de 1792-1844 tanto desafiaron así como también definió el status quo religioso de la Iglesia Católica Romana en la isla. La revolución nacional haitiana contra los colonos franceses comenzó en 1791 y fue completada en 1804. En ese tiempo, hubo una ruptura de las relaciones haitianas y papales que no se restauraría hasta el 1860. La revuelta esclava en Haití que comenzó en 1791 y fue completada en 1792 fue un desafío directo al imperio colonial francés, que incluyó al clero de la Iglesia Católica Romana. El liderazgo de la ICR apoyó a los colonos franceses en el lado occidental de la Española.

El tratado de Basilea del 22 de Julio de 1795, concedió la Española, en su totalidad a los franceses. Los franceses ordenaron a los colonos españoles, incluyendo su clero, a salir de la parte oriental de la Española. Para el año 1798 el arzobispo Fernando de Portillo y Torres, vio salir algunos de los del clero y también él salió. Un número significativo del clero permaneció con el fin de apoyar los ideales revolucionarios de la revolución francesa u ocuparse de sus propiedades en la isla.¹⁶⁵

Los revolucionarios haitianos cambiaron sus alianzas con Francia en varias ocasiones. Básicamente, con el fin de derrocar a los españoles, ellos se unieron a los franceses, pero con el fin de ganar su independencia, ellos pelearon contra los franceses. El 1ro de enero del 1804, dirigidos por los generales haitianos Jean Jacques Dessalines y Henri Cristophe, se obtuvo la independencia haitiana. Al despertar de la independencia, la población blanca francesa en Haití fue exiliada o asesinada y todas sus propiedades fueron confiscadas.¹⁶⁶

Mientras que el gobierno haitiano cortó sus relaciones papales con Haití en 1804, la constitución haitiana de 1816 reconoció a la ICR como la “religión de estado.” Tal estatus no excluyó la libertad religiosa.¹⁶⁷ Esto abrió las puertas para que los protestantes entraran y permaneciesen durante los años de la década de 1820 y llegaran a la República Dominicana a través de Haití en 1824.¹⁶⁸

Los revolucionarios haitianos invadieron la República Dominicana en 1802. Al principio se les permitió quedarse a los colonos españoles, pero bajo el liderazgo de Dessalines, se les ordenó salir. Con la llegada y salida del ejército haitiano, hubo inmigraciones así como también tiempos de resistencia. Con el retorno de las fuerzas haitianas en los años de la década de 1820 y hasta la liberación de la República

¹⁶⁴ Baez-Camargo, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶⁵ Moya Pons, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶⁷ Alfonso Lockward, *La Constitución Haitiano-Dominicano de 1843* (1995), p. 37.

¹⁶⁸ George Lockward, *El Protestantismo en Dominicana*, p. 14.

Dominicana en 1844, los haitianos presionaron a la ICR a someterse al gobierno dominante.

El desmantelamiento de los privilegios católicos romanos no fue una transición suave. En 1822 el gobierno haitiano confiscó la tierra de la iglesia. El 5 de enero de 1823, fueron suspendidos los salarios del personal de la iglesia que fue pagado por el gobierno. El arzobispo de Santo Domingo no fue reconocido de acuerdo a su posición. Los estudiantes en la Universidad Saint Thomas operado por los católicos fueron enlistado en el ejército. En 1824, algunos de los salarios de la iglesia fueron restaurados. Sin embargo, el arzobispo de Santo Domingo, Pedro de Valera, en oposición abierta a los invasores rehusó a aceptar los 300 pesos de salario. En 1830, el arzobispo huyó a Cuba.¹⁶⁹

Un efecto secundario de los años revolucionarios de 1792-1844 fue la asociación del protestantismo con el movimiento americano de esclavo libre. Mientras que el protestantismo europeo ha sido exitosamente sostenido fuera de serie por más de 350 años, el protestantismo americano entró a través de las clausuras de “libertad de religión” en constituciones nacionales, primero en Haití y después en República Dominicana.¹⁷⁰

En conclusión, el desafío encabezado por el haitiano a la ICR fue reaccionado por el nacionalista dominicano quien a su vez reinstuyó la ICR como la religión del estado. Aparte del status favorista político de la ICR, la ICR tuvo una asociación nacionalista con la nueva República Dominicana independiente.

3.3.1.3. El restablecimiento del catolicismo romano (1844-1965)

Se logró la independencia dominicana y en la primera constitución, formulada en 1844, la ICR fue una vez más reconocida como la religión del estado.¹⁷¹ La resistencia del clero a los invasores haitianos fortificó la posición nacional de la ICR en post independencia de la República Dominicana.¹⁷² Sin embargo, los 352 años de monopolio religioso dominante de la ICR fue roto cuando la Constitución incluyó la libertad de religión como derecho básico. Muchos de los beneficios que la ICR disfrutó en sus años previos no fueron restaurados.

Aunque la posición dentro de la nueva República Dominicana fue afirmada en la constitución de 1844 como la religión del estado, los previos beneficios ganados por estar asociados con la corona española no fueron restaurados en su totalidad. Los militares reesforzaron la uniformidad religiosa y la dominación fue reemplazada por la libertad de religión.¹⁷³

¹⁶⁹ Moya Pons, *Manual...*, pp. 228-246.

¹⁷⁰ *Ibid.*, y Alfonso Lockward, *La Constitución Haitiano-Dominicano de 1843* (1995), p. 37.

¹⁷¹ *Constitución de la República Dominicana*, 11 de Mayo, 1844, Art. 38.

¹⁷² Los libertadores formaron la sociedad “La Trinitaria.” Los sacerdotes estuvieron activamente involucrados en el movimiento de independencia, véase Juan F. Pepen, *La cruz señal del camino: influencia de la iglesia en la formación y conservación de la nacionalidad dominicana*, p. 75. Pepen añade que “la historia de la heterodoxia dominicana permanezca no escrita; pero las experiencias demuestran que nuestra nacionalidad termina donde la iglesia (protestantes) y el “vodú” comienza.” Pp. 142-143. De acuerdo a Hugo Polanco Brito, 8 de los 32 que firmaron la nueva constitución eran sacerdotes. “La Iglesia Católica y la primera constitución dominicana,” *Clio*, No. 125 (enero-agosto, 1970).

¹⁷³ E. Dussel, *op. cit.*, p. 66.

La comunidad de la ICR comenzó a desarrollar sus instituciones educativas, de entrenamiento de líderes, y sociales. En 1845 el seminario Santo Tomás de Aquino fue abierto. Se iniciaron una serie de instrucciones educativas los próximos años.¹⁷⁴

La relación de la iglesia institucional con los líderes dominicanos del término del siglo XIX tales como el general Pedro Santana, el presidente Buenaventura Báez y el general Ulises Heureaux estaba lleno de conflictos. La expulsión individual de sacerdotes se llevó a cabo en 1853, 1858 y 1862. La relación entre la iglesia y el estado se estabilizó hasta la invasión americana en 1916, cuando varios sacerdotes salieron. Durante el reinado de Rafael Trujillo, se estableció la iglesia institucional, así como también las órdenes religiosas. En 1932, el gobierno dominicano reafirmó el status legal de la ICR. Hubieron 58 parroquias, 64 sacerdotes, uno por cada 22,000 personas. La ICR continuó manteniéndose en estrecha alianza con el gobierno dominicano dando como resultado el Concordato de 1954. Este acuerdo reafirmó la ICR como la religión del estado y se dio asistencia financiera a las escuelas, hospitales, iglesia y programas católicos.¹⁷⁵

En los años de clausura de la dictadura de Trujillo así como también durante los mediados de los años revolucionarios de los sesenta, algunos de los líderes de la ICR comenzaron a hablar contra los abusos del gobierno de Trujillo así como también la intervención de las tropas norteamericanas. La aparición de una iglesia popular más vocal estaba en su fabricación.¹⁷⁶

Para el año 1962, la primera universidad católica romana, la universidad Madre y Maestra, fue fundada en Santiago. Durante los años de Trujillo, se habían establecido muchas de las órdenes, se abrieron escuelas y se mantuvieron hospitales. Con la llegada de la democracia política, las instituciones de la ICR se continuaron desarrollando.

La clausura del Segundo Concilio Vaticano en 1964 y la introducción de un gobierno democrático en la República Dominicana llegaron durante el mismo período de tiempo (1961-1966). La postura del Concilio Vaticano identificó a los protestantes como “hermanos separados” en vez de heréticos. Pareció haber más apertura en la ICR para co-existir pacíficamente con otras religiones. Añadido a esta apertura fue la introducción de la democracia política en la República Dominicana después de la caída de Trujillo.

3.2.1.4. Desarrollo del catolicismo romano (1965-presente)

El segundo Concilio Vaticano (1962-1965) es un evento decisivo para la historia del ICR moderna. Aunque la dogma de la ICR no fue cambiada, se expresó una apertura a una variedad de expresiones de renovación socio-religiosa. Esto fue de significancia para la Española. Se ofrecieron misas y servicios católicos en el idioma vernacular, se animó a la traducción y lectura de la Biblia y la iglesia popular permació como una opción viable. Se concientizó a la existencia de la masa pobre, muchos de los cuales eran católicos romanos y muchos que eran haitianos e inmigrantes haitianos en la República Dominicana.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Antonio C. González, *op. cit.*, p. 86s.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 84-107; González, *op. cit.*, p. 117. Véase José Luis Sáez, *Cinco Siglos de la Iglesia Dominicana* (1987), pp. 122-134.

¹⁷⁶ Wipfler, *op. cit.*, pp. 108-222.

¹⁷⁷ Panky Corcino, “Agradados al mismo Dios,” *Listín Diario* (13 de septiembre del 1998), p. D5.

Varios movimientos católicos populares y contemporáneos se levantaron y llegaron a ser prominentes. Estos incluyeron la iglesia popular (la iglesia de la gente, como se ve en la Comunidades Eclesiásticas de Base y la popularidad de la teología de la liberación), la renovación carismática, la continuación de los Católicos en Acción y los movimientos de Democracia Cristiana. La jerarquía católica romana ha buscado acomodar los tres movimientos mientras que buscan rechazar las enseñanzas en conflicto con las enseñanzas católicas romanas. La teología de la liberación ha influenciado la agenda oficial así como también la agenda popular de la ICR en la República Dominicana; la mayor parte de la praxis de la liberación se ha concentrado en la arena política.¹⁷⁸

Desde el 1965, se desarrollaron esfuerzos ecuménicos en la República Dominicana, especialmente con las iglesias y agencias protestantes principales.¹⁷⁹ Se están llevando a cabo ecuménicamente, un número limitado de proyectos de trabajo social y esfuerzos de distribución de biblias, a través de la cooperación de católicos y protestantes.¹⁸⁰

La República Dominicana post Trujillo es relativamente libre de acciones violentas extremas, al menos que alguien considere la frecuente deportación de los predominantemente haitianos protestantes como religiosamente inspirado. Tal teoría de conspiración no se ha sostenido. El silencio virtual de la jerarquía monolítica de la ICR en la República Dominicana, en frente a las deportaciones, sin embargo, crea cierta medida de sospecha entre los protestantes. Sin embargo, la comunidad católica romana en su totalidad en Haití y la República Dominicana ha protestado aunque la jerarquía ha permanecido virtualmente inactiva en ejecutar soluciones.¹⁸¹

El ascenso y descenso de gobiernos militares y populares en Haití han involucrado tanto las jerarquías de la ICR dominicana y haitiana, así como también movimientos populares. El presidente electo democráticamente Jean Bertrand Aristide fue un antiguo sacerdote católico. El dictador militar que tomó posesión después del golpe de estado de Aristide, Raul Cedras, estuvo ligeramente asociado con la iglesia protestante. Sin embargo, en un cambio extraño de eventos, solamente el Estado Vaticano reconoció el gobierno militar de Cedras. Esto ha sido interpretado como la

¹⁷⁸ William Cook, "The Expectation of the Poor: A Protestant Missiological Study of the Catholic 'comunidades de base' in Brazil," (University Microfilms, Ann Arbor, Mich. Catalogo No. 8216810 (1985).

¹⁷⁹ Se invitaron observadores católicos romanos a asistir a las reuniones conciliares del Concilio Mundial de Iglesias y asistieron al Concilio Latinoamericano de Iglesias (CLAI) hasta la mitad de los noventa.

¹⁸⁰ La ICR y protestante trabajan en conjunto en proyectos de trabajo social, tal como es en el Centro Cristiano para Promoción y Servicios en Perú. *1986 Resource Sharing Book* (1986), p. 754. Los traductores católicos romanos trabajan al lado de los protestantes en la Sociedad Bíblica Unida en Curazao así como también en otros países. Para un reporte de la cooperación de la ICR y protestantes, véase Robert A. O'Donnell, "Unidad y Misión: Perspectivas Católicas Romanas," No. 23 Año 11 (2da sem., 1989), pp. 64-76.

¹⁸¹ Para un trasfondo histórico interesante. Fernandez, Luis, Martínez, "The sword and the crucifix: church-state relations and nationality in the nineteenth century Dominican Republic." *Latin American Research Review*. (invierno, 1995) Vol. 30. No. 1., pp. 69-92. Leoncio Perante, "Monseñor Adames, El de dominicanos y haitianos es un matrimonio impuesto," *Listín Diario* (6 de febrero, 1997). "Cardenal declara Haití necesita ayuda sustancial," *Listín Diario* (13 de octubre, 1996), p. 16A. Manuel Azcona, "El Cardenal teme una ola migratoria desde Haití," *Listín Diario* (1 de febrero, 1991), p. 16a.

protesta de la jerarquía de la ICR a las críticas de Aristides contra la iglesia institucional.¹⁸²

La jerarquía de la ICR en la República Dominicana y Haití y los movimientos populares de la iglesia tienen un continuo conflicto en sus puntos de vistas políticos y culturales. Esto se nota en su diferente interpretación de ministerio a los inmigrantes haitianos.

3.2.5. El desarrollo de las agencias misioneras católicas romanas

De acuerdo al Directorio Católico Dominicano, hay numerosas agencias trabajando en áreas de comunicación, distribución de literatura, cuidado de salud, servicio social, educación, servicios de familia y defensa a los derechos humanos. Lo que sigue es una sinopsis de los ministerios católicos romanos que están operando en la República Dominicana.

3.2.5.1.1. Comunicaciones y distribución de literatura

La literatura católica cristiana está disponible tanto en librerías urbanas como también en las oficinas de las parroquias. Después del Vaticano II, la ICR en la República Dominicana ha puesto más énfasis en la lectura de la Biblia. Las parroquias también cooperan con la Sociedad Bíblica Unida en la distribución de biblias. Los haitianos pueden comprar biblias en francés y creole.

La ICR publica 8 publicaciones cubriendo áreas de adoración, trabajo social, noticias, teología y derechos humanos. Hay 5 estaciones radiales para la ICR.¹⁸³

3.2.5.1.2. Salud

Se han empleado trabajadores católicos como trabajadores de salud o capellanes en los hospitales públicos a través de toda la República Dominicana. La iglesia católica trabaja en 20 hospitales. Mas de 100 clínicas están operadas por trabajadores religiosos. Caritas Dominicana ha sido capaz de abastecer a farmacias relacionadas con la iglesia con medicinas donadas del extranjero.¹⁸⁴

3.2.5.1.3. Servicios sociales

Servicios sociales nacionales católicos, tales como hogares para niños, adolescentes, centro de nutrición, hospicios y organizaciones comunitarias están disponibles a través de toda la República Dominicana. El servicio católico de rescate responde a desastres naturales.¹⁸⁵

¹⁸² El reconocimiento del Vaticano del gobierno militar en poder puede ser interpretado como la continuación de la relación Iglesia-Estado en que el catolicismo romano es considerado como la religión del estado. El movimiento popular en Haití habla en contra de los abusos a los haitianos. "Declaración de los Obispos Católicos de Haití sobre los Braceros Haitianos," Centro de Coordinación y Animación Pastoral Haitiana, julio 1991.

¹⁸³ *Directorio Católico Dominicano* (1985), pp. 191-192.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 184-187.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 189-190.

3.2.5.2. Educación

Los trabajadores católicos están involucrados con el sistema de educación pública en la República Dominicana como administradores, maestros y ayudantes. Hay más de 150 escuelas primarias y secundarias católicas, de las que la mayoría están en la capital y regiones aledañas. Hay 22 escuelas especializadas en áreas de comercio, comunicaciones y trabajo social así como también 15 institutos técnicos. Cursos radiales por correspondencia que ofrecen estudios de bachillerato y entrenamiento de cursos técnicos se ofrecen a través de las estaciones radiales de la ICR. La ICR mantiene tres universidades, de las cuales la mayor es la Universidad Católica Madre y Maestra en Santiago. Hay 15 escuelas a nivel de seminario así como también ocho escuelas para trabajadores religiosos.¹⁸⁶

3.2.5.2.1. Servicios de familias y juveniles

La ICR es activa promoviendo la familia, la juventud y centros y cursos de retiro comunal. Hay más de 40 hogares y centros de retiros dedicados a servir las familias de la iglesia.¹⁸⁷

3.2.5.6. Defensa de los derechos humanos

El Centro de Investigación y Acción Social es activo reportando injusticias sociales. Se dan asistencia social y consejería a nivel individual así como también a nivel parroquial. Los católicos participan en el Comité Dominicano de los derechos humanos (CDH) y otros grupos de acción social. En relación a la situación dominico-haitiana en la República Dominicana, la ICR ha establecido un Centro Pastoral Haitiano. De acuerdo a Jean Batist, el trabajo haitiano está limitado por la existente relación formal que la ICR tiene con el gobierno dominicano. Los fondos de la ICR y su prioridad en la República Dominicana son primeramente para los dominicanos. Sin embargo, la pastoral esta activa en servicios de adoración así como también en preocupaciones socio-políticas entre los braceros haitianos.¹⁸⁸

3.3. Ministerios de la Iglesia Católica y los inmigrantes haitianos

El centro de pastoral haitiano es el enfoque de la respuesta ministerial de la ICR a los inmigrantes haitianos en la República Dominicana (Sección 3.3.1). Sin embargo, la influencia de la jerarquía y la parte laica de la ICR es observada en cada área de la sociedad que afecta al inmigrante haitiano. La sección 3.3.2. mostrará la influencia de la ICR en relación a como el gobierno, los militares, la labor, la educación y la religión afectan a los inmigrantes haitianos.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 179-184, 191

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 187-188.

¹⁸⁸ Elina Maria Cruz, "Sacerdote considera gobierno debe variar trato a haitianos," *El Siglo* (17 de septiembre, 1990). P. 1. Pamfletto, "Centro de Coordinación y animación de la Pastoral de los Inmigrantes haitianos en República Dominicana" (2000).

3.3.1. Centro de pastoral haitiano

Desde el Vaticano II (1965) dos fuerzas predominantes dentro de la ICR han hablado y han expresado la necesidad por un ministerio entre el haitiano inmigrantes en la República Dominicana. El punto de vista tradicional de ministerio esta representado por la jerarquía de la ICR dominicana y un punto de vista populista representado por voces asociadas con el movimiento popular de la iglesia.

Los puntos de vistas tradicionalistas y populistas siguen el patrón de los dos tipos de iglesias católicas, así como es descrito por el historiador de la iglesia, Sidney Rooy:

Los primeros dos tipos ilustran los puntos de vistas tradicionales católicos y protestantes. Llamaremos estos dos tipos “la dos espadas,” y “los dos reinos,” respectivamente. El segundo par describe las opciones del dia-present: el movimiento popular de la iglesia protestante, que llamaremos el “refugio de las masas” (siguiendo a Cristian Lalive D’Epinay), y el movimiento popular católico de la comunidades eclesíástica de base, que lo clasificaremos como “la liberación de las masas.”¹⁸⁹

Dentro de la ICR, y especialmente desde el Vaticano II (1965), ha habido más apertura a experimentar con diferentes modelos de ministerios entre los inmigrantes haitianos. En 1985 el Centro de Pastoral Haitiano fue formado. Un puñado de sacerdotes de la ICR y el Centro de pastoral haitiano están implementando una variedad de ministerios contextualizados. El Centro de Pastoral Haitiano hace puente entre el punto de vista del status quo tradicional y las perspectivas del movimiento popular. En la sección 3.3.2. se estudiará la interacción entre la variedad de puntos de vistas dentro de la ICR.

3.3.2. Ministerios católicos y el contexto del inmigrante haitiano

Por decreto del gobierno, la ICR es la religión oficial de la República Dominicana y Haití. Como se mencionó previamente, el gobierno dominicano declaró al catolicismo romano como la religión del estado en 1844 y el último Concordato fue firmado entre el gobierno dominicano y la iglesia católica romana en 1954. En 1860, el gobierno haitiano firmó un acuerdo con el Vaticano. Oficialmente, el catolicismo romano es la religión del estado tanto en la República Dominicana como en Haití. La posición privilegiada de la jerarquía con el gobierno requiere una responsabilidad extra de hablar en favor de los derechos religiosos y sociales.

Una de las responsabilidades en tener una posición privilegiada con el gobierno es la de ser una voz al gobierno contra las injusticias gubernamentales, militares, laborales, generales, públicas y sociales; cuando se levantan estas situaciones. Dado que la mayoría de los grupos religiosos promueven el hablar y actuar contra la injusticia, pero la religión del estado tiene una relación especial con el estado, y parecería que sería la responsabilidad de la ICR de ser la portavoz de la oposición a los abusos contra los inmigrantes haitianos y debería proponer soluciones que trabajen. De una revisión de mas de mil artículos de los periódicos dominicanos y documentos describiendo y

¹⁸⁹ Sidney Rooy, “Social Revolution and the Future of the Church,” *Occasional Essays*, Año 13, No. 1 y 2 (1986), p. 61-62.

analizando los temas dominicanos y haitianos (1988-1994) varios patrones de respuesta llegaron a ser típicos de tanto la ICR tradicional así como también de los movimientos populares. La jerarquía de la ICR en la República Dominicana pidió que abusos personales contra los inmigrantes haitianos sean parados, sin embargo, no hubo un llamado de la jerarquía de la ICR a revisar las leyes dominicanas de inmigración, leyes de deportación y contratos laborales. El llamado por tales revisiones ha llegado de la iglesia popular, pequeñas representaciones de sacerdotes y la parte laica de la ICR en la República Dominicana.¹⁹⁰ En otras palabras la ICR tradicional habló en favor del status quo existente mientras los movimientos populares desafiaron esa postura.

En Haití, así como también entre los inmigrantes haitianos en República Dominicana y en otra parte, la elección a la presidencia haitiana de un antiguo sacerdote católico, Jean Bertrand Aristide, in 1990, trajo un rayo de esperanza para establecer una sociedad haitiana democrática. Aristide por el momento, había conquistado el status quo de la ICR tradicional, los militares y la elite cultural en Haití. Él fue electo democráticamente por el pueblo en una victoria arrolladora y él se preparó a dirigir la tan necesitada reforma socio-política.

Solo previo al golpe de estado y exilio el 29 de septiembre de 1991, el presidente Aristide hizo un llamado para poner fin a la esclavitud de los braceros haitianos en la República Dominicana. Esto no fue bien recibido por el gobierno dominicano y así las deportaciones de inmigrantes haitianos se incrementaron dramáticamente por la fuerza armada dominicana. Las deportaciones se detuvieron momentáneamente después del golpe de estado y exilio del antiguo sacerdote. Los cambios políticos del 29 de septiembre de 1991, opacaron una vez más las esperanzas de los haitianos marginados. La jerarquía dominicana y haitiana de la ICR no condenó el golpe de estado militar en contra de Aristide. El populacho haitiano interpretó el silencio como apoyo y por

¹⁹⁰ *Misionología Dominicana-Haitiana* (1984-1994) se encuentra en la sección de referencia de la biblioteca de Miami International Seminary. El clero dominicano que habla tocante al inmigrante haitiano es una minoría. Véase a Altagracia Moreta Feliz, "Avelion Fernández dice que el padre Milton Ruiz no conoce el problema haitiano," *Listín Diario* (20 de enero, 1997) p. 8. El obispo de Barahona, Fabio Mamerto Rivas llama por una resolución política a los problemas de inmigración, Genarao Contreras, El obispo de Barahona pide adoptar medidas para armonizar las relaciones con Haití," *Listín Diario* (3 de marzo, 1997). Por otra parte, portavoces cléricos mantienen un punto de vista alarmista de la presencia haitiana en la República Dominicana, Leoncio Peralta, "Monseñor Adames, "El de dominicanos y haitianos es un matrimonio impuesto," *Listín Diario* (6 de febrero, 1997) habla sobre los prejuicios históricos y tradicionales entre los haitianos y los dominicanos. El cardenal dominicano, Nicolás de Jesús López Rodríguez, coloca la responsabilidad de documentar los inmigrantes haitianos con el gobierno haitiano y no el dominicano que emplea a los cortadores de caña: "Cardenal declara Haití necesita ayuda sustancial *Listín Diario* (13 de octubre, 1996). P. 16A. El cardenal también habla sobre los peligros de la presencia haitiana en la RD; Manuel Azcona, "El Cardenal teme una ola migratoria desde Haití," *Listín Diario* (1 de febrero, 1999), p. 16a. Un ejemplo de la posición mediática de la pastoral haitiana se ve en una entrevista conducida por un reportero de *El Siglo*, el entonces director de la comisión, Rev. Agapito Betances, responde a la negación del gobierno dominicano a los maltratos del inmigrante haitiano diciendo: Creo que el gobierno debe mirar a estas denuncias muy seriamente y tomar en consideración la posibilidad que necesitamos cambiar...En vez de discutir si American Watch esta diciendo la verdad...tenemos que admitir nuestra responsabilidad y considerar seriamente que hacer en el futuro." Elina María Cruz, "Sacerdote considera gobierno debe variar trato a haitianos," *El Siglo* (17 de septiembre, 1990), p. 1.

consiguiente reaccionaron saqueando las oficinas del Vaticano en Haití y abusando físicamente a uno de sus diplomáticos.¹⁹¹

En ambos lados de la frontera dominicana y haitiana, las jerarquías de la ICR mantienen su postura de silencio con respecto a la intervención de la milicia haitiana y el incremento de deportaciones por el gobierno dominicano. Por otra parte, la parte laica y un puñado de sacerdotes de la ICR han articulado y protestado el abuso de Haití por los militares y el abuso de los inmigrantes haitianos por los militares dominicanos.¹⁹²

La relación entre los gobiernos haitianos y dominicanos desde 1844 a la era de Trujillo en 1930s fue históricamente y psicológicamente conflictiva. Los dominicanos estuvieron agobiados de los atentados de los haitianos en los mediados del siglo XIX de invadir su república. Los haitianos tuvieron razón de estar preocupados en el siglo XX cuando miles de haitianos fueron masacrados en 1937 por las fuerzas de Trujillo.

El rol de las jerarquías dominicana y haitiana de la ICR fue de silencio inicial y una consecuente condenación titubeante. La indisposición de las jerarquías dominicana y haitiana de la iglesia católica de denunciar la opresión de los braceros haitianos es un tema de continua investigación.¹⁹³

Las deportaciones durante los últimos años de la década de los ochenta y noventa se han visto como un resurgimiento del gobierno usando su fuerza militar con el fin de controlar la población del haitiano inmigrante. El número de muerte atribuido a la forzada deportación es sustancialmente menor que en 1937. Sin embargo, los traumas son significativos.¹⁹⁴

El uso de militares para deportar a los inmigrantes ilegales no es cuestionable. Lo que es cuestionable es que la industria azucarera del gobierno primero emplea, después usa los inmigrantes haitianos sin papeles legales y después usa los militares para deportarles forzosamente. El cardenal Nicolás de Jesús López Rodríguez, quien en su

¹⁹¹ En enero del 1991, los haitianos que se alborotaron atacaron la oficina del Vaticano en Puerto Príncipe e hirieron al diplomático del Vaticano, León Kalenga. El fue atendido por doctores de la embajada dominicana en Puerto Príncipe. Rafael Nuñez y Leo Reyes, "Mejora en RD cura golpean Haití," *El Nacional* (11 de enero, 1991), p. 5.

¹⁹² Moya Pons, *El Batey...*, (1986). Altagracia Moreta Feliz, "Avelino Fernández dice que el padre Milton Ruiz no conoce el problema haitiano," *Listín Diario* (20 de enero, 1997) p. 8. El obispo de Barahona, Fabio Mamerto Rivas en: Genarao Contreras, "El obispo de Barahona pide adoptar medidas para armonizar las relaciones con Haití," *Listín Diario* (3 de marzo, 1997).

¹⁹³ El silencio tanto de la jerarquía dominicana como la haitiana con respecto a la masacre de 1937 es observado por historiadores de la iglesia y también científicos sociales. Uno de los estudios mas completos de la relación de Haití y Trujillo, que incluye un comentario sobre el rol de la Iglesia Católica en los eventos que circuncidan la masacre de 1937, que es dado por un antiguo profesor de la Universidad Madre y Maestra, periodista, abogado e investigador, Bernado Vega, en *Trujillo y Haití*, Vol. 1 (1988), pp. 245, 266-267, 304-305; Juan Manuel García, *La Matanza de los Haitianos* (1983), pp. 141-144. William Wipfler, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁹⁴ Miembros de la ICRRD reportaron la muerte de niños (Roman de la Rosa) y esposas (la esposa de Locano Jean) debido a la falta de ayuda médica. Hubieron quejas de la brutalidad de la policía en la República Dominicana pero los peores abusos fueron reportados en Haití (Edmón Confidant, entrevista, 6, junio, 1992). "Dominican Government Deports Haitians Again," *Haiti Info*, Vol. 5, No. 5 (8 de febrero, 1997), p. 4. In Haití, el padre Jean Marie Vicent fue asesinado el 28 de agosto de 1944). El era un opositor vocal contra el gobierno militar haitiano. Reuters, "Paramilitares haitianos asesinan párroco católico seguía Aristide," *El Nacional* (29 de agosto, 1994). Raschild Zaiter, "Radiografía de un crimen," *El Nacional* (5 de septiembre de 1994), editorial. Las ejecuciones por los paramilitares en Haití fue de ocurrencia común durante los noventa.

pronunciamiento oficial y homilías refleja lo mas consistentemente la justificación de la hegemonía tradicional del CEA, hace un llamado al gobierno haitiano para documentar a los trabajadores, en vez de colocar la responsabilidad a los pies del gobierno dominicano que emplea los trabajadores. El también hace un llamado por un trato humano a los deportados mientras pasa por alto la transgresión del gobierno dominicano que a sabiendas y sin pretexto emplea inmigrantes ilegales.¹⁹⁵

Aunque los gobiernos dominicano y haitiano están constantemente en contrariedad, ha habido históricamente temas en que ellos han acordado de cooperar. Uno de estos temas es el abastecimiento de labor para la industria azucarera dominicana. Durante los sesenta y bien hasta los ochenta, los gobiernos dominicano y haitiano acordaron en una serie de contratos laborales donde el gobierno haitiano le abastecería de obreros haitianos para las operaciones de la caña de azúcar dominicana. La jerarquía de la ICR permaneció en silencio en la falla del gobierno dominicano de documentar apropiadamente a los empleados inmigrantes y proteger los derechos del inmigrante. Este hecho fue visible en particular cuando el gobierno dominicano cerró la oficina de inmigración al bracero haitiano, comenzando en 1989, con el fin de deportarles en 1990, cuando sus documentos expirarían.

Durante los noventa, los obispos dominicanos y haitianos hicieron un llamado al gobierno haitiano a documentar apropiadamente los obreros que son enviados a la República Dominicana. Una vez mas, es digno notar, la ausencia de una petición por el gobierno dominicano.¹⁹⁶

Las reformas traídas por los movimientos populares en la era del post Vaticano segundo han tenido especialmente como blanco la educación de adultos. Se ha enfatizado la necesidad de alfabetizar. El Centro de Pastoral Haitiano ha promovido entrenamiento de alfabetización para inmigrantes haitianos en el idioma español. Se les ha animado a los niños haitianos a registrarse desde kindergarden hasta el cuarto grado donde las escuelas están disponibles.

Haití fue y permanece hasta hoy predominantemente católico. La presencia del movimiento popular en la Iglesia Católica es significativa entre los dominicanos en la República Dominicana pero a un menor grado entre los haitianos inmigrantes. El movimiento popular entre los católicos en Haití es mucho mas fuerte y ha llegado a ser parte, y a veces un parte dominante del escenario político en Haití.¹⁹⁷

La presencia de la teología de la liberación ha alentado el diálogo en los círculos políticos, educacionales y de trabajo social así como también en círculos eclesiásticos. No todos los participantes del diálogo fueron teólogos de la liberación. Para estar seguros, se discutieron temas de la clase dominante, opresión política, lucha de clase y liberación.¹⁹⁸ El diálogo en la República Dominicana no fue fervientemente llevado a cabo entre los laicos de la ICR y educadores progresistas, periodistas y abogados.¹⁹⁹

¹⁹⁵ “Cardenal declara Haití necesita ayuda sustancial,” *Listín Diario* (13 de octubre, 1996), p. 16A.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Moya Pon, *Manual...*, pp. 519-520; Moya Pons, *El Batey...*, pp. 68-69; Wipfler, *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁹⁸ El autor observó las comunidades de base de la ICR en las regiones de Yamasá y Monte Plata de 1985-1990 que son áreas demográficas con muchos haitianos inmigrantes. Las comunidades de base fueron dirigidas por dominicanos y la asistencia fue de dominicanos. La situación es diferente en la región de Barahona.

¹⁹⁹ Un científico social que continúa monitoreando la situación del inmigrante haitiano es Ramón Antonio Veras, un periodista y abogado que escribió, *Inmigración-Haitianos-Esclavitud* (1983). Su segundo

Por encima y más allá de lo que ha sido observado sobre la ausencia de una crítica seria por la ICR tradicional en los tocante a las prácticas políticas, jurídicas laborales, uno observa un proceso de aculturación en fabricación. El enfoque tradicional para el ministerio de la ICR es de tratar al haitiano como un visitante temporal dentro de la República Dominicana. Los servicios religiosos son forzados. Se necesitó recordarle a la jerarquía de la ICR por el Juan Pablo II (diciembre, 1980) de ministrar a los inmigrantes haitianos. Como resultado se formó el Centro de Pastoral Haitiano el 12 de octubre de 1985. Sin embargo, la jerarquía mantiene su postura de deplorar los abusos pero de no dirigir las responsabilidades dominicanas.

Con el fin de que el haitiano inmigrante se normalice en su sociedad él requerirá ciertas condiciones sociales estables en términos de legalidad, derechos de familia, salud, educación leyes laborales y otros derechos cívicos. En términos de su estatus legal en el país, es necesario que su inmigración y derechos cívicos sean definidos y defendidos. Como miembro de una unidad familiar hay una necesidad de definir derechos familiares inmediatos y de núcleo y documentar legalmente los miembros de la familia. Escuelas para los niños y educación para adultos son importantes con fin de desarrollar los talentos comunicativos, vocacionales y cognitivos de una persona. Los trabajadores deben organizar y buscar los mejores salarios y condiciones de trabajo. Debe buscarse la libertad de religión y conciencia.

La ICR en la República Dominicana tiene dos puntos de vista opuestos de como obtener normalidad en el inmigrante haitiano. El punto de vista tradicional es que los haitianos son inmigrantes temporales en la República Dominicana y ellos encontrarán su normalidad social al regresa a Haití. El punto de vista populista es que los inmigrantes haitianos deben ser capaces de expresar su búsqueda de identidad y normalidad dentro del contexto de la situación dominicana. Al presente, el punto de vista tradicional es dominante en la República Dominicana.²⁰⁰

El servicio rendido al inmigrante haitiano por la ICR es influenciado por el punto de vista de que la iglesia tiene que servirse a si misma y no a los inmigrantes haitianos. Para algunos, la ICR en la República Dominicana existe para servir a la población dominicana, primero ante todo. Para otros, la ICR debe servir a todos los que habitan la República Dominicana.

El punto de vista tradicional de ministerio entre el haitiano inmigrante es de proveer servicios a los dominicanos e incluye a los inmigrantes haitianos de manera de excepción. Se le permite a los haitianos de participar en las instituciones de la ICR si ellos se adaptan al idioma español y al liderazgo dominicano. Se le ha pedido a las autoridades de inmigración dominicana, los militares y autoridades laborales de disminuir sus abusos a los haitianos inmigrantes. Se ha colocado un énfasis en apoyar los puntos de vistas culturales del haitiano en la jerarquía de la ICR y de criticar al gobierno haitiano

libro, *Migración Caribeña* (1985), mira a la legalidad de los contratos laborales entre Haití y la República Dominicana, comparándolos sus conclusiones a otros países tales como Venezuela y Puerto Rico. Maurice Lemoine, *Azucar Amargo: Hay esclavos en el Caribe* (1982) da una narración conmovedora completa con fotos de la situación del bracero haitiano.

²⁰⁰ Leoncio Peralta, "Monseñor Adames, "El de dominicanos y haitianos es un matrimonio forzado," *Listin Diario* (6 de febrero, 1997). Altigracia Moreta Feliz, "Avelino Fernández dice que el padre Milton Ruiz no conoce el problema haitiano," *Listin Diario* (20 de enero, 1997), p.8

popular dirigido por Aristide. Se ha expresado gratitud por el desarrollo del Centro de Pastoral Haitiano, aunque su alcance es limitado.²⁰¹

El populista ve al inmigrante haitiano como una víctima de una guerra política y cultural entre los poderes existentes. Se le echa la culpa por el abuso continuo de los inmigrantes haitianos a los pies de los poderes del estado, militares, laborales y de la iglesia. El ministerio toma forma de derechos humanos de documentación y denuncia, proyectos comunitarios, educación para adultos y servicios de adoración contextualizados. La base para la operación es la comunidad local y los canales de comunicación para la prensa local e interna.²⁰²

El Centro de Pastoral Haitiano hace puente entre el punto de vista de ministerio tradicional y el punto de vista de ministerio populista. Esto es facilitado por tener curas empleados a través del Centro con el fin, de que juntos con curas dominicanos simpáticos, puedan trabajar con los inmigrantes haitianos.

3.4. Conclusión

Sin analizar el rol de la verdad bíblica y teológica en la jerarquía y movimientos populares en la ICR, este capítulo ha establecido que la jerarquía de la ICR dominicana ha contribuido a la posición de desfavorecimiento del inmigrante en la República Dominicana por fallar en condenar los abusos legales, militares y laborales de los inmigrantes haitianos y por no aplicar sanciones eclesiásticas contra los abusadores. Los laicos de la ICR han desafiado la negligencia dominicana, haitiana e internacional del inmigrante haitiano. El Centro de Pastoral Haitiano ha servido de balance entre la jerarquía y el movimiento populista dentro de la ICR dominicana y continua sirviendo como rayo de luz de esperanza socio-política por el cambio del estatus del inmigrante haitiano en la sociedad dominicana.

²⁰¹ “El cardinal...,” *op. cit.*

²⁰² José Castillo, *La Inmigración de Braceros Azucareros en la República Dominicana* (1978); Lemoine, *op. cit.*; Esteban Rosario, *Iglesia Católica y Oligarquía* (1991); Román Antonio Veras, *op. cit.*

CAPÍTULO 4

LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS

Tesis 3. *Mientras muchas de las iglesias protestantes tradicionales en la República Dominicana son parte del desfavorecimiento de los inmigrantes haitianos varios grupos han establecido ministerios entre los inmigrantes.*

4.1. Introducción

Una de las iglesias de más rápido crecimiento durante los años setenta y ochenta fueron las iglesias de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. (Capítulo 6) Una variedad de ministerios para-eclésiásticos nacionales e internacionales operan junto a las iglesias protestantes, especialmente en los campos de educación, defensa de los derechos humanos, trabajo social, y distribución de literatura cristiana (Sección 4.2.5.). El nacimiento y desarrollo de la ICRRD están estrechamente relacionados al desarrollo del protestantismo dominicano. El protestantismo tradicional, como su predecesor la ICR, marginaría a los inmigrantes haitianos de la mayoría de sus ministerios. Tomaría una estrategia especial para romper con los patrones socio-culturales de desfavorecimiento.

4.2. Iglesia protestantes en la República Dominicana

Después de la llegada del catolicismo romano al cierre del siglo XV y comienzo del siglo XVI, cuatro movimientos distintos de la cristiandad protestante entraron y se desarrollaron en la República Dominicana después de la llegada de los católicos.²⁰³ Los cuatro períodos incluyen: 1) La temprana representación de los protestantes europeos (1528-1824); 2) El involucramiento protestante de Norte América (1824-1924); 3) el establecimiento del protestantismo denominacional dominicano (1924-1965); y 4) el corriente crecimiento denominacional y para-eclésiástico en el protestantismo dominicano.

²⁰³ Los autores del estudio de CONPAS '92 clasificaron la variedad de grupos protestantes dominicanos como: litúrgicos, históricos evangélicos y pentecostales. Se han reconocido tres grupos teológicos distintos como estos se manifiestan en la República Dominicana. El historiador de la iglesia George Lockward identifica los no-católicos romanos como protestantes. Este estudio reconoce los mismos grupos pero busca clasificar a los protestantes como un movimiento histórico que incluye tanto a Europa como a las Américas. Ellos son teológicamente “evangélicos” en el sentido de tener lo básico del evangelio y la práctica de evangelizar. También, ellos están teológicamente relacionados a las iglesias protestantes del siglo XVI. Estas iglesias incluyen la luterana, anglicana, reformada y presbiteriana. Dentro de las iglesias protestantes se levantaron movimientos de renovación tales como los bautistas, metodistas, wesleyanos, moravos, congregacionales, nazarenos, alianza misionera, iglesia de los hermanos y otras denominaciones del siglo XVIII al siglo 20 presentes en la República Dominicana. El movimiento de renovación más significativo dentro del protestantismo del siglo XX han sido los pentecostales y carismáticos.

4.2.1 Temprana representación de protestante europeos (1528-1824)

En capítulos previos se ha descrito que el protestantismo se estableció en la República Dominicana en 1824. Se hicieron tempranos atentados pero fueron erradicados ya bien sea a través de persecución externa o desintegración interna.²⁰⁴

La primeras entradas pacíficas registradas de los protestantes a la Española fueron miembros de la expedición en 1528 de los Welsers una familia de banqueros. Ellos estuvieron dispuestos a establecer una colonia en el Caribe o América Latina. Carlos V, rey de España, estuvo dispuesto a repagar la deuda monetaria a los banqueros Welsers con la tierra conquistada. Los colonos Welsers estuvieron asociados ligeramente con el luteranismo alemán. Los colonos Welsers se mudaron de la Española a Venezuela en 1528.²⁰⁵

En 1594, se denunciaron por el arzobispo de Santo Domingo, Nicolás de Ramos, influencias “luteranas” en la costa norte de la Española. El enfoque de atención fue en la costa norte, incluyendo la isla de Tortugas. Para el término del siglo XVI, se quemaron 300 Biblias en frente de la catedral de Santo Domingo que fueron reportadas como confiscadas.²⁰⁶

Piratas ingleses, franceses y bucaneros llegaron con frecuencia a la costa norte de la Española. En 1605-1606, las autoridades coloniales destruyeron una serie de sus ciudades norteñas costales y se refugiaron en confines más seguros de Santo Domingo en el sur.²⁰⁷

Los bucaneros ingleses bajo el liderazgo de Anthony Hilton, establecieron una colonia “puritana” en la isla de Tortugas durante los años 1631-1635. Los españoles de Santo Domingo se apoderaron de la isla en 1635, matando y esclavizando a más de 600 personas.

Los españoles dominicanos sacaron de la ruta a los seguidores del renegado francés hugonote conocido como capitán Le Vasseur. Él estuvo en la isla Tortugas de 1640-1652.

La isla Tortugas sirvió a los ingleses, holandeses y franceses como un punto de ataque contra los españoles en la parte oriental de la isla, así como también como un centro para el negocio de contrabando. Sin embargo, la piratería y el contrabando no desarrollaron una atmósfera estable para el establecimiento de la cristiandad protestante en la isla.²⁰⁸

²⁰⁴ Alfonso Lockward, en *Intolerancia y Libertad de Cultos en Santo Domingo* (1993) nos da una detallada documentación de los juicios de herejías desde los años 1500 a los años 1800. El nombre “Luterano” no se refiere necesariamente a miembros de la iglesia Luterana pero más generalmente a los no-católicos romanos.

²⁰⁵ Sidney Rooy, en “La llegada de los “luteranos” a Venezuela,” en *Iglesia y Misión*, No. 37 (julio-septiembre 1991), pp. 28-29, cuestiona seriamente el grado de luteranismo de la expedición Welser en Venezuela. La expedición decidió de no quedarse en República Dominicana pero se establecieron en Venezuela. No se reportó ninguna obra de la iglesia luterana en Venezuela.

²⁰⁶ George Lockward, *El Protestantismo en Dominicana* (1982), p. 9, 428.

²⁰⁷ Frank M. Pons, *Manual de Historia* (1995), pp. 51-61.

²⁰⁸ Peña Battle, *La isla de la Tortuga* (1988) pp. 55s. documentos de la influencia calvinista en Tortuga. Tales influencias se reportaron tan temprano como 1594. Jacque Pannier and Gustave Mondain (ed) *L'expansion française outre mer et les protestants français* (1931); González, *Misión...*, p.415; J Metzler (ed) *Sacrae Congregationis...*, pp. 1131-1161; Arthur Newton, *The European Nations in the West Indies* (1933), pp 171-175 y Pons, *op cit.*, p. 79. A. Lockward, *op., cit.*, pp. 213-218 rechaza las

El protestantismo no fue formativo en el desarrollo de Haití antes del siglo XIX. El catolicismo permaneció como la religión dominante con el vodú como otro mayor movimiento religioso.

Como fue el caso con el catolicismo europeo, la representación protestante europea en la Española de 1528-1824 fue profundamente influenciado por intereses mercantiles e imperiales. La estrecha asociación de los protestantes con las actividades de piratería puso a los protestantes en conflicto con los españoles y colonos. Una de las mayores influencias asociadas con la hegemonía de piratería-protestante fue su asociación con el negocio de esclavos en la Española en 1528. El hecho de que los Welsers, en el siglo XV y la West Indies Company, en el siglo XVII, fueron los tempranos portadores de protestantes así como también de esclavos, asoció a los protestantes europeos con el negocio de esclavos. Además de esa asociación negativa, muy poco es registrado como la evangelización protestante de gente africana e india americana en la Española.

La ausencia del protestantismo antes de 1824 se puede atribuir en parte al dominio del catolicismo en la Española. Sin embargo, la moral y la debilidad religiosa del protestantismo deben también ser señalado como una explicación que contribuye a la ausencia del protestantismo. Atentados para establecer misiones e iglesias protestantes no ocurrieron sino hasta 1824 y entonces, no a través de las iglesias europeas o norteamericanas tradicionales pero como fue representado por los esclavos afro americanos liberados que llegaron de la parte norte de USA a través de Haití.

4.2.2. El involucramiento de los protestantes norte americanos

La revolución haitiana de 1792 conllevó a una secuencia de eventos que abrirían las puertas para que los protestantes entraran permanentemente en Haití y a través de Haití, a la República Dominicana. Recuerde de la Sección 3.2.1.1. que los líderes católicos en Haití estuvieron al lado de los colonos franceses derrotados. Desde la revolución haitiana, los sacerdotes habían estado saliendo de Haití y el presidente Alexandre Petión había dado a los Cuáqueros y metodista wesleyanos de Norte América el permiso de emigrara a Haití a principios de los años 1800. Esto causó a más de 6,000 afroamericanos con afiliaciones protestantes de venir a la región norte en la República Dominicana. Esto ocurrió en 1824, bajo el régimen del presidente haitiano Jean Pierre Boyer, cuyas tropas habían capturado toda la Española en 1822.²⁰⁹

Los grupos protestantes que entraron en la República Dominicana tuvieron características peculiares. Ellos eran wesleyanos, afro americanos, de la clase baja y dedicados a la labor rural. Los misioneros anglo-americanos pronto se unieron al movimiento creciente. Los protestantes vivieron en las regiones mas desoladas del norte y fueron favorecidos por los haitianos invasores.²¹⁰ Al tiempo de la liberación dominica

observaciones de Battle sobre la influencia del protestantismo en Haití. Él señala correctamente el rol del vodú. El primer nombre de Le Vasseur no es identificado por los autores mencionados arriba.

²⁰⁹ George Lockward, *op. cit.*, pp. 9-14. Los primeros líderes haitianos se favorecieron con los protestantes, no por razones de la doctrina protestante, pero mas bien para crear un contra balance al colonialismo francés y español. Para una cronología de eventos preparada por Jean Stephen, véase pp. 85-94.

²¹⁰ El movimiento wesleyano-metodista puede ser considerado parte de una reformatión evangélica dentro de las iglesias protestantes en Inglaterra. Es de notoriedad que los primeros protestantes no

del Haití en 1844, la comunidad protestante estuvo bien establecida y se les permitió quedarse en la República Dominicana.

La primera iglesia protestante en la República Dominicana fue la *Iglesia Metodista Episcopal*. Se estableció en la región norte de Samaná. El predicador laico, Isaac Miller, fue el primer ministro. Los servicios religiosos comenzaron en 1824. La denominación fue organizada en 1899 como una iglesia misión.²¹¹

Los misioneros wesleyanos comenzaron a trabajar, primero con los afro americanos de habla inglesa en la parte norte de la República Dominicana, y eventualmente comenzaron a trabajar en el idioma español. El misionero metodista William Tawler, que llegó en 1834, fue el primer misionero de habla hispana en predicar en la República Dominicana. El trabajo wesleyano fue integrado entre la *Iglesia Evangélica Dominicana* (IED) y la *Iglesia Metodista Libre* (IML) en el siglo XX.²¹²

En 1899, un misionero laico metodista, Samuel Mills comenzó a predicar en la región norte. Debajo de presión, encarcelamientos, y contratiempos, él fue capaz de motivar el desarrollo de iglesias misioneras así como también actividades de educación formal.²¹³

La iglesia episcopal (de habla inglesa, luego *Iglesia Episcopal Dominicana* (IEPD) comenzó su trabajo en 1898, ministrando a los visitantes de habla inglesa provenientes de Inglaterra, las Antillas, y los Estados Unidos. Bien rápido, se desarrolló un ministerio hispano. La iglesia mantuvo el sabor británico. Se mantuvieron contactos con la iglesia episcopal haitiana. La ordenación del primer sacerdote episcopal en la iglesia dominicana, Rvdo. Benjamin L. Wilson fue conducido por el obispo James Theodore Holly de Haití. El obispo Holly fue ordenado en 1895 como el primer africano ordenado como obispo por la iglesia protestante episcopal en Haití.²¹⁴

La entrada de la *Iglesia Morava* (IM) a la República Dominicana fue iniciada en 1905 por braceros y administradores afro antillanos. Una nueva iglesia fue inaugurada en San Pedro de Macorís en 1911. La mayoría de la Iglesia Morava se integró en la unión de la Iglesia Evangélica Dominicana en 1919-1920.

El trabajo de la *Iglesia Evangélica del Séptimo Día* (IESD) comenzó en 1907 por un evangelista jamaicano, Charles Moulton. Se estableció una escuela y eventualmente una iglesia en 1909 en la ciudad azucarera del Batey Consuelo como también en la región de Santo Domingo. Los adventistas del séptimo día se han desarrollado considerablemente a través de la plantación de iglesias, la fundación de escuelas elementares, escuelas secundarias e instituciones de alto nivel educativo.²¹⁵

Los primeros representantes presbiterianos y hermanos unidos fueron enviados de Puerto Rico en 1911. Los doctores, Philo W. Drurry (presbiteriano) y Nathan H.

entraron a la Española a través del liderazgo europeo americano. Los misioneros anglo wesleyanos y metodistas llegaron mas tarde.

²¹¹ Lockward, *op. cit.*, pp. 283-292 registra la temprana historia de la Iglesia Africana Metodista en la República Dominicana. Las cartas de William Cardy son el tema de A. Lockward., *Cartas de Cardy, Primer Misionero Metodista en Samaná* (1988).

²¹² George Lockward, *Correspondencia de Tindall, Primer Misionero Protestante en Dominicana* (1981).

²¹³ George Lockward, *El Protestantismo...*, pp. 292-301. Israel Brito., *Historia de la Iglesia Metodista Libre Dominicana* (1978).

²¹⁴ Lockward, *op.cit.*, pp. 314-327. Margaret Short, "Toward the Renewal and Growth of the Dominican Episcopal Church: A Practical and Theological Case Study," (1992)

²¹⁵ Lockward, *op. cit.*, pp. 379-384.

Huffman (hermanos unidos), llegaron a explorar las posibilidades de trabajo en conjunto. La historia del resultado del trabajo se discutirá en el capítulo 5.

La unión de los grupos wesleyanos, hermanos unidos, metodistas, presbiterianos y moravos fue realizada en 1919 y la Iglesia Evangélica Dominicana (IED) fue formada en 1922. La iglesia de los hermanos fue introducida a la parte norte de la República Dominicana a través de un contable de ferroviario, que para el 1919 fue transferido de Argentina. Para el 1921, el misionero Arthur Peterkin y su esposa llegaron a La Vega. A pesar de notables reacciones violentas del clero católico romano y de laicos, la obra creció.²¹⁶

Se plantaron congregaciones bautistas haitianas en la región azucarera de La Romana a principios de los años veinte. Debido a la escasez de pastores, llegaron desde Haití pastores visitantes. Los líderes laicos asumieron la mayoría de las responsabilidades de la iglesia.

La entrada del protestantismo a la República Dominicana fue influenciada en gran manera por dos factores políticos. Primero, la intervención externa de la invasión haitiana en 1824 y la ocupación de los Estados Unidos en 1916 abrieron la puerta para que entrara el protestantismo, y segundo, la constitución dominicana como formulada en 1844 garantizó la libertad de religión. A través de la invasión haitiana de 1824-1844 esclavos libres afro americanos de Norte América llegaron y se quedaron. Después de la declaración de la independencia dominicana en 1844, los metodistas, wesleyanos, episcopales, moravos y adventistas llegaron y se establecieron. La apoderación de la isla por los Estados Unidos de 1916-1924 fueron también años cuando los presbiterianos y bautistas llegaron a ser parte del crecimiento protestante en el escenario de la República Dominicana y nació la primera denominación dominicana, la *Iglesia Evangélica Dominicana* (IED).

4.2.3. Establecimiento del protestantismo denominacional dominicano

Los principios de los años 1920 fue el escenario de dos desarrollos protestantes importantes. Uno fue la formación de la IED, que consistió de un esfuerzo conjunto de metodistas, presbiterianos, hermanos unidos y wesleyanos. Esto marcó el primer movimiento de unificación entre los protestantes dominicanos. La intención de la nueva denominación fue la de establecer una iglesia nacional, a pesar de que los primeros superintendentes fuesen norteamericanos.

El segundo movimiento significativo hacia el desarrollo de la identidad de la iglesia nacional dominicana protestante fue la llegada de los pentecostales. Algunos de los primeros predicadores pentecostales, como Salomón Feliciano, cooperó con los presbiterianos y luego con la IED. Una vez que las congregaciones pentecostales comenzaron a organizarse, ellos llegarían a ser el movimiento protestante más grande en la República Dominicana en el siglo XX.

El primer misionero pentecostal, Salomón Feliciano, llegó a la República Dominicana en 1916. La predicación en las calles, tal como lo fue en San Pedro de Macorís, fue la principal actividad inicial. Las primeras congregaciones no llegaron a establecerse sino hasta los años treinta. En 1933, un pastor de Haití invitó a la Iglesia de

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 384-391.

Dios en Haití para trabajar en la República Dominicana.²¹⁷ La primera *Asamblea de Dios* (AD) comenzó en 1942 en Pedro Cabrera. Para el año 1946, la *Iglesia de Dios* (ID) tenía 10 congregaciones. Otra gran denominación, *Arca de Salvación* (AS) comenzó en 1945. Hoy día las iglesias pentecostales son las más numerosas, contando con más de 200 denominaciones diferentes haciendo 62.7% de la población protestante total en la República Dominicana. El grupo pentecostal más grande es Las Asambleas de Dios, seguidos por la Iglesia de la Profecía y la iglesia de Dios.²¹⁸

Una variedad de protestantes evangélicos siguen los grupos protestantes iniciales, especialmente puesto que las barreras del idioma han sido conquistadas. Los *Templos Evangélicos* (TB) se establecieron en 1939; la *Iglesia Evangélica Misionera* (IEM) en 1945, el mismo año llegó la *Iglesia Evangélica Menonita* (IEM) y en 1962, la *Iglesia Bautista* (IB) fue comenzada.²¹⁹

Los primeros protestantes fueron primeramente introducidos a la República Dominicana a través de las redes afroamericanas, ya bien sea vía de Haití o de las islas antillanas, Puerto Rico en particular. Esto explica la entrada de los metodistas americanos, episcopales, wesleyanos, metodistas, moravos, episcopales, bautistas, pentecostales y los adventistas del séptimo día. El trabajo iberoamericano fue desarrollado a través de las iglesias metodistas libre, evangélica dominicana y luego los templos bíblicos, templos evangélicos, evangélica misionera, menonita y bautistas.

El año 1965 representa el fallecimiento de los gobiernos no democráticos y la llegada de la democracia. Las puertas de la oportunidad para el servicio se continuaron abriendo, no tan solo en las nuevas denominaciones pero también en los ministerio ecuménicos y para-eclésiásticos.

4.2.4. El crecimiento del protestantismo dominicano (1965-presente)

De acuerdo a las estadísticas gubernamentales del 1987, había 6,707,710 habitantes en el país. CONPAS 92 reportó 138,783 miembros registrados y un estimado de 276,000 afiliados para las iglesias protestantes. La membresía de las iglesias protestantes y su afiliados constituyen un estimado 6.18% de la población total. Desde 1974 a 1988 el número de dominicanos que fueron miembros o que asistieron regularmente en la iglesia protestantes creció a un 5.37%.²²⁰

Algunas de las iglesia dominicanas continuaron a relacionarse denominacional y ecuménicamente a las iglesias principales de Europa y Norte América. Estas iglesias incluyen la Iglesia Africana Metodista Episcopal, la Iglesia Episcopal Dominicana, y la Iglesia Evangélica Dominicana. Desde 1974 a 1988, su membresía adulta creció de 8,856 a 10,625 y el número de iglesias de 51 a 67. Los norteamericanos iniciaron iglesias teológicamente conservadoras fueron de 13, 122 miembros en 1844 iglesia organizadas en el año 1974 a 20,513 en 375 iglesias. El grupo conservador nacional creció de 360 en el año 1974 en 9 iglesias a 2865 en 33 iglesias. Las iglesias pentecostales relacionadas con Norte América dieron como resultado para 16,280 miembros en 290 iglesias en el año 1974 y 49,184 miembros en 779 iglesias en 1988. Se estiman 10,000 grupos

²¹⁷ Derk Oostendorp, *Desde Lutero...*, pp. 59.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 342-354; *Desde Lutero...* CONPAS 92.

²¹⁹ Lockward, *op. cit.*, pp. 391-421.

²²⁰ *Desde Lutero...* pp. 86-89.

pentecostales iniciados nacionalmente en 125 iglesias y en el año 1974 creciendo a 20,000 en 250 iglesias en el año 1988. Los adventistas crecieron de 8,319 miembros con una estimación de 50 iglesias organizadas en el año 1974 a un estimado 25,000 miembros en 143 iglesias en el año 1988.²²¹

Las iglesias dominicanas haitianas, que serán estudiadas mas tarde en la sección 5.3, constituyen las iglesias de crecimiento más rápido durante los años setenta y noventa en la República Dominicana.

El análisis misiológico de CONPAS 92 de las iglesias protestantes en la República Dominicana, un estudio de que el autor fue un participante, llegó a las siguientes conclusiones sobre los años 1974-1990. Primero, virtualmente todas las iglesias protestantes han crecido. Si no han crecido se ha debido usualmente a una separación de la iglesia. Segundo, las iglesias pentecostales son las que más han crecido en número. Tercero, las iglesias protestantes históricas han mantenido su número de membresía a través de la influencia de evangelismo en sus congregaciones y finalmente, las iglesias haitianas protestantes estuvieron entre los grupos de más rápido crecimiento en la República Dominicana.

El movimiento protestante se ha promovido a través de una variedad de agencias misioneras protestantes a las cuales dirigiremos nuestra atención.

4.2.5. Agencias misioneras protestantes (1965-presente)

Hay una variedad de agencias misioneras protestantes que tienen trasfondo internacional y están trabajando en la República Dominicana. Ellas trabajan en áreas de distribución de Biblias, trabajos médicos, servicios sociales, ministerios educacionales, familiares, organizaciones juveniles e investigación de los derechos humanos.

4.2.5.1. Comunicaciones y distribución de literatura

Los primeros misioneros protestantes, tales como el Rvdo. John Tindall (1836) y el Rvdo. William Tawler (1830) distribuyeron Biblias preparadas por la Sociedad Británica de la Biblia y la Sociedad Americana de la Biblia. El Rvdo. William Cardy obtuvo Biblias en francés en 1941.²²² En 1929, se inició el trabajo de la Sociedad Bíblica en el área de Santo Domingo, bajo los auspicios de la oficina en la Habana, Cuba. En 1951, se abrió el primer depósito en la República Dominicana.²²³ Hoy, la Sociedad Bíblica Unida es la sociedad de distribución de Biblias más grande de la nación. Se pusieron a la disposición Biblias en francés y periódicamente en créole haitiano.

Los gedeones internacionales llegaron a la República Dominicana en 1963 e hicieron su presencia relucir al distribuir Biblias en instituciones públicas. Los gedeones fueron dirigidos por prominentes líderes protestantes tales como George Lockward, Julio Rodríguez y Roque Polanco, y de 1973 hasta 1993, Julio Postigo.²²⁴

La Liga Bíblica abrió su oficina y depósito en 1990. El primer director nacional de la Liga Bíblica en la República Dominicana fue el pasto Pierre Phillippe de la Iglesia

²²¹ *Ibid.*, pp. 82-89.

²²² Lockward, *El Protestantismo...*, pp. 428-429.

²²³ *Ibid.*, p. 429; Brito, *op. cit.*, 93.

²²⁴ Lockward, *op. cit.*, pp. 444-446.

Cristian Reformada. Debido a una estrecha cooperación de la Liga Bíblica con la Iglesia Cristiana Reformada, se suplieron muchas de las necesidades por Biblias, así como también de materiales en cróelo. El énfasis de la Liga Bíblica es la de animar a las iglesias protestantes a plantar iglesias así como también a distribuir Biblias.

Con la excepción de Radio Revelación, la mayoría de programas televisivos y radiales de los protestantes, rentan espacio radial de estaciones seculares.

4.2.5.2 Salud

El trabajo médico misionero fue primero administrado a través de agencias denominacionales. La IED estableció trabajo médico a principios de los años 1920 que se desarrolló en el *Hospital Evangélico* y una escuela para enfermeras. Antes de cerrar en 1955, el hospital y la escuela no solo sirvieron a miles de pacientes, pero también introdujeron la primera clínica prenatal, prepararon un centro de rayos x, y ofrecieron servicios a madres y niños. El hospital y la escuela cerraron debido a la disponibilidad de los hospitales y escuelas del gobierno y a la falta de fondos para mantener sus instituciones.²²⁵

Las *Caravanas de Buena Voluntad* se originaron en Costa Rica y llegaron a la República Dominicana en 1959. La idea de tener un equipo de doctores, enfermeras y paramédicos para ir a áreas en las que necesitan atención médica encajó bien en las iglesias protestantes. George Lockward observa:

Los protestantes con su libertad de iniciar programas sin tener que consultar las autoridades religiosas han demostrado una gran capacidad de servicios en los sectores pobres.²²⁶

En adición a la rápida movilidad, las misiones médicas se multiplicaron rápidamente. Una contrapartida dominicana a los Caravanas médicas, Sociedad Medica Cristiana, fue establecida por el Dr. Sócrates Pérez. El Programa de Asistencia Médica (PAM) fue introducido por el ministro bautista Howard Shoemaker en los principios de los sesenta.²²⁷

La Sociedad Medica Cristiana (SMC) que tiene su base en Texas, USA, también desarrollo un programa de extensión en Santo Domingo. Esto conllevó al establecimiento de la óptica DELE y al edificio del hospital de Elías Santana en Los Alcarrizos. La óptica provee chequeo y lentes usados a cientos de pacientes por semana. El hospital se especializa en cirugía de ojos, cirugía general y programas de nutrición para niños. SMC continúa conduciendo caravanas médicas a través de todo el país así como también en las regiones de inmigrantes haitianos tales como Sabana Grande de Boya.

La sociedad Lucas, que coopera con la ICRRD, se estableció a los mediados de 1980 en conjunto con la Sociedad Medica Cristiana del Dr. Sócrates Pérez. Salud

²²⁵ *Ibid.*, pp. 362-376. Lockward señala que si el hospital y la escuela de enfermería hubiesen adoptado los principios de auto-apoyo desde el principio podrían haber continuado sirviendo la República Dominicana.

²²⁶ *Ibid.*, p. 438.

²²⁷ *Ibid.*, p. 442.-443.

preventiva y consultas fueron las mayores actividades. La Dr. Silvia Ricardo Martínez, miembro de la ICRRD en Haina, reemplazó al Dr. Pérez al final de 1980. La Sociedad Lucas se nacionalizó en 1995. El centro médico es localizado en Los Ángeles, cerca del centro de ministerios de la ICRRD. En conjunto con el comité diaconal de congregaciones reformadas de Holanda, un programa de salud comunitaria es conducido en los bateyes de Barahona y se responde a situaciones de desastres naturales y emergencia.

4.2.5.1.1. Servicios sociales

Servicios sociales, tales como el trabajo médico misionero, fueron iniciados a través de las denominaciones respectivas. En 1961, el *Servicio Social de Iglesia Dominicanas* (SSID); fue organizado como un servicio de contrapartida al Servicio Mundial de Iglesias (SMI) del Concilio Nacional de Iglesias Cristianas (CNIC). El liderazgo inicial fue de expatriados trabajando con la iglesia episcopal y la IED. SSID se especializa en el trabajo de desarrollo. Para ser cierto, ha jugado un rol crucial en ayuda de emergencia tal como pasó en la revolución de 1965 y el huracán David en 1979.²²⁸

Las agencias para-eclesiásticas tales como Compasión Internacional, Child Care International, Tear Fund, Ayuda Mundial y Visión Mundial ha desarrollados proyectos educacionales, comunitarios, de desarrollo, construcción y ayuda de emergencia. Las agencias denominacionales continúan emprendiendo el trabajo social, pero es dentro de la organización. Agencias ecuménicas y para-eclesiásticas están involucradas en proyectos más grandes.

A la luz de recursos médicos limitados en los *bateyes*, las caravanas médicas han sido un medio efectivo de tratar salud preventiva, curativa y cirugías en estas áreas. La Sociedad Médica Cristiana, la Sociedad Lucas y el Buen Samaritano son tres ministerios de salud que ofrecen consultas, medicinas y remisiones. La iglesia local sirve como un lugar de reunión y los líderes de la iglesia cooperan ofreciendo servicios a la comunidad.

El comité diaconal de la ICRRD es muy activo cooperando con ALFALIT y SSID promoviendo programas para las mujeres y ayuda de emergencia. La ICRRD formó un programa de desarrollo comunitario llamado DESCO. Sirve como un modelo para facilitar la cooperación de proyectos ecuménicos, misiones internacionales con diáconos de la congregación local.

4.2.5.1.2. Educación

Muchas de las denominaciones en la República Dominicana han desarrollado ministerios educativos. A diferencia del trabajo de misiones médico y social, las denominaciones o agencias estrechamente asociadas con iglesias han desarrollado escuelas. La más vieja y la más grande está asociada con la Iglesia Metodista Libre. Desde los años 1990, el Instituto Evangélico en Santiago es la escuela evangélica más grande en la República Dominicana. La ICRRD está asociada con COCREP (Colegios Cristianos Reformado) que cuenta con 22 escuelas, 65 maestros y un presupuesto de \$84,000 dólares cada

²²⁸ *Ibid.*, pp. 431-436; Brito *op. cit.*, pp. 98-102.

año.²²⁹ En los comienzos de los noventa, hubo más de 1,500 inmigrantes haitianos registrados en el sistema de COCREF.

Alfalit Dominicana estuvo activa durante los ochenta enseñando dominicanos y haitianos a leer en español. Varios proyectos fueron emprendidos para alfabetizar a los inmigrantes haitianos con el creole haitiano. Los esfuerzos de entrenamiento de alfabetización haitiana vienen y van, dependiendo del fondo internacional.

La Universidad Nacional Evangélica (UNEV) comenzó en Santiago en 1986, cuando el gobierno otorgó un decreto para que la UNEV pudiese dar títulos de licenciatura. Se formaron dos extensiones, una en Villa Altagracia (estudios agrícolas) y la otra en Santo Domingo. Santo Domingo llegó a ser el centro estudio más grande, con más de 200 estudiantes a tiempo parcial registrados en 1992. El esfuerzo interdenominacional incluyó líderes de todas las mayores denominaciones en la República Dominicana. La mayoría de estudiantes y graduados están en el área de educación.²³⁰

4.2.5.5. Servicios juveniles y de familia

Organizaciones juveniles, especialmente proyectos juveniles internacionales, son populares en la isla turística. Los grupos internacionales cooperan con grupos nacionales en proyectos de trabajos. Programas juveniles interdenominacionales comenzaron a florecer durante los años de 1970. El primer programa de YMCA, fue introducido en 1968. Algunos de los programas incluyen; Cruzada Estudiantil; InterVarsity Fellowship (IVCF), Juventud para Cristo; Juventud Con una Misión; World Servants (Holanda y Estados Unidos) y otros asociados con universidades cristianas y denominaciones.²³¹ La influencia de los grupos juveniles en los inmigrantes haitianos es de doble escala. Algunos de los jóvenes inmigrante haitianos cooperaron con ministerios juveniles nacionales e internacionales. Sin embargo, la contribución más visible de los grupos juveniles internacionales ha sido el número de proyectos de construcción de edificios que se ha conducido durante los años de los 1970 y 1980.²³²

Se ofrecen programas para familias y servicios de consejería a través de las congregaciones locales como también a través de servicios profesionales. Muchos de los ministerios sociales tienen un componente de consejería familiar. Especialmente para los pobres.

4.2.5.6. Defensa de los derechos humanos

Agencias internacionales de derechos humanos han buscado de llamar a la atención las condiciones de “trabajo forzado” de los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. Entre los grupos mas conocidos y vocales se encuentran American Watch,

²²⁹ Ray Brink, “Colegios de la Iglesia Cristiana Reformada,” *El Siglo* (abril 16, 1991), p. 12.

²³⁰ Literatura promocional de UNEV.

²³¹ La familia del autor hospedó grupos de Dordt College, IVCF, TASK, Redeemer College, Reformed Bible College, y YWAM.

²³² La comunidad de la ICRRD ha sido el recipiente de unas docenas de equipo de trabajo juveniles de 1985 a 1991. Los grupos juveniles vinieron de Calvin College, Dordt College, Trinity College, Redeemer College así como también jóvenes con equipo de trabajo de iglesias.

Amnesty International, *Pastoral Episcopal Haitiana*, Comité de Abogados para los Derechos Humanos, la Coalición Nacional para el haitiano refugiado, la Comisión de la Naciones Unidas en Esclavitud y el Comité Norteamericano para Refugiados.²³³

A diferencia de la ICR en la República Dominicana, las iglesias protestantes no son la religión del estado ni tampoco se benefician de recibir un status especial del gobierno. Sin embargo, la gran cantidad de inmigrantes propone una oportunidad potencial de votos para los partidos políticos. Tradicionalmente, el dominico haitiano ha votado por uno de los líderes más viejos del Partido Revolucionario Dominicano (PRD), Peña Gómez, quien nació de madre haitiana y sobrevivió la masacre de 1937 mientras vivía cerca de la frontera dominico haitiana. Por otra parte, el viejo secretario del Partido Reformista, Alfonso Lockward, ha sido un fuerte defensor de los derechos de los haitianos y aboga un trato justo a los inmigrantes. Su intersección en nombre de los refugiados políticos haitianos, de los haitianos protestantes y su trabajo de promover trabajo educativo, médico y social entre los inmigrantes haitianos debe ser reconocido.²³⁴ Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX, el inmigrante haitiano estuvo virtualmente sin poder contra las sanciones del gobierno dominicano, excepto para pronunciar quejas a grupos de defensa nacional e internacional sobre los abusos de inmigración, actividades laborales y militares.

Las voces protestantes estuvieron activas reportando a las organizaciones de derechos humanos abusos de derechos humanos quienes a su vez reportaron los casos a la prensa internacional. La mayor parte de la atención generada sobre la vicisitud de los inmigrantes haitianos de las fuentes protestantes es canalizada a través de fuentes internacionales tales como lo son American Watch, National Coalition for Haitian Refugees, Oxfam, the United Nations Working group on Slavery y entre otras, El Comité de Gestiones Exteriores del congreso de los Estados Unidos.²³⁵

Las voces protestantes han protestado la deportación de obreros haitianos, las injustas condiciones laborales, el reclutamiento de menores, abusos de empleados y otras irregularidades de la industria dominicana de la caña de azúcar. La voz más vocal ha

²³³ American Watch, "Half Measures: Reform, Forced Labor and Dominican Sugar Industry," (marzo, 1991); Robin Kirk, "Stone of Refuge: Haitian Refugees in the Dominican Republic," (1991).

²³⁴ Lockward apoyó las Caravanas Médicas entre los inmigrantes, proveyó con Biblias en creole a través de su asociación con DELE y apoyó el trabajo del Templo Bíblico en los bateyes. Él proveyó de becas estudiantiles y prestamos a bajo interés para trabajadores y jóvenes haitianos. Lockward sirvió como consejero especial para el embajador haitiano, Guy Alexandre. Sus estudios intelectuales incluyen un estudio cabal de la constitución haitiana, de la cual los dominicanos prestaron gratuitamente al definir su constitución de 1844. Véase *La Constitución Haitiano-Dominicano de 1843* (1995). Lockward fue encarcelado por el gobierno del PRD debido a su asociación con la Universidad CETEC en la que halló a muchos doctores vendiendo títulos. Irónicamente, fue Lockward quien alertó a las autoridades, incluyendo al FBI, de las prácticas fraudulentas de esos profesores. Este apresamiento político en la peor cárcel de la República Dominicana, la Victoria, de la más importante figura evangélica dominicana, no refrenó a Lockward a seguir escribiendo trabajos de defensa y proveyendo facilidades para la nueva formada *Universidad Nacional Evangélica* (UNEV) en Santo Domingo.

²³⁵ American Watch, "Harvesting Oppression: forced Haitian labor in the Dominican Sugar Cane Industry," (1991) y "Half Measure: Reform, Forced Labor and the Dominican Sugar Industry," (1991). Ciertos misioneros de la ICRRD y pastores de la iglesia episcopal cooperaron con American Watch; Kirk Robin, "Stone of Refuge: Haitian Refugees in the Dominican Republic," (1991). Edwin Paraison, "Grupo Pastoral Haitiana Exponen EU caso braceros," (1991), p. 8. United Nations Economic and Social Council: Commission of Human Rights, "Preliminary Report for 1982 to the United Nations Working Group on Slavery: Haitian Migrant Labor in the Dominican Republic," E/CN4AC.2/192/5:3.

sido la *Acción Social y Pastoral de la Iglesia Episcopal* dirigido por el Rvdo. Edwin Paraison.²³⁶

Las iglesias protestantes se han convertido en un asilo de refugio temporal para los inmigrantes haitianos pero poco se ha logrado para edificio comunitario a largo plazo. Como pasa con la jerarquía de la ICR, los líderes de la iglesia protestante tradicional no han apelado por la legalización del inmigrante haitiano en la República Dominicana. Este llamado viene de los misioneros y la comunidad internacional.

Con el fin de que los inmigrantes haitianos lleguen a normalizarse legalmente en el contexto de la República Dominicana, se requiere lo siguiente:

1. La legalización del status del inmigrante haitianos por el gobierno dominicano;
2. La documentación de niños del inmigrante haitiano de la segunda y tercera generación como dominicanos o inmigrantes legales.
3. La promoción y reconocimiento de papeles legales haitianos y dominicanos.

La presencia de agencias para-eclésiásticos facilita cooperación interdenominacional y ha sido de ayuda para una comunidad protestante diversa para encarar la tremenda tarea de evangelizar, entrenar líderes, educar, trabajo social, distribución de Biblia y literatura, y la defensa política.

4.2.5.7. Multiculturalismo

La historia, realidades culturales y socioeconómicas del inmigrante haitiano en la República Dominicana no favorece un multiculturalismo idealista para la sociedad o la iglesia. Sin embargo, la iglesia debe ser un modelo de la comunidad y debe señalar soluciones tanto sociales como espirituales. El hecho de que los dominicanos, haitianos y misioneros internacionales están trabajando juntos es una señal esperanzadora para el futuro. Así pues, ¿qué tipo de multiculturalismo se necesita?

El modelo uni-cultural adoptaría el lenguaje dominicano, el liderazgo dominicano y desarrollaría instituciones o ellos solo usarían el lenguaje haitiano, liderazgo e instituciones. El modelo multicultural permite y promueve activamente el uso de diferentes lenguajes, una variedad de liderazgo local y anima la expresión de la cultura de uno en la familia, iglesia y comunidad. Sin embargo dentro de la comunidad cristiana multicultural, tanto el uni-culturalismo como el multiculturalismo serán expresados y necesita ser canalizado en la manera más constructiva.

Las iglesias bautistas, nazarenas, cristiana reformadas han implementado el liderazgo haitiano, en el lenguaje haitiano entre los inmigrantes haitianos. La ICRRC ha sido la más persistente en mantener el uni-culturalismo haitiano. Como resultado ellos sirven la comunidad inmigrante haitiana más grande. El liderazgo dominicano y la membresía en la denominación cuenta con quizás el 20% de la comunidad total. Tal iglesia cristiana no es la norma en la República Dominicana. Sin embargo, tal extremo ayuda a remediar la falta de ministerio haitiano en las iglesias dominicanas tradicionales.

4.3. Ministerios de la iglesia protestante y los inmigrantes haitianos

En comparación a la presencia de la ICR entre los inmigrantes haitianos como se reportó en el capítulo 3, la presencia de los protestantes entre los inmigrantes es

²³⁶ Paraison, *op. cit.*

significativamente mayor. Esta sección anotará el desarrollo de las iglesias protestantes entre los inmigrantes haitianos y estudiará cómo las iglesias y misiones ministran en su contexto marginal.

En los reportes de las iglesias de CONPAS, se presentaron las siguientes estadísticas sobre las iglesias protestantes trabajando entre los inmigrantes haitianos. La mayoría de los inmigrantes haitianos puede decirse que pertenecen a las denominaciones bautistas, nazarenas, pentecostales y cristiana reformadas.

| Nombre de la Iglesia | Año | Miembros | Afiliados | Grupos |
|---|------|----------|-----------|--------------|
| Iglesia Bautista Misionera e Iglesia Bautista Vida Eterna | 1974 | 620 | ? | 4 (4 Ig) |
| | 1987 | 2853 | 9108 | 195 (77 Ig) |
| Iglesia Cristiana Reformada | 1976 | - | 20 | 1 |
| | 1987 | 2853 | 9108 | 195 (77 Ig) |
| Iglesia Nazarena | 1974 | - | - | - |
| | 1987 | 6905 | 22391 | 200 (180 ig) |

Varias iglesias tienen una pizca de membresía haitiana pero son muy mínimos y no están incluidas bajo las iglesias dominico haitianas. Estas incluyen, los templos bíblicos, los templos evangélicos, la alianza misionera, las asambleas de Dios y los metodistas libres.

La membresía de la iglesia bautista permanece estable. Para la iglesia misionera bautista haitiana y la iglesia bautista vida eterna, la membresía de la iglesia creció en el año 1974 de 620 a 838 en el año 1988. En el mismo periodo, sus grupos crecieron de 4 iglesias a 27 iglesias. El número de sus iglesias se multiplicaron pero disminuyó la membresía promedio de la congregación. Como pasa con otras denominaciones haitianas, la segunda y tercera generación de haitianos se dominicanizaron.

El trabajo de los nazarenos entre los inmigrantes haitianos se concentra en los campos de caña del sureste de la República Dominicana. La Iglesia Nazarena ha sido testigo de un incremento significativo de la membresía de la iglesia de 228 miembros en plena comunión en el año 1976 a 5,399 miembros en el año 1986. La membresía continuó creciendo a 8,078 para el año 1990. Incluyendo 2,175 miembros asociados o afiliados, en el año 1990 los totales fueron de 10,253. La membresía haitiana cuenta con más de 3,000 personas.²³⁷

Se dan varias razones para explicar el rápido crecimiento de la Iglesia Nazarena en la República Dominicana en el periodo de 1976-1986.

Primero ante todo, la alta tasa de inmigración de haitianos a la región de la Romana trajo protestantes de Haití a la región. Los Nazarenos ya habían estado trabajando en Haití desde 1945.²³⁸ La presencia bautista misionera en las áreas de La Romana y San Pedro de Macorís fue limitada mientras la necesidad para un ministerio haitiano continuó a incrementar. El Rvdo. William Porter, quien entonces trabaja en Haití, vio la necesidad de establecer la iglesia nazarena en la República Dominicana.

²³⁷ "Iglesia del Nazareno-República Dominicana. Datos Estadísticos Periodo 1976-1990," (1993).

²³⁸ Barrett, *op. cit.*, p. 270; CONPAS 92. p. 75.

Junto con José Castro, Rvdo. Librado Figueroa y el Dr. José Rodríguez, se inició oficialmente la obra de la Iglesia Nazarena el 24 de septiembre de 1975.²³⁹

La llegada de misioneros nazarenos internacionales en 1972 condujo al establecimiento en 1975 de la Iglesia Nazarena en la República Dominicana.²⁴⁰ Se prestó atención a los asuntos evangelísticos, educativos y organizacionales tanto en la población dominicana como en la haitiana. Se siguió los principios de establecer iglesias auto gobernantes, autosuficientes y auto propagantes. Eventualmente, se formaron tanto distritos dominicanos como haitianos.²⁴¹

El crecimiento de las iglesias de inmigrantes haitianos comenzó a menguar después del año 1986. Ricardo Díaz Polanco, un pastor Nazareno, señaló que después del rápido establecimiento de las iglesias haitianas, la denominación se concentró mas en las iglesias dominicanas y su liderazgo.²⁴² El desarrollo de un liderazgo protestante dominicano que podría promover y facilitar el liderazgo y membresía del inmigrante haitiano fue considerado como una mejoría en la segregación religiosa que los misioneros internacionales han encontrado en los principios de los años 1970. Sin embargo, el desarrollo del liderazgo haitiano se ha detenido así como los líderes dominicanos asumieron sus roles de liderazgos en la denominación

La Asamblea de Dios, la denominación pentecostal más grande en la República Dominicana, contaba con solo una iglesia haitiana al final de los años 1980. Sin embargo, muchos de los inmigrantes haitianos vinieron de iglesias pentecostales en Haití. Las iglesias pentecostales haitianas no son conocidas por enviar misioneros a dar seguimiento a sus miembros dispersados a través de todos los campos de caña ni tampoco los misioneros pentecostales vienen a establecer sus iglesias allí. Los inmigrantes haitianos en las áreas urbanas son representados entre las denominaciones pentecostales dominicanas.

La denominación pentecostal más grande en absorber a las iglesias haitianas e la Asamblea Cristiana Unida, dirigida por Aurelio Díaz. Esta denominación consiste de asociación de congregaciones ligeramente organizadas entre los inmigrantes haitianos. En el año 1978, la denominación reportó 500 afiliados. Para el año 1992, la denominación consistía de 3270 miembros en 72 iglesias, incluyendo tanto dominicanos como haitianos. Se estima que 15 de las congregaciones son haitianas.²⁴³

La naturaleza informal de la expansión pentecostal ha significado tradicionalmente que las denominaciones pentecostales no ha desarrollado su propia junta misionera denominacional. La expansión pentecostal es conducida usualmente de una forma espontánea, no formal. Los miembros de la iglesia pentecostal se ha unido a iglesias protestantes existentes en los *bateyes* o han formado su propia iglesia.²⁴⁴

Las iglesias cristianas reformadas siguieron los pasos del trabajo de los bautistas haitianos y los nazarenos en la parte sureste de la República Dominicana. El precedente de conducir servicios en creole haitiano, la construcción de capillas, el entrenamiento del

²³⁹ Cristino Peña Tejada, "La Iglesia del Nazareno en la República Dominicana," *Manual de Misionología Evangélica Dominicana: 1987-1988* (1989), pp. 156-157.

²⁴⁰ Barrett, *op. cit.*, p. 273.

²⁴¹ Ricardo Díaz Polanco, Entrevista, agosto 1987, Santiago República Dominicana.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Barrett, *op. cit.* p. 270; *CONPAS 02*, p. 75.

²⁴⁴ Esta observación esta confirmada por Ray Brinks y Pierre Phillipe de la ICRRD, Ricardo Díaz Polanco de la iglesia del Nazareno y Félix Hernández de las Asambleas de Dios.

liderazgo local, y el desarrollo de redes interdenominacionales y ecuménicas, todo esto ya ha estado en funcionamiento antes de la llegada de los misioneros cristianos reformados. En el capítulo 6 se estudiará las dinámicas de crecimiento de la Iglesia Cristiana Reformada en la República Dominicana, una iglesia que fue organizada en 1981 y que para el año 1987 registró 2,853 miembros.

Varias otras iglesias han tenido una pizca de la membresía haitiana, por ejemplo: Templos Bíblicos, Sala Evangélica, Alianza Misionera y la Iglesia Metodista Libre. Se estima la membresía de inmigrantes haitianos en los cientos.²⁴⁵

El número de membresía de inmigrantes haitianos protestantes registrados creció de un estimado 2,000 a 10,595 de los años 1974-1988. Las iglesias crecieron de menos de 100 iglesias en las casas y pequeños grupos misioneros a más de 284 congregaciones registradas y varios cientos de iglesias misiones en el mismo período. En el contexto del protestantismo dominicano, las iglesias inmigrantes haitianas tuvieron su mayor crecimiento de miembros durante los años de 1980.²⁴⁶

4.3. Conclusión

Este estudio ha propuesto que con el fin de tratar con el desfavorecimiento estructural como es manifestado en el gobierno, los militares, la labor y la educación se necesitan actuar buscando normalizar las relaciones humanas y comunales. El reconocimiento histórico, cultural, legal, lingüístico y religioso del inmigrante haitiano es vital para vencer su desfavorecimiento en la República Dominicana. El protestantismo dominicano también viene de un trasfondo marginal y debe estar en una posición en la que se identifique con las luchas de los inmigrantes haitianos.

Aunque las iglesias protestantes en la República Dominicana están arraigadas en las actividades misioneras norteamericanas y ha experimentado influencias de sus vecinos: Haití, Puerto Rico, Cuba y las Antillas Inglesas; los orígenes del protestantismo están asociados con la era de la invasión haitiana de 1822-1844. Los primeros protestantes llegaron desde Haití y los invasores haitianos favorecieron el protestantismo por encima del catolicismo.

El movimiento protestante en la República Dominicana no está asociado conscientemente con la antigua invasión haitiana, pero los inmigrantes haitianos todavía son tratados como intrusos. Incluso las iglesias tradicionales dominicanas protestantes han evitado de trabajar con los inmigrantes haitianos. Solo un puñado de denominaciones tales como la Bautista Haitiana, Templos Bíblicos, Iglesia Reformada y la Iglesia Nazarena han hecho un progreso significativo construyendo la iglesia entre los inmigrantes haitianos.

Grupos de defensa internacional y agencias misioneras ha prestado atención especial a la vicisitud del inmigrante haitiano. Plantación de iglesia, escuelas cristianas, caravanas médicas, trabajo social y ministerios internacionales por la defensa de los derechos humanos son usualmente financiados del exterior y dirigidos por dominicanos. Algunas excepciones de notoriedad se ven en la Liga Bíblica (Pierre Phillipe) y Defensa de los Derechos Humanos (Edwin Praisson).

²⁴⁵ La más grande sería el Templo Bíblico que tiene varias congregaciones en la región de Santo Domingo y varias en la zona sur de Barahona.

²⁴⁶ *CONPAS*, pp. 88-89.

La comunidad de la iglesia del inmigrante haitiano requerirá reconocimiento legal de sus líderes, miembros, iglesias e instituciones cristianas con el fin de mantener normalidad en su situación social dominicana.

Como lo es dentro de ICR, así lo es en la comunidad de la iglesia protestante, el punto de vista tradicional y popular tocante a la presencia de los inmigrantes haitianos está diamétricamente opuesto. El punto de vista tradicional aboga por una sociedad dominicana uni-cultural en que hay muy poco espacio para la legalización del inmigrante haitiano. El punto de vista popular opta por una sociedad dominicana donde todos los grupos étnicos y sociales puedan existir legalmente. Las misiones internacionales han provisto apoyo para la propuesta multicultural, muchas veces pasando por alto o siendo ignorantes de los conflictos históricos entre las dos naciones en la Española así como también los estereotipos tradicionales que los dominicanos y haitianos tiene el uno al otro. La misión protestante, ecuménica y el movimiento interdenominacional, especialmente en tiempos de emergencia y necesidad social, han servido como un puente entre los inmigrantes dominicanos y haitianos. Más importante, varias denominaciones significativas han integrado dominicanos y haitianos en una comunidad de cooperación. Estas iglesias presentan un modelo social a seguir.

PARTE II

LOS REFORMADOS Y PRESBITERIANOS Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

CAPÍTULO 5

LOS REFORMADOS Y PREBISTERIANOS EN EL CARIBE Y EN AMERICA LATINA (1528-1991)

Tesis 4. *Después de años de aislamiento, la comunidad misionera internacional reformada ha encabezado desde los años de 1980 ministerios entre los inmigrantes haitianos.*

5.1. Introducción

La iglesia Cristiana Reformada en la República Dominicana (ICRRD) fue precedida a través de todo el Caribe y América Latina por las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas. La más remota influencia en el Caribe y América Latina (CAL) es atribuida a los hugonotes franceses quienes establecieron una iglesia en Coligny, Brazil en 1555. Los presbiterianos trazan su primera obra a presbiterianos que llegaron a Bermuda en 1609. El capítulo 6 introducirá las denominaciones y misiones reformadas y presbiterianas en el CAL e indicara como ellos influenciaron directa o indirectamente la estrategia y trabajo misionero de la ICRRD.

La sección 5.2. presenta una reseña de la historia de las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas en el CAL. La República Dominicana es una de las últimas naciones del caribe que ha sido influenciada por los reformados y presbiterianos. La sección 5.3. introduce la consideración ideológica tocante a las identidades reformadas. Tres ramas de la identidad reformada serán descritas: la tradicional, la ecuménica y la evangélica. La identidad reformada es definida en términos de confesiones escritas o declaraciones de fe y es observada en la práctica de la iglesia.

El estudio demostrará que las iglesias y tradiciones misioneras reformadas y presbiterianas influenciaron la identidad y desarrollo de la ICRRD. A su vez, la ICRRD ha hecho una contribución cierta a la cristiandad reformada en el CAL.

5.2. Historia de la iglesia y misión reformada y presbiteriana en el CAL

La historia de la iglesia y misión reformada y presbiteriana en CAL puede ser dividida en dos eras: la era primaria de la historia (1555-1916) y la era posterior de la historia (desde 1916 al presente). Comenzando en el año 1555, cuando lo hugonotes franceses establecieron su primera iglesia protestante en Coligny, Brazil, esta era primaria de la historia se extiende al año 1916, el año del congreso de Panamá, el primer concilio ecuménico protestante en el CAL. La segunda era comienza con el Congreso de Panamá y continúa al presente.

5.2.1. Etapa primaria de las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas (1555-1916)

Durante el siglo XVI se hicieron atentados de reformatión teológica de carácter protestante dentro del contexto de la Iglesia Católica Romana. El conflicto no solucionado entre los católicos y los protestantes condujo a la formación de una variedad alterna de denominaciones y misiones esparcidas a través de todo el CAL. La expansión de la iglesia y misión protestante siguió los patrones de las actividades mercantiles y coloniales de los primeros piratas del norte de Europa. En la última parte del siglo XIX y principio del siglo XX, las influencias norteamericanas incrementaron en las esferas política-económicas así como también en las misiones.

La etapa primaria de la historia de las iglesias y misiones protestante en el CAL comienza con la formación por lo hugonotes de la primera iglesia reformada en Coligny, Brasil, en el año 1555. Para el año 1916, cuando se llamó a la primera conferencia del CAL, se habían establecido iglesias nacionales presbiterianas y reformadas a través de todo el CAL. El congreso de Panamá en 1916 señaló una separación del denominacionalismo europeo y norteamericano hacia el establecimiento de la identidad protestante del CAL. En esta sección se estudiará la historia de presbiterianos y reformados de 1555-1916.

Los hugonotes franceses del siglo XVI fueron los precursores de la expansión protestante en las Américas. Desde allí, llegaron los holandeses, ingleses, italianos y alemanes. Para el año 1916, las iglesias reformadas tuvieron en un tiempo u otras 61 congregaciones establecidas en 19 naciones empleando a 11 misioneros y por lo menos 258 ministerios. El lugar y las fechas del origen y presencia de la obra incluyen lo hugonotes franceses en Brasil (1555-1558) y Surinam (1686-1783), la Iglesia Holandesa Reformada en Brasil (1625-1654; 1911 - presente), St. Eustatius (1630-1850's), Tobago (1630-?), Curazao (1634-presente), St Martin (1648-1792), St Thomas (1660-1827), Surinam (1667-presente), St Kitts (1772-1774), Saba (1736-1816), Guyana inglesa (1736-1845), St. John (1750-1828), Aruba (1822-presente), Bonaire (1843-presente) y Argentina (1895-presente). La Iglesia Reformada en América comenzó en St Kitts (1774-1792) and St. Thomas (1827-presente). Los valdenses trabajaron en Uruguay (1856-presente) y en Argentina (1859-presente). Los inmigrantes reformados de Holanda comenzaron en Argentina (1895-presente).²⁴⁷

²⁴⁷ Las estadísticas como se usan en esta sección, son tomadas de Neal Hegeman, "Charts," *en Reformed and Presbyterian Churches and Mission in the Caribbean and Latin America*. 1528-1916, (2000). Las iglesias cuyas raíces históricas están asociadas con la llegada de los franceses, holandeses, ingleses, italianos y alemanes, se enumeran en orden alfabético, sin contar a los presbiterianos que se mencionan en a la anotación tres al pie de la página. GKC (*Gereformeerde Kerken in Curacao*: Iglesias Reformadas en Curazao); GKNVB (*Gerformeerde Kerken in Nederland (Vrijgemaakt) in Brazilia*: Iglesias Reformadas en Holanda (liberadas) en Brasil); GKNVC (*Gereformeerde Kerken in Nederland (Vrijgemaakt) in Curazao*: Iglesias Reformadas en Holanda (Liberada) en Curazao; GKNVS (*Gereformeerde Kerken in Nederland (Vrijgemaakt) in Surinam*: Iglesias Reformadas en Holanda (Liberadas) en Surinam; GKP (*Gereformeerde Kerk van Paramaribo*: Iglesia Reformada de Paramaribo); HKS (*Hervormde Kerk in Suriname*: Iglesia Reformada en Surinam; IEFA (Iglesia Evangélica Valdense de Buenos Aires); IEVA (Iglesia Evangelica Valdense en Argentina); IEVA (Iglesia Evangelica Valdense del Rió de la Plata); IPEA (Iglesia Presbiteriana Escocesa en Argentina); NHKS (*Nederlandse Hervormde Kerk in Suriname*: Iglesia Holandesa en Surinam); VPGA (*Verenigde Protestantse Gemeente van Aruba*: Iglesia Protestante Unida de Aruba); VPGC

La influencia reformada en Haití y en la República Dominicana ocurrió durante los siglos XVI y XVII en las regiones costeras del norte. La piratería, la actividad de los bucaneros y alguna actividad colonial en la isla Tortuga también incluyó personas asociadas con la fe hugonote. Sin embargo, no se estableció una iglesia reformada en la Española hasta el año 1981.²⁴⁸

Los presbiterianos llegaron al CAL al comienzo del siglo XVII. Ellos generalmente establecieron colonias de habla inglesa. Estas incluyen Bermuda (1644-presente); Antigua-Bahamas-St. Martin (principio de 1700's), Saba (1736-1755), Jamaica (1800-presente), Guyana Inglesa (1815-presente), Grenada (1830-presente), Trinidad (1836-presente) y St Lucia (1896-presente). La obra presbiteriana de habla hispana se origina en Argentina ((1829-presente), Colombia (1856-presente), México (1872-presente), Chile (1873-presente), Guatemala (1882-presente); Cuba (1884-presente), Puerto Rico (1899-presente); Venezuela (1897-presente), República Dominicana (1911-192) y Perú (1916-presente).

Para el año 1916, los presbiterianos habían trabajado en un total de 474 iglesias esparcidas a través de 22 naciones. La junta misionera contrató más de 163 misioneros internacionales ordenados, 159 misioneros internacionales laicos y 61 pastores internacionales ordenados fueron enviados como ministros de congregaciones. Hubieron 111 ministros nacionales ordenados, 340 obreros nacionales y se enviaron más de 40 misioneros nacionales, para un total que excedía a 874.²⁴⁹

(*Verenigde Protestantse van Curacao*: Iglesia Protestante Unida de Curazao; Fuentes de información: M. Dalmas, *Historia de los Valdenses en el Río de la Plata* (1973); L. Knappert, *Geschiedenis van de Nederlandsde Bovenswindsche eilande....*, (1932); W.L. Villalpando, *Las Iglesias del Transplante* (1970); J. M. Van der Linde, *Surinaamse suikerheren en hun kerk* (1966); A.W. Marcus, *De geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Gemeente in Surinam* (1935); J.W. Ort, *Vestinging van de Hervormde de Kerk in Suriname: 1667-1800* (1963); F.L. Schalkwijk, *Igreja e estado do Brazil Holandés: 1630-1654* (1983). Neal Hegeman, "Reformed Churches and Mision in CALA," Chapter 5 da una reseña histórica de las iglesia y misiones reformadas en el CAL antes al 1916.

²⁴⁸ Manuel A. Peña, *La isla de la Tortuga* (1988), pp. 55f González, *Misión...*, p. 415. J. Metzler, ed, *Sacrae Congregationis...*, pp. 1131-1161. Arthur Newton, *The European nations in the West Indies* (1933), pp 171-175. Una serie de iglesias salieron de las influencias reformadas francesas: EEG (*Eglise Evangélique de la Guyana*: Iglesia Evangélica de Guyana); EEGUA (*Eglise Evangélique de la Guadeloup*: Iglesia Evangélica de Guadalupe); ERF (*Eglise Réformée de France*: Iglesia Reformada de Francia); ERFM (*Eglise Réformée de France de Martinique*: Iglesia Reformada de Francia de Martinica); ERS (*Eglises Réformées de la Suisse*: Iglesias Reformadas de Suiza); UEE (*Union de l'Eglise Evangélique*: Unión de Iglesias Evangélicas); UEELF (*Union des Eglises Evangélique Libres de France*: Unión de Iglesia Evangélicas Libres de Francia).

²⁴⁹ Hegeman, "Charts, *op. cit.* Las abreviaturas como aparecen en orden cronológico incluyen: CE (*Church of England*: Iglesia de Inglaterra); CS (*Church of Scotland*: Iglesia de Escocia); GMS (*Glasgow Mission Society*: Sociedad Misionera de Glasgow); PCS (*Presbyterian Church in Scotland*: Iglesia Presbiteriana de Escosia); FCS (*Free Church of Scotland*: Iglesia Libre de Escocia); RCE (*Reformed Church in England*: Iglesia Reformada en Inglaterra); UFCS (*United Free Church of Scotland*: Iglesia Unida Libre de Escocia); PCBer (*Presbyterian Church in Bermuda*: Iglesia Presbiteriana en Bermuda); SMS (*Scottish Missionary Society*: Sociedad Misionera Escocesa); PJC (*Presbyterian Church in Jamaica*: Iglesia Presbiteriana in Jamaica); USC (*United Scottish Church*: Iglesia Escocesa Unida); UPC (*United Presbyterian Church*: Iglesia Presbiteriana Unida); USCS (*United Seccesion Church of Scotland*: Iglesia Unidad Secesionista de Escosia); CST (*Church of Scotland in Trinidad*: Iglesia de Escocia en Trinidad); PCC (*Presbyterian Church in Canada*: Iglesia Presbiteriana en Canada); IPC (Iglesia Presbiteriana en Chile); PCUS (*Presbyterian Church in US*

La llegada de los representantes presbiterianos a la República Dominicana durante la primera década del siglo XX fue la primera influencia permanente reformada en la Española. Las visitas eventualmente condujeron a la cooperación con varios grupos pequeños protestantes y la formación de la de la Iglesia Evangélica Dominica (IED) en 1922. La República Dominicana fue la última isla del Caribe hispano parlante a ser introducida al presbiterianismo. De hecho, los presbiterianos llegaron a estar tan absorbidos en el desarrollo de escuelas, seminarios, hospitales e iglesias en Puerto Rico que la mayor parte del enfoque misionero presbiteriano y sus recursos en el Caribe fueron puestos allí. Los presbiterianos no se establecieron en Haití.

5.2.2. Era posterior de la iglesia y misión reformada y presbiteriana (1916-presente)

Después del año 1916, comenzó el lento proceso de nacionalizar las iglesias reformadas en el CAL. Las iglesias reformadas en el CAL pueden ser observadas de acuerdo al grupo idiomático: francés, holandés, inglés, español, portugués, húngaro, alemán, papiamento, creole (haitiano) y algunos idiomas autóctonos.²⁵⁰ Lo que sigue es una breve reseña.

La obra reformada francés esta concentrada en los países francos parlante del Caribe y en Argentina. Para el año 1980, se fundaron cinco congregaciones en la Guayana francesa, diez y ocho en Guadalupe, una en Martinica y una en Argentina. La mayor parte de la obra reformada está entre los inmigrantes franceses y a través de los capellanes militares.

(*Southern*): Iglesia Presbiteriana en Estado Unidos (Sur); PCUSA (*Presbyterian Church in USA*: Iglesia Presbiteriana en Estados Unidos (Norte); IPPR (Iglesia Presbiteriana de Puerto Rico); PG (*Presbytery of Guyana*: Presbiterio de Guyana); PCG (*Presbyterian Church of Guyana*: Iglesia Presbiteriana de Guyana); FCS (*Free Church of Scotland*: Iglesia Libre de Escocia); IEPA (Iglesia Escocesa Presbiteriana de la Argentina) IPB (*Igreja Presbiteriana do Brasil*: Iglesia Presbiteriana de Brasil) IPB (*Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*: Iglesia Presbiteriana Independiente de Brasil); IPV (Iglesia Presbiteriana en Venezuela); PCB (*Presbyterian Church in Belize*: Iglesia Presbiteriana en Belize); IPNM (Iglesia Presbiteriana Nacional de México); ARPC (*Associate Reformed Presbyterian Church*: Iglesia Reformada Presbiteriana Asociada); IENPG (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala) Las fuentes incluyen: D.A. Bisnauth, *A Short History of the Guyana Presbyterian Church* (1970); Doodnath, C.A. Dunn, "The Great Divorce and What Happens to the Children," (1971); I. Hamid, *A History of the Presbyterian Church in Trinidad: 1868-1968* (1980); G.S. Mount, *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico: The Formative years* (1983); W.L. Villalpando, *Las Iglesias del Trasplante* (1970); S. Morton, *John Morton of Trinidad* (1916); *Annual Report of the BFM of the PCUSA*; *Annual Report* (PCUSBFM).

²⁵⁰ Hegeman, "Reformed Churches and Missions in CALA," en el capítulo 7 nos da una descripción de las iglesias reformadas en el CAL de 1916-1990. ICRCR (Iglesia Cristiana Reformada en Costa Rica); ICRCu (Iglesia Cristiana Reformada en Cuba); ICRES (Iglesia Cristiana Reformada en el Salvador); ICRH (Iglesia Cristiana Reformada en Honduras); ICRLB (Igreja Crista Reformada Latino Americano do Brasil); ICRN (Iglesia Cristiana Reformada en Nicaragua); ICRPR (Iglesia Cristiana Reformada en Puerto Rico); ICRRD (Iglesia Cristiana Reformada de la República Dominicana). También véase *Annuaire...*; Barrett, *op. cit.*, "Argentina," "Brazil," "French Guyana," "Guadeloupe," "Martinique," "Surinam,"; Reformed Church of America, 1989 *Directory and 1988 Financial Statements of the General Synod* (1989); *Protestant Reformed Acts of Synod*. 1987; Sidney Rooy, carta, marzo 1990; CRC Acts of Synod 1986; *CRWM Annual Reports*. 1991; Hegeman, *Iglesia Dulce...*; Informes del Sínodo 1979 (IEVRPA); Informe (diciembre, 1984; R. Boersema and Jacob Glas, *Congres...*3; István Kotsis, carta, 2 de marzo, 1990.

Los ministerios de habla holandesa continuaron después del año 1916 en Argentina, Áruha, Bonaire, Brasil, Curazao y Surinam. El papiamento se usó como el idioma principal en algunas de las iglesias en la Antillas Holandesas. Los inmigrantes holandeses en Brasil y Argentina condujeron al establecimiento de las congregaciones de las colonias al principio del siglo XX. Para el año 1980, hubieron tres congregaciones en Argentina, tres en Brasil y once en Surinam para un total de 17 congregaciones con 5,646 miembros, 11,766 afiliados y 9 pastores.

Las iglesias presbiterianas de habla inglesa trazan sus raíces de sus comienzos en Bermuda al principio del siglo XVII. Durante el siglo XX, se encontraron iglesias presbiterianas angloparlantes en Antigua, Bahamas, Belice, Bermuda, islas Caimán, Grenada, Guyana, Jamaica, Santa Lucía y Trinidad y Tobago. Dos Iglesias Reformadas angloparlantes estuvieron en operación durante los años 1980. La iglesia reformada en América en St. Thomas consiste de una congregación, con 136 miembros adultos y 60 afiliados. Los misioneros protestantes reformados que trabajaban con una iglesia nacional de siete congregaciones y un total de 404 partidarios salieron de Jamaica cerca del fin de los años 1980.

Los ministerios reformados hispano parlantes ocurrieron en once naciones en el CAL: Argentina, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Puerto Rico y Venezuela. Las 180 congregaciones fueron servidas por 36 misioneros internacionales, 137 pastores nacionales, involucrando a 15,086 miembros adultos y un total de 30,780 afiliaciones.

El trabajo portugués está representado por los presbiterianos en Brasil, contando con más de 800,000 afiliados para final de los años 1970.

La iglesia húngara reformada más grande está en Brasil, con 18 congregaciones y 14,000 afiliados reportados. Se complementa con 3 congregaciones pequeñas en Argentina, Uruguay y Venezuela. Los servicios también se realizan en los idiomas más predominantes que son español y portugués.

Dos congregaciones reformadas suizas, de habla alemán están localizadas en Argentina y Brasil contando con un número estimado de 2200 afiliados. Así como la congregación húngara reformada, la segunda generación de inmigrantes y nuevos afiliados están utilizando los idiomas español y portugués.

El grupo lingüístico más nuevo entre las iglesias reformadas fue reconocido oficialmente en el año 1981 con la formación de la ICRRD. La ICRRD usa tanto el creole haitiano como el español. La *Eglise Evangélique Réformée* (EERH), que consiste de muchos deportados de la ICRRD, comenzó en el año 1985 en Haití. Ha crecido de 3 congregaciones en 1985 a 15 para el año 1992.

Los misioneros presbiterianos y los pastores nacionales en Brasil, Guatemala, México y Perú también usan idiomas indígenas donde fuese aplicable. La tendencia predominante entre la gente indígena es de mantener el lenguaje indígena en áreas rurales mientras cambian a español y portugués en las áreas urbanas.

El grupo lingüístico más grande entre los presbiterianos y reformados es portugués, seguido muy estrechamente de los hispanos parlantes. Los misioneros y los obreros nacionales continúan demostrando versatilidad al ser capaces de aprender y de trabajar en una variedad de idiomas. Este es el caso para los misioneros que trabajan con los inmigrantes haitianos en la República Dominicana, al aprender tanto español como creole.

Hay más de dos millones de miembros en las iglesias presbiterianas y reformadas en el CAL. Sin embargo, el movimiento misionero internacional que sale de las iglesias presbiterianas y reformadas del CAL es muy limitado. La vasta mayoría de misioneros reformados y presbiterianos en CAL vienen de los Estados Unidos y Brasil. Se necesita enfatizar el entrenamiento y el envío de misioneros del CAL.

5.2.3. Agencias denominacionales, interdenominacionales, confesionales globales y para-eclesiásticas

Las iglesias reformadas y presbiterianas organizan su trabajo misionero en una variedad de niveles. Las agencias denominacionales internacionales generalmente buscan la cooperación de las denominaciones nacionales. Tal cooperación consistiría en que la iglesia envía misioneros a establecer o a conducir misiones con iglesias que pertenecen a la misma federación eclesiástica.

En las misiones interdenominacionales, dos o más iglesias o denominaciones acuerdan de cooperar en el trabajo misionero. Los acuerdos pueden ser tan informales como lo es la de otorgar ayuda de emergencia después de un desastre natural o tan formal como lo es establecer una relación eclesiástica con la denominación cooperante.

Las agencias globales confesionales consisten de iglesias y agencias misioneras por todo el mundo, que se ponen de acuerdo de ser socios en las actividades misioneras. La cooperación global o internacional se ha llevado a cabo en dos maneras históricamente: 1) a través de la representación denominacional en los concilios ecuménicos internacionales y 2) a través de la participación de la iglesia en ministerios para-eclesiásticos definidos confesionalmente.

Las agencias para-eclesiásticas están controladas y administradas por juntas y mandatos autodefinidos. Las agencias misioneras para-eclesiásticas pueden tener o no representación denominacional.

Las misiones reformadas y presbiterianas en CAL están representadas en todas las asociaciones arriba mencionadas.

5.2.3.1. Agencias denominacionales

Durante el siglo XX, el evangelismo y el seguimiento en la plantación de iglesias y las actividades educacionales fueron las prioridades misioneras de las misiones reformadas y presbiterianas. Hablando de forma general, las denominaciones reformadas y presbiterianas han avanzado en el desarrollo de la iglesia, obra diaconal, evangelismo, servicios familiares, distribución de literatura, servicios juveniles y otros ministerios de la iglesia nacional.

Las agencias misioneras denominacionales de las iglesias reformadas han estado activas a través de todo el CAL. El trabajo más grande se lleva a cabo por la Christian Reformed Church in North America (CRCNA: Iglesia Cristiana Reformada en América del Norte), trabajando en 13 países. La Reformed Church in America (RCA: Iglesia Reformada en las Américas) tiene la mayor representación de misioneros en el sur de México. Los misioneros de la RCA también están representados en Honduras, St. Kitts, St. Thomas y Venezuela. La misión holandesa *Gereformeerde Zendingsbond* (GZB: Liga Misionera Reformada) trabajó en Chile, Colombia, Costa Rica, Guatemala,

Nicaragua y Perú durante los años ochenta. La iglesia holandesa *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN: Iglesia Reformadas en Holanda) tiene misioneros en Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, Nicaragua y Surinam. Representaciones más pequeñas de misioneros holandeses incluyen la GKN liberada en Brasil, Curazao y Surinam, y la *Christelijke Gereformeerde Kerk* (CGK: Iglesia Cristiana Reformada) en Brasil. Del lado Norteamericano, las *Netherlands Reformed Congregations* (NCR: Congregaciones Holandesas Reformadas) se encuentran en Bolivia, la *Free Reformed Church* (FRC: Iglesia Reformada Libre) se encuentra en Guatemala, la *Protestant Reformed Church* (PRC Iglesia Protestante Reformada) estuvo en Jamaica y grupos independientes reformados están activos en México.

Las misiones denominacionales de las iglesias presbiterianas han estado activas a través de todo el CAL. La *Presbyterian Church USA* (PCUSA: Iglesia Presbiteriana USA) esta activa en el Concilio Mundial de Iglesias (CMI) y el Concilio Nacional de Iglesias Cristianas (CNIC), y en programas ecuménicos regionales en América Latina. Misiones al Mundo (MTW) de la Iglesia Presbiteriana de América (PCA) una denominación que comenzó en 1973, tiene misioneros en Brasil, América Central, Chile, Colombia, Ecuador, México, y Perú. La *Associate Reformed Presbyterian Church* (ARPC: Iglesia Reformada Presbiteriana Asociada) ha estado trabajando en México por casi un siglo. La *Cumberland Presbyterian Church* (IPCC: La iglesia Presbiteriana Cumberland) trabaja en Colombia. La *Orthodox Presbyterian Church* (OPC: La Iglesia Presbiteriana Ortodoxa) tenia un pequeña representación en Surinam.

Durante las últimas dos décadas, las agencias misioneras denominacionales de la PCUSA y la CRCNA ha operado a tiempo completo en la República Dominicana. La *Presbyterian Church US* (PCUS: Iglesia Presbiteriana de US), ahora conocida como PCUSA, apoyo el trabajo del Rvdo. T. Dodd quien trabajo con IED hasta su jubilación en los últimos años del 1970. La transmisión radial de la Hora de la Reforma de la CRCNA efectuó contactos periódicos con los oyentes en la República Dominicana a partir del año 1971. La agencia de Ayuda Mundial de la Iglesia Cristiana Reformada (CRWRC) se comenzó a involucrar en esfuerzos intensivos de ayuda después de la devastación del ciclón David en el año 1979. Misión Mundial de la Iglesia Cristiana Reformada (CRWM) envió su primer misionero a tiempo completo, Rvdo. Raymond Brinks a la República Dominicana en el año 1980.

Al final del siglo XX, la República Dominicana tuvo dos denominaciones reformadas, la IED y la ICRRD. La IED está relacionada con denominaciones internacionales a través de su participación en el movimiento ecuménico. La ICRRD se quedó básicamente como una iglesia recipiente de la CRCNA en vez de madurar a una asociación mutua de envío en las misiones internacionales. La ICRRD o la CRCNA no han contemplado una estrategia para tal asociación.

5.2.3.2. Agencias interdenominacionales y asociaciones

En esta sección, se identifican una variedad de asociaciones misioneras reformadas y presbiterianas en el CAL. Las denominaciones de Norte América están cruzando las barreras denominacionales con el fin de trabajar en las asociaciones misioneras. La cooperación continúa de parte de Europa como también de Asia.

Las iglesias y misiones presbiterianas nacionales son socios de las misiones e iglesias del CAL dentro de la misma nación. Esto es cierto para la Iglesia Escocesa Presbiteriana de Argentina (IEPA) y las Iglesias Reformadas en Argentina (IRA), como también la *Igreja Presbiteriana do Brasil* (IBP: Iglesia Presbiteriana de Brasil) y la *Igreja Evangélica Reformada do Brasil* (IERB: Iglesia Evangélica Reformada de Brasil). La IEPA es un grupo étnico pequeño transplantado que dependen en otras iglesias reformadas para sus ministros y confraternidad. La IPB es una iglesia nacional grande y creciente que ayuda a las iglesias más pequeñas transplantadas de la IERB.²⁵¹

La Iglesia Presbiteriana Nacional de México (IPNM) ha cooperado con la Iglesia Reformada (RCA) desde 1925.²⁵² La asociación ha resultado en uno de los movimientos presbiterianos más grandes en el CAL. Describiendo la participación de la RCA en México, Charles van Engen escribe:

Después de casi 60 años de la participación misionera de la iglesia reformada en Chiapas el cuadro es espectacular...Mas de 120,000 cristianos presbiterianos que hablan seis idiomas diferentes. Mas de 800 capillas y lugares para cultos...Mas de 60 pastores ordenados que hablan 4 idiomas y muchos obreros no ordenados y laicos...Mas de 100 clínicas para la salud en las aldeas bajo la jurisdicción de las iglesias locales...Cuatro Institutos Bíblicos y programas de entrenamiento para líderes...²⁵³

En una escala mucho más pequeña, la Iglesia Presbiteriana de Venezuela (IPV) comenzó una aventura en conjunto en el área de educación con la RCA en 1989. Se hicieron esfuerzos cooperativos con el Seminario Evangélico como también con congregaciones locales.²⁵⁴

La Iglesia Presbiteriana Independiente de México (IPIM) acordó de trabajar con la Iglesia Cristiana Reformada de Norte América (CRCNA) comenzando en 1962. Se hicieron esfuerzos conjuntos en la plantación de iglesia y el entrenamiento de líderes. El seminario Juan Calvino continúa preparando pastores nacionales.²⁵⁵ La IPB en Brasil también cooperó con la CRCNA. La tarea de plantación de iglesia y el entrenamiento de líderes duró de 1967-1990.²⁵⁶

La *Gereformeerde Kerken in Nederland* (GKN: Iglesias Reformadas de Holanda) trabaja junto con la Iglesia Evangélica de Chile (IEPC). Las actividades misioneras se centran en la educación.²⁵⁷ Otra agencia misionera holandesa la *Gereformeerde Zendingsbond* (GZB: Liga de Misiones Reformada) trabaja con la Iglesia Presbiteriana

²⁵¹ Villalpando, *op. cit.*, pp. 107-109; Barrett, *op. cit.*, p. 149; carta, Kenneth Murray, 30 de enero, 1988; *Handbook of Member Churches: World Alliance of Reformed Churches* (1989), p. 27.

²⁵² Hugo Esponda, *Historia de la Iglesia Presbiteriana de Chiapas* (1986); Charles Van Engen, "Chiapas para Christo-Chiapas For Christ," *Charm and Challenge of Chiapas*: 1986, p. 8; Van Engen, entrevista, mayo, 1985. Holland, Mich.

²⁵³ Van Engen, *op. cit.*, pp.3-4.

²⁵⁴ Entrevista con Richard van Voet, noviembre, 1988; Barrett, *op. cit.*, p. 741: libro de membresía de la WARC (1989), p. 36.

²⁵⁵ *Las Actas del sínodo* de la Iglesia Cristiana Reformada da información sobre le campo misionero.

²⁵⁶ Carl Bosma, carta, agosto, 1990; Timothy Pennings, "The Baptism of Brazil," *Impact* (1989), p.7; Thomas De Vries, "Christian Reformed World Mission Report 1989," p.43.

²⁵⁷ *Voortgangverslag beleid Zuid-Amerika Orgaan* (1982), p 30; Hans De Wit, "Santiago, wat een stad! Vandaar (junio-julio, 1980), p. 11.

Nacional de Chile, la Iglesia Evangélica Presbiteriana en Perú (IEPP), la Iglesia Evangélica Presbiteriana de Guatemala y la Iglesia Presbiteriana de Colombia.²⁵⁸

No se han desarrollado asociaciones eclesiásticas presbiterianas con la ICRRD en la República Dominicana. Pastores presbiterianos de América Latina y profesores de seminario han dado charlas en reuniones de la ICRRD. Los presbiterianos han trabajado en proyectos para-eclesiásticos de construcción a corto plazo y en proyectos para jóvenes en la República Dominicana. Sin embargo, no se ha desarrollado relación eclesiástica entre las denominaciones presbiterianas internacionales y la ICRRD.

La ICRRD mantiene una asociación activa con la CRCNA. Se continúa enviando misioneros y los programas nacionales continúan recibiendo apoyo. Se hicieron planes para que la CRWM continúe trabajando directamente con la ICRRD hasta el año 2005.

La ICRRD tiene lazos con la *Eglise Evangélique Réformée* (EERH: Iglesia Evangélica Reformada en Haití). La EERH ha permanecido relativamente pequeña y no ha recibido el mismo grado de ayuda eclesiástica y financiera de la CRWM, como lo ha recibido la ICRRD. La ICRRD recibió de la CRWM durante los años ochenta más de 10 ministros ordenados, mientras que la EERH recibió uno. Se hicieron acuerdos por las respectivas iglesias y agencias misioneras de ponerse de acuerdo y ejecutar una estrategia misionera unida para Haití y la República Dominicana, pero fracasó.

La ICRRD ha enfocado su relación eclesiástica interdenominacional con una denominación internacional, la CRCNA. Las iglesias y grupos misioneros que no son de la CRCNA están cooperando activamente con la ICRRD y esto se lleva a cabo en un nivel local y regional.

5.2.3.3. Cuerpos confesionales globales

Al tiempo de este escrito, la ICRRD no tenía membresía en ningún cuerpo confesional global. Prácticamente, la ICRRD participa en proyectos ecuménicos de trabajo social patrocinado por SSID, que a su vez coopera con el *Church World Services* (CWS: Servicio Mundial del Iglesias) y el *National Council of Christian Churches* (NCCC: Concilio Nacional de Iglesias Christianas).

La Iglesia Evangélica Dominicana (IED) y la Iglesia Episcopal Dominicana (IEPD) son miembros del *Latin American Council of Churches* (CLAI: Concilio Latinoamericano de Iglesias). No son miembros del *World Council of Churches* (WCC: Concilio Mundial de Iglesias). La IEPD está activa en la documentación de los derechos humanos de los abusos a los inmigrantes haitianos.

ALFALIT Dominicana y SSID son los proyectos ecuménicos principales dentro de la República Dominicana que reciben ayuda ecuménica. El liderazgo de la ICRRD ha

²⁵⁸ Barrett, *op. cit.*, pp. 226-230; "Chili," *GZB info Bulletin* (1982); William Van Laar, "Het presbyterianisme in Chili: Toekomst of versterving," *Wereld en Zending* (agosto, 20, 1987), p. 3; Pedro Quiroz Arana, *Testimonio Político* (1987); J.E. De Groot, *Ik weet waar gij woont: De Iglesia Evangélica Presbiteriana del Perú, haar context, geschiedenis en huidige situatie*, (1979); John Kessler, *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile* (1967); Leo Smelt, *La Misión de la Iglesia Evangélica Presbiteriana del Perú en la sociedad peruana actual y la herencia de la reforma* (1987); Jan van Roest, carta, septiembre, 1988.

estado involucrado en la junta, como también a nivel de personal de ambas instituciones.²⁵⁹

La ICRRD no esta envuelta como miembro de cuerpos confesionales globales, sin embargo coopera en proyectos de trabajo social patrocinados por CWS, WCC y SSID.

5.2.3.4. Agencias para-eclesiásticas

Los presbiterianos y reformados del CAL están involucrados en la distribución y comunicación de literatura, salud, servicios sociales, educación y servicios de familias y juveniles.

Desde 1916, las agencias misioneras para-eclesiásticas asociadas con el pueblo reformado se ha esparcido por todo el CAL. La tradición del personal reformado o presbiteriano trabajando con las sociedades bíblicas se traza desde el pastor valdense Bejamín A. Pons. En 1898, el comenzó a trabajar con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en Buenos Aires.²⁶⁰

Una variedad de líderes reformados y miembros están empleados por las sociedades bíblicas. En Argentina, por ejemplo, el Rvdo. Tomás Mulder trabajó con la *United Bible Society* (UBS: Sociedad Bíblica Unida). Pedro Arana también sirvió como director nacional de la UBS en Perú. Robert Scholman trabajó con la Sociedad Bíblica Antillana.²⁶¹ Los *Wycliffe Translators* (WBT: Traductores de la Biblia Wycliffe) emplean traductores reformados en México, Brasil, Perú y Surinam.²⁶² La Liga Bíblica se ha establecido en México, así como también en otros países del CAL, como lo es la República Dominicana.²⁶³

Varios servicios de distribución e impresión de literatura están relacionados a la comunidad reformada del CAL. La casa editora interdenominacional Editorial La Aurora publicó materiales hasta su cierre a mediados de los años de 1980. Agencias ecuménicas, tales como la WCC publican *Contact* en una variedad de idiomas que incluyen, francés, portugués, y español. Las librerías cristianas en centro urbanos principales ofrecen literatura reformada preparada por CLEI, FELIRE, el Estandarte de la Verdad, Libros Desafíos, Logoi y UNILIT.

El programa en español de la CRCNA, La Hora de la Reforma, se escucha a través de todo el CAL. Programas de televisión también están patrocinados por la *Back to God Hour* (BGH: Hora de la Reforma).

La Sociedad Lucas provee servicios para-eclesiásticos de salud. Bajo el liderazgo de Peter Boelens, la Sociedad Lucas ha establecido clínicas y trabajo médico en Ecuador, República Dominicana, Honduras y México.

²⁵⁹ La IED ha participado en AIPRAL (Association of Reformed and Presbyterian Churches of Latina America) así como también CIEMAL (Council of Evangelical Methodist Churches of Latin America/Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina. 73. Asamblea General Anual (1995), pp. 56-57.

²⁶⁰ Dalmas, *op. cit.*, p.85

²⁶¹ Sociedad Antiano de Beibel: Reporte de la Junta (1986).

²⁶² Chester Schemper, "The World Home Bible League and Latin America," *Crossing Latin Borders*, No. 2 (1987), pp. 3. 1.s.

²⁶³ La revista, *The Other Side*, da una reseña del trabajo de los colaboradores de WBT. Carta de los representantes regionales para Michigan de la WBT, Bob y Bernie Ellen, febrero, 1986.

Varios servicios para-eclesiásticos diaconales y sociales que vienen del extranjero trabajan con la ICRRD. Estos incluyen: ALFALIT internacional (alfabetización); Compassion International (patrocinando de educación para niños) y TEAR (proyectos de desarrollo). Estos a su vez están complementados por programas diaconales de la misión como lo es Reformed World Relief Committee (CRWRC: Comité de Ayuda Mundial).

Varias instituciones interdenominacionales educacionales en el CAL son administradas o imparten docencias gente reformada. El Dr. Gerardo Viviers enseñó teología por muchos años en la ISEDET en Buenos Aires. Viviers tiene la distinción de haber sido el primer pastor o líder reformado en el CAL en obtener un grado doctoral en estudios teológicos. Las escuelas primarias de Tres Arroyos, Argentina, las escuelas primarias y secundarias de la IERB en Brasil y las escuelas de la ICRRD en la República Dominicana, están estrechamente asociadas con las iglesias reformadas. Durante los años ochenta, *World Wide Christian Schools* (WWCS) comenzó a hacer su impacto en educación el CAL al ayudara desarrollar sus edificios y al introducir el programa de becas.²⁶⁴ Programas ecuménicos apoyados por las iglesias reformadas continúan apoyando programas educacionales por todo el CAL.²⁶⁵

Organizaciones juveniles internacionales que cooperan con la ICRRD incluyen: estudiantes de Calvin College, Dordt College, Redeemer College, Reformed Bible College, Youth for Christ, Youth with a Mission and World Servant de Holanda y los Estados Unidos. Además de participar en actividades educativas, los estudiantes han ayudado en los proyectos de construcción de iglesias, escuelas y campamentos.

La participación del liderazgo de la ICRRD se ha desarrollado en varias áreas a través de las redes misioneras para-eclesiásticas. El Rvdo. Pierre Phillippe, pastor de una iglesia de la ICRRD y presidente del consejo nacional por varios términos, ha dirigido la Liga Bíblica en la República Dominicana. Otro miembro de la ICRRD, Dr. Silvia Ricardo de Martínez, es la directora de la Sociedad Lucas. Su oficina y clínica se encuentra cerca del centro de ministerios de la ICRRD en Santo Domingo. Milagros Comprés ha servido como una de los directores educacionales de COCREP. Futuros líderes en áreas de educación, trabajo social y trabajo en la iglesia se están preparando en la Universidad Nacional Evangélica (UNEV).

El movimiento para-eclesiástico ha abierto caminos en los ministerios asociados con la ICRRD en la República Dominicana. El movimiento para-eclesiástico es capaz de superar el control de la agencia misionera internacional, la supervisión de la jerarquía denominacional y de derribar las barreras eclesiásticas y teológicas simplemente por relacionarse directamente al ministerio de los cristianos e iglesias locales. Varias agencias para-eclesiásticas como las son la Liga Bíblica, La Sociedad Lucas, SSID y al WWCS han tomado pasos deliberados para desarrollar una relación de trabajo entre las agencias misioneras denominacionales y las iglesias.

Con el número multiplicado de esfuerzos misioneros en cooperación será un desafío definir y mantener una identidad propia teológica o eclesiástica. La pregunta de identidad continúa proponiéndose dentro la estructura de la ICRRD.

²⁶⁴ Materiales de promoción de la World Wide Christian Schools.

²⁶⁵ Libro de Fuentes de la WCC del 1968, pp. 700s.

5.3. Identidad de los reformados y presbiterianos en el CAL

Tesis 5 *La ICRRD consiste de evangélicos independientes que se han convertido en evangélicos reformados.*

En publicaciones eclesiásticas y teológicas, “reformado” puede tener un significado genérico, denominacional o tipológico. Las secciones 6.3.1. – 6.3.3. define y explica las características que identifican lo tradicional, ecuménico y evangélico entre los reformados en el CAL. Cada una de las secciones observará como las diferentes identidades reformadas son expresadas en la ICRRD.

Las doctrinas reformadas calvinistas se sostienen por los anglicanos reformados, reformados presbiterianos, reformados congregacionales, reformados bautistas y varios otros grupos de cristianos que afirman públicamente las doctrinas reformadas de los siglos XVI y XVII. Estos incluyen los valdenses, que aparecen antes del siglo XVI de la reforma y que oficialmente se unieron al movimiento de la reforma en 1532.

La cosmovisión reformada del siglo XVI enfatizó la gloria de Dios en todos los aspectos de la vida (*solī Deo gloria*), Su gracia soberana para la salvación (*sola gratia*), justificación solo por la fe (*sola fide*), salvación solo en Jesucristo (*solus Christus*) y la suficiencia de las Escrituras en asuntos de fe y vida (*sola Scriptura*). Lo que ata todos estos conceptos teológicos es el énfasis en la soberanía de Dios, esto es Su control sobre todo lo que pasa en el universo. El gobierna por su palabra. El envió a su Hijo para salvación. El requiere que se tenga fe en su Hijo para la salvación. El elige para la salvación y El hace todas las cosas para su gloria. La cosmovisión reformada es enteramente teológica, Dios-centrica.²⁶⁶

La Reforma no comenzó en un vacío eclesiástico, histórico y teológico. Fue un movimiento que proclamó el retorno a los fundamentos de una iglesia católica y apostólica. Los fundamentos no fueron definidos en términos de una institución en particular pero en vez fue articulado en relación a las verdades bíblicas y apostólicas. Jean Calvin (1509-1564) observa:

Si la iglesia está fundada en la doctrina de los apóstoles y profetas, de manera que los creyentes están instruidos a colocar su salvación solo en Cristo, entonces si la doctrina es destruida, ¿Cómo puede la iglesia permanecer? La iglesia puede necesariamente caer cuando la suma de la religión que puede sola sostenerla se dar por vencida. De nuevo, si la verdadera iglesia es “pilar y estandarte de la verdad (I Tim. 3:15), es cierto que no hay iglesia donde la mentira y la falsedad han usurpado su ascendencia.²⁶⁷

Al separarse de la ICR europea medieval y al formar una multitud de iglesias nacionales, provinciales y locales, la unidad institucional de una iglesia “santa católica” fue alterada. Calvin razonó que donde sea que la Palabra de Dios es sinceramente predicada y los dos sacramentos son administrados apropiadamente, allí existe la iglesia.²⁶⁸ La verdadera

²⁶⁶ Confesión Belgica, Art. 1 y 2; Canones de Dort (CD) 1.6, y 1.18; Catecismo de Heidelberg (HC) Dia del Señor 1, 2 y 48.

²⁶⁷ Jean Calvin, *Institución de la Religión Cristiana*, 4.2.1.

²⁶⁸ *Ibid.*, 4.1.9; BC, Art. 29.

iglesia no es perfecta porque “en esta Iglesia hay un gran mezcla de hipócritas...” pero tanto como los medios de la gracia son ejercitados apropiadamente, la iglesia puede ser considerada como cristiana.²⁶⁹

Las iglesias reformadas del siglo XVI hablaron de una iglesia verdadera y una iglesia falsa. De acuerdo a la Confesión Bélgica, la iglesia falsa puede ser reconocida por las siguientes formas: 1) más autoridad asignada a la iglesia que a la Palabra de Dios; 2) Carencia de sumisión a Cristo; 3) Administración no-bíblica de los sacramentos; 4) hombre-céntrico y 5) la persecución de los verdaderos cristianos. Tal definición estuvo generalmente asociada con la Iglesia Católica Romana.²⁷⁰

Los reformadores tradujeron las Escrituras en los idiomas principales del mundo, incluyendo el idioma español en 1569. La aparición y el vasto uso de la imprenta facilitó la reproducción de tratados pastorales, teológicos, políticos y bíblicos a través de toda Europa.²⁷¹

El punto de vista misionológico reformado que enfatiza la gloria de Dios en misiones ve a las misiones como la extensión del reino de Dios. Esto fue bien presentado por el abogado holandés reformado, Gisbertus Voetius (1580-1676). Voetius definió la misión de Dios como la extensión de Su Gloria por todo el mundo. El propósito tripartito para las misiones fue: *vocatio et conversio gentium* (el llamado y la conversión de los gentiles); *plantatio ecclesiae* (la plantación de la iglesia) y *gloria e manifestatio gratiae divinae* (la gloria y la manifestación de la gracia divina).²⁷²

El movimiento presbiteriano puede ser caracterizado como reformado en doctrina y presbiteriano en el gobierno de la iglesia. La doctrina reformada fue nutrida y desarrollada, como se expresa en los estándares Westminster durante los mediados del siglo XVII y mantenidos hasta el presente.²⁷³

Las influencias reformadas puritanas, como se expresan a través de las misiones de la iglesia anglicana baja, bautistas conservadores y evangélicos congregacionales, fueron importantes en introducir y mantener enseñanzas doctrinales reformadas en el CAL.²⁷⁴

Los estándares confesionales mantenidos por las iglesias reformadas y presbiterianas en el CAL son las Confesiones Helvéticas (Primero: 1536, y Segundo: 1566), Catecismo de Calvino (1537 y 1541), la Confesión de Geneva (1537), La Confesión Bélgica (1561), el Catecismo de Heidelberg (1563), Los Canones de Dordrecht (Dordt, 1619) y la Confesión y Catecismo de Westminster (1643-47). Se han escrito Confesiones y declaraciones que son mas teológicamente diversas, tales como lo son la Confesión francesa de fe y la Confesión Barmen. Puede citarse más de 60

²⁶⁹ *Institución*, 4.1.7.

²⁷⁰ BC, Art. 28,29

²⁷¹ Enrique Fernández y Fernández, *Las Biblias Castellanas del Exilio* (1976).

²⁷² Calvin, *op. cit.*, 1.1.1. Harvey Conn, ed., *Theological Perspectives on Church Growth* (1976), presenta una expresión contemporánea de la misionología reformada en que la gloria de Dios es central. J.A.B. Jongeneel, “The Missiology of Gisbertus Voetius...,” p. 55. El proposito tripartito de ls misiones es reflejado en la mandato de la CRWM como también *la CRWM Field Strategy for the Dominican Republic* (1982).

²⁷³ Lukas Vischer, “The Reformed Tradition and Multiple Facets,” *The Reformed Family Worldwide* (1999), p. 2; J. D. Douglas, “Calvinism’s Contribution to Scotland,” *John Calvin. His influence in the Western World* (1982), pp. 217-240.

²⁷⁴ Orlando Costas, *Christ Outside the Gate* (1982), p. 69, nota a pie de página.

declaraciones confesionales y documentos. Para nuestro propósito, se referirán como estándares reformados las confesiones adoptadas por las iglesias reformadas de los siglos XVI y XVII.²⁷⁵

La ICRRD, en su reunión sinodal inicial el 1ro de mayo, 1981, adoptó la propuesta de los misioneros de la CRWM de reconocer al Credo Apostólico como una declaración doctrinal básica para la nueva denominación. La propuesta fue hecha por los misioneros con el fin de reconocer la relación de las nuevas iglesias con la iglesia cristiana histórica. Las Tres Formas de Unidad Reformadas fueron traducidas al creole haitiano y estudiado tanto en creole como en español por los líderes de la iglesia. El catecismo de Heidelberg llegó a ser un documento popular para el movimiento de escuela dominical para adultos. Aparte del Credo Apostólico, la ICRRD no ha adoptado otra declaración confesional.

Las secciones 6.3.1. – 6.3.3. identificarán tres conjuntos de características reformadas que se están desarrollando en el CAL y en otras partes: los de tipo tradicional, ecuménico y evangélico reformado.²⁷⁶ Todas las expresiones buscan mantener principios y prácticas reformadas, pero difieren en la uniformidad y en pluriformidad.²⁷⁷ La identificación tomará en cuenta el desarrollo particular de las características reformadas dentro del movimiento protestante más grande.²⁷⁸

5.3.1. Reformado tradicional

Los cristianos reformados tradicionales se adhieren a la infabilidad y utilizan los credos históricos reformados en una manera consistente legal. Litúrgicamente, buscan seguir los precedentes históricos establecidos por el Sínodo de Dordrecht (1618/1619), no tan solo en las doctrinas de la gracia pero así como también en los patrones de adoración y el orden de la iglesia de Dordrecht. La práctica común incluye la lectura de la ley, el uso de formularios preparatorios y sacramentales, cantan los salmos adjunto a una limitada selección de himnos y responsabilidad del culto de la iglesia está al cargo del clero

²⁷⁵ *Creeeds of the Churches* (1982) (ed. by John H. Leith), p. 127s.

²⁷⁶ El diseño de las características tripartitas se basa en observaciones hecha por Sidney Rooy, carta, mayo, 1995. Los historiadores han usado una variedad de términos para describir los diferentes aspectos de la cristiandad reformada. Estos se clasifican de: influencia (Stanford Reid), tradición (David Wells), faceta (Lukas Vischer), características (John Hesselink). Aunque todos los arriba mencionados son aceptables, este estudio ha escogido hablar sobre “características” puesto que es lo mas general. Véase el índice de las siguientes obras: Jean-Jacques Bauswein y Lukas Vischer, ed., *The Reformed Family Worldwide* (1999); John Hesselink, *On Being Reformed. Distinctive Characteristics and Common Misunderstanding* (1983); David Holwerda, ed., *Exploring the Heritage of John Calvin* (1976); Stanford Reid, ed. *John Calvin. His Influence in the Western World* (1982); David F. Wells, *Reformed Theology in America* (1985).

²⁷⁷ Las bases para las características son consideraciones históricas, teológicas, así como también prácticas. La teología de la reformatión, como se define en su confesiones, catecismo, himnos y obras teológicas de los siglos XVI y XVII, es de modelo tradicional. El modelo reformado ecuménico se caracteriza por su estructura y sus esfuerzos de unión ideológica, especialmente como es expresado durante el fin del siglo XIX e incluye el siglo XX. El modelo evangélico reformado enfatiza y da prioridad a la evangelización conduciendo a una conversión personal y membresía de la iglesia. Los evangélicos no identifica necesariamente su teología con el protestantismo histórico pero más bien se consideran así mismos como una ramificación de las iglesias históricas. Véase Escobar, *op. cit.*, p. 46

²⁷⁸ Samuel Escobar, “¿Qué significa ser evangélico hoy?” *Misión*, Vol. 1, No. 1, p. 46.

ordenado. Sus pastores y líderes son escogidos por su habilidad para la predicación así como también por sus requisitos educacionales preestablecidos para la entrada al oficio pastoral. Los oficios de gobierno y pastoreado están abiertos a todos los miembros adultos confesantes de sexo masculino. La firma pública de la forma de subscripción a los líderes a la interpretación bíblica, adherencia confesional y orden eclesiástico de la iglesia. La membresía de la iglesia esta basada en una consideración seria de el Pacto de Gracia en que las promesas divinas los deberes correspondientes a los padres están consagrados en el sacramento del bautismo de infantes. El catecismo de niños y un fundamento sólido de conocimiento es requerido para la membresía de adultos, ya bien sea los jóvenes del pacto o adultos convertidos.²⁷⁹ Hay disparidad en la pregunta de re-bautismo de convertidos del catolicismo, sin embargo es practicado ampliamente. Las prácticas de avivamiento y la religiosidad popular están excluidas de sus servicios de adoración.²⁸⁰ La relación entre iglesias reformadas es orgánica en carácter y basada en aceptación común de la naturaleza autoritaria de la Biblia y su interpretación en los credos reformados históricos. Se dan a conocer y se reconoce la conciencia de causas sociales de opresión y sufrimiento humano, pero se considera como la tarea del cristiano en la sociedad. La iglesia tiene el deber de predicar justicia social y requiere de sus miembros compromiso para consolidar en la acción social. Al mismo tiempo, debe también ministrar a los necesitados, particularmente aquellos que son miembros de la fe.²⁸¹ La plantación de iglesias reformadas a través de la predicación del evangelio, la celebración de los dos sacramentos y el mantenimiento de la disciplina cristiana, es considerada como central en misiones. El evangelismo es tanto la tarea de los oficiales de la iglesia como de los miembros de la congregación, así como lo es ser parte de la vocación cristiana en la sociedad.²⁸²

Los reformados tradicionales comparten con los reformados ecuménicos un énfasis en la importancia de la literatura histórica de la Reforma. Autores reformados y presbiterianos cuyas literaturas se conocen a través de todo el CAL incluyen Juan Boonstra, nacido en Argentina del programa radial la Hora de la Reforma y Les Thompson, nacido en Cuba de los ministerios Logoi. Autores reformados populares cuyas literaturas se han traducido, incluyen: Louis Berkhof (*Systematic Theology*), William Hendricksen (*New Testament Commentaries*), Gerald Nyenhuis (*El Dios que Adoramos*), Arthur Pink (*Attributes of God*); R.C. Sproul (*The Holiness of God*) y Charles Spurgeon (*Pulpit Commentaries*).

Las denominaciones tradicionales reformadas en el CAL incluyen pequeñas denominaciones y congregaciones asociadas con la misión de la *Gerformeede Kerken Vrijgemaakt* en Brasil, Curazao y Venezuela; las iglesias misioneras cooperan con la *Canadian Reformed Churches* (Iglesias Reformadas Canadiense) en Brasil; la Iglesia Cristiana Reformada en Puerto Rico y varias congregaciones Cristianas Reformadas en Costa Rica, Nicaragua y Honduras; y las congregaciones reformadas holandesas en Bolivia. Las denominaciones reformadas tradicionales gravitan hacia dos concilios internacionales, *International Conference of Reformed Churches* (ICR: Concilio

²⁷⁹ HC, Día del Señor, 27; BC Art. 36 y los CD, Encabezado 1, Art. 17 afirma que los hijos de creyentes están el pacto con Dios.

²⁸⁰ B.C. Art. 7.

²⁸¹ H.C. Día del Señor 38.

²⁸² CD, Encabezado 2, Art. 5.

Internacional de Iglesias Reformadas) y la *World Fellowship of Reformed Churches* (CLIR: La Confraternidad Latinoamericana de Iglesias Reformadas). Ambos cuerpos interdenominacionales son relativamente recientes (ICRC, 1982; WFRC, 1994). La ICR incluye tanta iglesia reformadas como presbiterianas.²⁸³ La CLIR es mas amplia e incluye bautistas reformados y reformados episcopales. La ICRRD no es miembro de ninguno de esos concilios aunque se han tenido conversaciones con los representantes de la CLIR.

5.3.2. Reformados ecuménicos

Se identifican a los reformados ecuménicos en su alianza con otras iglesias cristianas a través de su membresía en concilios ecuménicos internacionales y regionales.

Para 1992, la Iglesia Cristiana Reformada en y la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba son las únicas dos denominaciones reformadas en el CAL que son miembros del Concilio Mundial de Iglesias (WCC). La Iglesia Protestante Unida de la Antillas Holandesas, una iglesia unida con significativo trasfondo reformado, también es miembro. Los presbiterianos tienen una mayor representación en los concilios ecuménicos mundiales.²⁸⁴

La Iglesia Reformada en Argentina, la Iglesia Cristiana Reformada en Brasil, la Iglesia Evangélica Reformada de Brasil, la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba y la Iglesia Reformada de El Salvador son miembros de la *World Alliance of Reformed Churches* (WARC: Alianza Mundial de Iglesias Reformadas).²⁸⁵

Hay por lo menos tres concilios ecuménicos regionales que incluyen iglesias reformadas del CAL: *The Association of Presbyterian and Reformed Churches in Latin America* (AIPRAL: Asociación de Iglesias Presbiterianas y Reformadas en América Latina); el *Caribbean Concil of Churches* (CCC: Concilio de Iglesias Caribeñas) y la CLAI (Congreso Latino Americano de Iglesias). La Iglesia Cristian Reformada en Brasil y la Iglesia Reformada de Brasil son miembros de AIPRAL. La Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba y la Iglesia Reformada de Surinam son miembros de la CCC. Las iglesias Reformadas en Argentina, la Iglesia Reformada en Brasil y la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba son miembros de la CLAI.²⁸⁶

El Congreso de Panamá de 1916 fue el comienzo de la tradición ecuménica organizada e institucionalizada en el CAL. Las reuniones ecuménicas duraron hasta los años treinta y reiniciaron en 1949 con CELA I (Conferencian Evangélica de Latinoamericana) en Buenos Aires y CELA II en 1961 en Lima. Tanto los concilios ecuménicos protestante principales CELA (CELA I: 1949; CELA II: 1961; CELA III: 1969); CLAI (1982) como concilios ecuménicos evangélicos mas conservadores,

²⁸³ *Reforma Siglo 21. Boletín Teológico de la Confraternidad Latinoamericana de Iglesias Reformadas.* Vol. 1, No. 1, (julio, 1999) y Vol. 1 No. 2 (diciembre, 1999). Jean-Jacques Bauswein y Lukas Vischer, ed., *The Reformed Family Worldwide* (1999), pp. 706-707.

²⁸⁴ Jean-Jacques, Bauswein and Lukas Vischer, *op. cit.*, pp. 87, 145, 399.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 49, 87, 145, 159.

²⁸⁶ *Ibid.*

CLADE I (Congreso Latino Americano de Evangelización) y CONELA (Congreso Evangélico Latino Americano) trazan sus raíces del Congreso de Panamá de 1916.²⁸⁷

Los ecuménicos reformados se adhieren doctrinalmente a la normatividad de la interpretación bíblica y la adherencia a los credos históricos reformados. Adherencia no se define en términos de aplicación literal; pero más bien en su enseñanza y normas como es entendido en un mundo nuevo y cambiante que es considerado como esencial. Litúrgicamente, están abiertos a cambios significantes en el Orden de la Iglesia de Dort y a la introducción a nuevas formas litúrgicas que ellos creen ser más receptivas a los nuevos desafíos. Sus pastores y líderes están usualmente bien preparados académicamente, sin embargo, hay una latitud significativa en aceptar candidatos para ordenación, siempre y cuando estén presentes los apropiados dones pastorales. Existen diferencias en la pregunta de la ordenación de mujeres a posiciones pastorales y de gobierno, pero generalmente es aceptado. La membresía de la iglesia está basada en el Pacto de Gracia en que se espera de los padres de responder a la iniciativa divina bautizando y educando a sus hijos en los caminos del Señor. El re-bautismo de convertidos del catolicismo no es practicado ordinariamente. Usualmente se requiere catecismo y educación para adultos. Se anima a usar himnología nueva, credos contemporáneos, la enculturación de formularios de adoración contextuales, el uso de instrumentos musicales típicos, la inclusión de formas de adoración de otras tradiciones. Los evangelistas de avivamiento y la religión popular son raramente evidentes, pero no excluidos principalmente. La relación entre iglesias reformadas es orgánica así como también estructural. Se busca la unidad con iglesias reformadas en la base de aceptación general de la fe reformada, credos y tradición. Se anima a relaciones ecuménicas con otras denominaciones que se adhieren al Credo Apostólico, a la posición total de la Trinidad y la autoridad y normatividad de las Escrituras. Se hace énfasis tanto en la estructura personal como natural del pecado y la injusticia en la sociedad. Estos deben ser tratados de una manera integral. Misión significa la comunicación del evangelio en un ministerio palabra y hecho en que la obra y la predicación son inseparables e igualmente esenciales. Por ende, no se asigna prioridad a la predicación, al uso de los sacramentos y la disciplina sobre la acción social. Tal prioridad se consideraría un divorcio no bíblico entre las partes integrales de un testimonio fiel y cabal de Jesucristo que lucha por reconciliación cósmica. El evangelismo personal es considerado como parte integral de toda la misión de la iglesia.²⁸⁸

5.3.3. Evangélicos reformados

Evangelicalismo, como lo sugiere su nombre, coloca al evangelismo como la prioridad de la misión de la iglesia. En el CAL, el movimiento evangélico incluye generalmente a los protestantes históricos así como también las denominaciones que han surgido de las

²⁸⁷ W.R. Read, *et al.*, *Latin American Church Growth* (1969), p. 43; Hans-Jurgen Prien. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (1978), pp. 797s. Wilton M. Nelson, "Panama 1916 y su Impacto sobre el Protestantismo Latinoamericano," *Pastoralia* Vol. 1 (noviembre, 1978), pp. 5-21.

²⁸⁸ Federico J. Pagura, "CLAI: Consejo Latinoamericano de Iglesias," *Misión*, No. 6, pp. 31-35. Pedro Savage, "CLAI y CONELA; Implicaciones sobre la iglesia," *Misión*, No. 4, pp. 3-19. Los principales principios de la descripción ecuménica reformada vienen del historiador de la iglesia del CAL, Sidney Rooy, *op. cit.*

estructuras protestantes históricas.²⁸⁹ En la mayoría de los países del CAL, los evangélicos forman concilios nacionales y llevan a cabo proyectos nacionales. En este estudio, las iglesias que son tradicionalmente reformadas y ecuménicas reformadas pueden considerarse así mismas como evangélicas y participan en eventos evangelísticos. La denominación evangélica reformada más grande en el CAL es la ICRRD.

Los evangélicos reformados sostienen la inerrancia de la Escrituras, sin embargo son no-confesionales en relación a los credos reformados históricos. Litúrgicamente, son espontáneos e innovativos. Sus líderes son escogidos por sus dones pastorales y la aceptación de la congregación en vez de sus calificaciones educacionales. La membresía de la iglesia está basada en la decisión voluntaria en vez de la promesa del pacto. Por ende hay una depreciación en la importancia del bautismo de infantes.²⁹⁰ Los católicos son rebautizados. Elementos de la religiosidad popular y avivamiento tiende a caracterizar el culto congregacional. Los miembros de la iglesia forman parte en la dirección de los cultos. La relación entre iglesias es asociativa en vez de orgánica y estructural. En la misiones enfatizan la salvación de las almas y las registran en la congregación local. El evangelismo hace hincapié en aceptar las demandas del evangelio, renunciando al pecado y al estilo de vida pecaminoso. Se hace del evangelismo y la oración una prioridad en el servicio cristiano. La caridad por necesidades inmediatas y personales recibe atención y constituye un deber para todos los cristianos, especialmente para hermanos miembros de la iglesia. La cooperación en ministerios para-eclesiásticos es prontamente buscada.²⁹¹

El grado por el cual la ICRRD es influenciada por la variedad de características reformadas es reflejado en las minutas de las decisiones sinodales que se hacen cada año. En el capítulo 8 (Secciones 8.3 y 8.4) serán estudiadas las características tripartitas de la identidad reformada dentro de la ICRRD.

5.3.4. Integridad en diversidad

Las características tripartitas de la identidad reformada no es una descripción categórica estática pero más bien define los principios operacionales dentro de la comunidad reformada en el CAL. La ICRRD puede ser más bien descrita como una iglesia evangélica reformada. Se mantiene elementos claves de la herencia evangélica, en términos de su estilo de adoración y las estructuras del liderazgo de los haitianos.²⁹² La ICRRD coopera con agencias de servicio social apoyados por el movimiento ecuménico internacional así como también con la Sociedad Bíblica Unida.²⁹³ La influencia tradicional reformada se ve en el énfasis en entrenamiento del liderazgo ministerial en la doctrina reformada, la traducción declaraciones y literatura reformadas clásicas al

²⁸⁹ Escobar, *op. cit.*

²⁹⁰ Hegeman, *Iglesia Dulce...*, p. 118, Artículo 62. El bautismo de infantes fue permitido en la ICRRD.

²⁹¹ Kenneth S. Latourette, "The Early Evangelical Missionary Movements in Latin America," *National Council of Christian Churches.* ensayo, 1961. Samuel Escoba, *op. cit.* Sidney Rooy, *op. cit.*

²⁹² Muchos de los primeros pastores de la ICRRD mantuvieron posiciones doctrinales bautistas y pentecostales. La mayoría fueron líderes autonombrados, funcionando como pastores locales antes de recibir el reconocimiento oficial de la denominación.

²⁹³ La identificación de la ICRRD con las agencias ecuménicas no es a través de la membresía oficial en los concilios internacionales pero más bien a través de la participación en los concilios nacionales y proyectos tales como SSID y AFALIT Dominicana.

español y creole haitiano, la promoción de la doctrina disciplinaria y la transparencia del liderazgo en las asambleas mayores.²⁹⁴ La ICRRD, como una denominación reformada evangélica, está influenciada por las tres corrientes de la identidad reformada.

5.4. Los ministerios reformados y presbiterianos en CAL y los inmigrantes haitianos

Las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas del CAL han tenido muy poca influencia perdurable en la Española hasta el siglo XX. En el siglo XX, los misioneros presbiterianos se unieron a otros misioneros protestantes en la plantación y desarrollo de ministerios cristianos en la República Dominicana. Después del 1980, un gran número de misioneros de la CRCNA llegaron a trabajar con la ICRRD. La sección 6.4.1. estudiará la influencia denominacional de las denominaciones reformadas y presbiterianas en relación a los inmigrantes haitianos. La sección 6.4.2. observará la influencia de las misiones internacionales reformadas y presbiterianas en el contexto del los inmigrantes haitianos.

5.4.1. Ministerios denominacionales reformados y presbiterianos

El trabajo inicial de los misioneros presbiterianos en la República Dominicana fue la del desarrollo de la iglesia, entrenamiento de líderes y trabajo social que fue realizado en cooperación con la Iglesia Evangélica Dominicana (IED). La presencia misionera presbiteriana menguó durante las últimas décadas del siglo XX.

El movimiento ecuménico mundial ha servido a los inmigrantes haitianos a través de su red de proyectos nacionales de trabajo social. No fue sino hasta que la CRCNA envió su primer misionero a tiempo completo en 1980 que una iglesia reformada fue desarrollado entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. La ICRRD llegó a ser la presencia reformada más grande y más significativa para los inmigrantes haitianos.

La ICRRD mantiene una asociación floja con la EERH en Haití, que comenzó en 1985. Se hicieron visitas periódicas espontáneas por los líderes de la iglesia de ambos lados de la frontera. La EERH no se benefició de la misma estrategia de misión multi-ministerial como fue implementada en la ICRRD. La EERH pidió por tal estrategia pero la CRWRC y la CRWM en Haití y en la República Dominicana no se pudieron poner de acuerdo de cómo cooperar con la EERH con el fin de cumplir tal estrategia compresiva. La CRWMC, CRWM y la ICRRD dieron asistencia social a la EERH durante los comienzos de los años noventa cuando miles de haitianos fueron forzados a retornar a Haití y tuvieron que ser alimentados y albergados.

5.4.2. Ministerios reformados y presbiterianos y el contexto del inmigrante haitiano

Las influencias de los reformados y presbiterianos internacionales en el contexto del inmigrante haitiano son limitadas. Históricamente, la República Dominicana y Haití no fueron recipientes del evangelismo reformado y los esfuerzos de plantación de iglesia. No fue sino hasta el siglo XX que los reformados hicieron una contribución significativa al desarrollo del cristianismo en la Española.

²⁹⁴ Véase 6.4.

La primera influencia reformada traída a la Española llegó en forma del imperialismo francés. Entre los franceses invasores de la Tortuga, se encontraron los Hugonotes. Es reportado por historiadores dominicanos que en 1626, un cierto Le Vasseur (no se dio el primer nombre), identificado como un hugonote francés, se ubicó en la Isla Tortuga mientras los franceses estuvieron allí.²⁹⁵ Los colonos españoles de Santo Domingo se apoderaron de la isla en 1635, matando o esclavizando a más de 600 personas. Le Vasseur logró permanecer en la isla Tortuga hasta 1652 en dicho tiempo su enemigos reportaron que él fue asesinado.²⁹⁶

Los protestantes franceses no establecieron una presencia en Haití durante los siglos XVIII y XIX como lo hicieron en las islas de habla francesa de Guyana y Guadalupe. La revolución haitiana de 1792-1804 ya bien sea que mató o exilió la población francesa, removiendo de ese modo cualquier presencia protestante en Haití.²⁹⁷

Cuando los esclavos libres de los Estados Unidos llegaron a Haití en los años del 1820, luego emigraron a la República Dominicana en 1824, no hubieron reformados o presbiterianos conocidos entre ellos. No fue sino hasta el 1911 que los presbiterianos tornarían su atención en la República Dominicana. En Haití no se reportaron desarrollo de la iglesia de los reformados o presbiterianos hasta los años ochenta. Un puñado de misioneros reformados y presbiterianos trabajaron a través de organizaciones misioneras para-eclesiástica en Haití.²⁹⁸

La literatura reformada publicad en el exterior comenzó a hacer senderos en la República Dominicana durante lo comienzos de los años setenta. Se introdujeron publicaciones de la Hora de la Reforma, Liga Bíblica y Logoi. Llegaron también a Haití, publicaciones en francés de la Hora de la Reforma. La Hora de la Reforma recibió respuesta de sus programas de radio y televisión en los comienzos de los años setenta.

Hasta los años ochenta, las agencias ecuménicas que recibieron donaciones de iglesias internacionales reformadas y presbiterianas con el fin de ejecutar ayuda de emergencia y desarrollo social. Con la llegada e la CRWRC durante los años ochenta, los misioneros se involucraron directamente en la administración de concilios ecuménicos y proyectos de desarrollo de servicio social.

La participación de los reformados y presbiterianos en asuntos gubernamentales ha llegado en forma de protesta contra las ocupaciones norteamericanas (1916-1924 y 1965). En ese tiempo los misioneros presbiterianos se pusieron de acuerdo con los líderes nacionales de la IED que la invasión de los Estados Unidos no fue justificada.

²⁹⁵ Manuel A. Peña Batlle, *La isla de la Tortuga* (1988), pp. 55s. se refiere a la influencia calvinista en la isla de la Tortuga. Tales influencias fueron reportados tan temprano como 1954. González, *Misión...*, p. 415. J. Metzler, ed, *Sacrae Congregationis...*, pp. 1131-1161.

²⁹⁶ Batlle, *op. cit.*, Arthur Newton, *The European nations in the West Indies* (1933), pp. 171-175.

²⁹⁷ Barrett, *op. cit.*, pp. 303-304; Phillippe Gueritaul, "Les Huguenots de la fin du XVIe à la moitié du XVIIe siècle," *Histoire de la Guyane, Grande Encyclopédie de la Caraïbe*, Vol. 7. (1989), p. 12-17; González, *Historia...*, p. 180. A.W. Marcus, *De Geschiedenis van the Ned. Hervomde Gemeente in Suriname* (1935), p. 24.

²⁹⁸ Los presbiterianos estuvieron involucrados con World Team en Haití. CRWRC de la Iglesia Cristiana Reformada comenzó su asociación en los años setenta con la *Missionary Church* (Iglesia Misionera). La primera iglesia reformada, *Eglise Evangélique Réformée Haiti* (EERH: Iglesia Evangélica Reformada en Haití).

Durante los últimos años de la década de los ochenta, misioneros de la CRCNA protestaron contra el trato del gobierno a los inmigrantes haitianos.²⁹⁹

5.5. Conclusión

La llegada de la ICRRD a la familia de la iglesia reformada en el CAL fue precedida de cientos de años de trabajo misionero, plantación de iglesias y proyectos de trabajo social realizados por reformados y presbiterianos en otras regiones del CAL. Los reformados y presbiterianos no se establecieron en la República Dominicana hasta que los primeros misioneros presbiterianos llegaron en las primeras décadas del siglo XX. Como la primera ola del movimiento misionero presbiteriano de los Estados Unidos estaba alcanzando su cima en Puerto Rico, la República Dominicana se abrió como campo para el año 1911. La primera influencia reformada en la República Dominicana llegó a través de los misioneros reformados cooperando con la IED. La IED fueron los propulsores en el desarrollo de los proyectos ecuménicos nacionales tales como la UBS y SSID. Los inmigrantes haitianos han participado en estos proyectos ecuménicos nacionales.

El énfasis en la plantación de iglesias y el entrenamiento de líderes entre los inmigrantes haitianos fue traído por los misioneros de la CRCNA comenzando en los años ochenta. Los primeros misioneros visitantes de la CRCNA fueron misioneros que trabajaron en Argentina, América Central y México así como también en otras regiones del mundo. De sus experiencias en otros campos del CAL y en respuesta al ministerio entre un grupo disperso de cristianos reunidos en hogares, los misioneros de la CRCNA y la ICRRD desarrollaron una estrategia de plantación de iglesia indígena centrada en una continuidad al programa del entrenamiento de líderes que conllevó a la formación de la denominación de la ICRRD.

Como una de los miembros más nuevos de la diversa familia teológica e internacional de la iglesia reformada, la ICRRD ya ha hecho un impacto significativo. La ICRRD es la denominación reformada más grande en número en el CAL. Tiene el número más grande de miembros y pastores. Su herencia evangélica ha encontrado su lugar tanto entre las expresiones tradicionales como reformadas en la República Dominicana.

²⁹⁹ Neal Hegeman, "El Exilio de los Cristianos Haitianos," *El Tiempo Final* (4 de septiembre, 1991); Ryan Veenema. "Youth Camp-Prison Camp," *Missionary Monthly* (septiembre, 1983). Los misioneros enviaron cartas tanto al gobierno de los Estados Unidos como al gobierno del Canadá.

CAPÍTULO 6

LA IGLESIA CRISTIANA REFORMADA EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y LOS INMIGRANTES HAITIANOS

Tesis 5 *El inicio de la ICRRD no fue debido a un crecimiento por evangelismo pero a un crecimiento por transferencia de pequeños grupos evangélicos.*

6.1. Introducción

Los reformados entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana están en la mayoría asociados con la Iglesia Cristiana Reformada en la República Dominicana (ICRRD). El capítulo 5 no tan solo estudiará las declaraciones biográficas escritas por un número de líderes representando la ICRRD pero también analizará el desarrollo histórico anual, programa de capacitación ministerial, la identidad teológica y las relaciones inter eclesíásticas de la denominación. La Sección 6.2 revisará las historias orales de siete pastores de la ICRRD, mientras que la sección 6.3 está dedicada a describir el desarrollo histórico de la denominación de la ICRRD de los años 1981-1991. La sección 6.4. estudia el desarrollo de la capacitación ministerial de la ICRRD. La sección 6.5. analizará la variedad de ministerios de la ICRRD. La identidad teológica de la ICRRD es el tema de la sección 6.6. En la sección 6.7, se analiza la participación ministerial en el contexto del haitiano. El capítulo 6 demostrará que la ICRRD tiene un ministerio multi-dimensional para satisfacer los desafíos que su contexto de desfavorecimiento trae al primer plano.

6.2. Líderes de la ICRRD

La situación contextual de los líderes inmigrantes haitianos y sus miembros en la ICRRD será estudiada en términos de testimonios personales y documentos de investigación recopilados durante los años de 1980 y principio de los años de 1990. Puesto que el conocimiento del inmigrante haitiano de su historia depende en la tradición oral en vez de la escrita, es necesario de usar una metodología histórica oral, apoyada por documentos de investigación.³⁰⁰

Al entrevistar los primeros líderes y algunos de los miembros de la ICRRD, fue obvio que la recolección histórica de la historia nacional y familiar no excedió a tres generaciones. La memoria colectiva de la historia de familia estuvo basada casi en su totalidad en la tradición oral en vez de documentos escritos. Los documentos legales que tratan con las generaciones pasadas que serían registrados con el gobierno haitiano, son difíciles de asegurar, debido a las prácticas incompletas de archivo o manutención de datos de tanto dominicanos como haitianos.

Con el fin de entender las dinámicas históricas de cómo la ICRRD llegó a desarrollarse en este contexto, las historias personales de los primeros líderes serán presentadas. Estas historias personales también serán usadas para estudiar las experiencias diarias de los pastores de la ICRRD.

³⁰⁰ Neal Hegeman, *op. cit.*, pp. 206-214. El autor condujo una encuesta para contar la población del inmigrante haitiano, usando fuentes de estudios antropológicos, de inmigración, y económicos.

6.2.1. Elofin Lerisme

El pastor laico Elofin Lerisme fue el contacto primario para los visitantes de la CRC (*Christian Reformed Church*) a mediados de los años de 1970. Él fue un miembro de la ICRRD hasta los últimos años de los 1980 cuando él fue excomunicado de la iglesia por razones éticas. Su yerno, Eugenio Castillo, fue el secretario de una pequeña iglesia en Tarana, y nos cuenta su historia como sigue:

Soy el yerno del antiguo pastor Lerisme pues me casé con su hija. Muchas personas acreditan a Lerisme de escribir la primera carta a la Hora de la Reforma pero eso es imposible puesto que él no sabe leer o escribir. Yo escribí las cartas con mis propias manos. Habían pocas personas en la iglesia que sabían leer y escribir, el mismo Lerisme, nunca aprendió.

Nosotros la gente haitiana en la República Dominicana somos tratados constantemente como esclavos. Yo lo sé porque yo fui un buscón. El CEA (Consejos Estatal de Azúcar) me pagaba para que yo reclutara a haitianos a trabajar en la cosecha. Cierta oficial militar en la frontera me pagaba por cada haitiano que yo traía. Por lo menos había dinero en eso. Mi esposa e hijos tendrían que trabajar en el conuco (huerto casero). Sin embargo, cuando yo vi como se le trataba a los haitianos yo supe que como cristiano que esto no era correcto. Dejé de hacerlo pero ahora gano muy poco dinero para alimentar a mi familia.³⁰¹

El pueblo de Tarana, varios kilómetros al norte de la ciudad de Sabana Grande de Boya, fue el punto de partida para la ICRRD. El pueblo consistía de casas de palma, como también tres barrancones construidos por el CEA. Durante los años de 1980, el gobierno era el dueño de la mayoría de las compañías azucareras y estaban administradas por el CEA. Había dos bodegas (tiendas) en el pueblo y un molino de agua. La población total durante la zafra (temporada de la cosecha de la caña y fabricación de azúcar) fue de alrededor 300, con los números declinando sustancialmente durante el tiempo muerto (temporada donde los ingenios dejan de fabricar azúcar).

Todos los hombres en la familia extensa estaban involucrados en la temporada de caña de azúcar y otras actividades. Lerisme cortó caña pero también tenía un conuco de varios kilómetros en su casa. Los productos de su conuco se vendían en el mercado en Sabana Grande de Boya por los miembros de la familia.³⁰²

La familia Lerisme llegó de Haití en los años de 1960. Los papeles legales de Lerisme estaban en orden y así él no sería considerado como un *ambasfil*, un inmigrante ilegal trabajando como cortador de caña temporero. Lerisme fue la persona involucrada con quien los puertorriqueños y luego los misioneros a tiempo completo hicieron los primeros contactos.

³⁰¹ Eugenio Castillo, entrevista, 10 de febrero, 1993, en Sabana Grande de Boya.

³⁰² La actividad ilegal de tener un conuco además de ser un bracero (cortador de caña) es el tema de las paginas 225-266 del *El Batey*. Se considera que la familia haitiana, con fin de sobrevivir, tenía que tener un conuco. Algunas veces se concedían terrenos para conucos otras veces no. Esto llegaría a ser un semillero para fraude y soborno.

6.2.2. Eugenio Castillo

Eugenio, el yerno de Lerisme antes mencionado, fue un buscón que colaboró con el CEA para asegurar obreros haitianos. Los oficiales del gobierno haitiano hicieron reclutamientos regulares, pero Eugenio trabajó sin contrato en que los oficiales militares dominicanos le pagaban cuando él traía extra trabajadores reclutados a la frontera.³⁰³

Como su nombre lo indica, a su llegada a la República Dominicana en los años de 1960, Eugenio tomó un nombre dominicano. Sin embargo, su acento haitiano indica su país de origen. Eugenio fue el secretario de la iglesia de Tarana. Puesto que se estima el analfabetismo de cerca del 50% entre los inmigrantes haitianos, hubo pocos en la congregación que sabían leer y escribir.³⁰⁴ Además de saber como escribir, Eugenio fue un buen organizador para la iglesia y fue activo asegurando ayuda para los necesitados y la gente anciana.

Eugenio fue el padre de 12 hijos. Él sobrepasó en gran manera el bajo índice de nacimiento del inmigrante de menos de dos hijos. Varias familias de pastores de la ICRRD en la zona de Sabana Grande de Boya tuvieron familias numerosas: por ejemplo, Habían 12 hijos en la familias de Ulises Cabrera, Edmón Confidant y Eugenio Castillo.

Mientras Lerisme figuraba como el pastor que atrajo la atención de misioneros cristianos reformados, Eugenio sirvió como el secretario y administrador, teniendo la habilidad de ejecutar lo que Lerisme quería.

Eugenio llegó a ser pastor en la iglesia cercana del Batey Verde, cuando su pastor, Jorge Pasible, estuvo muy enfermo para poder continuar.

6.2.3. Emilio Pérez

Emilio Pérez fue uno de los líderes más jóvenes a integrarse en la ICRRD. Él vivió y trabajó en Monte Plata, cerca de 20 millas de Sabana Grande de Boya, la ciudad capital de la provincia con el mismo nombre. Emilio escribe sobre sus primeros contactos con los misioneros:

Un martes, el 5 de mayo del 1978, nos reunimos un grupo de haitianos que éramos braceros que estaban al servicio del corte de la caña. A ellos les gustó el culto evangélico aunque solo uno de ellos era cristiano y el resto no creyentes. Sin embargo, todos cantaban himnos cristianos. La idea le llegó a los hermanos Emilio Pérez Martínez, Marcelie Bena, Jeanoi y Fisca Jean, quienes eran capataces del grupo ya mencionado, de visitar este grupo de braceros. Ellos vivían en el batey César Contreras, que queda al este de Monte Plata. Al momento que llegamos al referido lugar, le pedimos a todos los braceros a que se pongan sus camisas. Inmediatamente, leímos del Salmo 27:1 y levantamos un oración al Señor pidiéndole que si era su voluntad de darnos una oportunidad de establecer un campo blanco en le nombre de nuestro Señor y Jesucristo.

As fue como nuestra iglesia comenzó a crecer en Monte Plata. Tuvimos muchas oportunidades de evangelismo en ese lugar, con la ayuda del Señor. La

³⁰³ Moya Pons, *op.cit.*, pp. 272.

³⁰⁴ Moya Pons, *op. cit.*, p. 460; Geisteffer, "General Survey of Communities with a Christian Reformed Church," investigación no publicada (Santo Domingo: oficina de la CRWM, 1983).

iglesia creció y en tres meses hubo 93 personas asistiendo. Sin embargo, puesto que nuestra denominación fue la Iglesia Cruzada Evangelística Mundial, hicimos ese trabajo bajo la dirección de la iglesia de la Cruzada. Después de 6 meses, la Iglesia de la Cruzada nos dejó de visitar. Nosotros visitamos la oficina central pero ninguno de ellos nos visitaba.

En 1979, antes del ciclón David, hicimos contacto con el pastor Elofin Lerisme. Él nos habló de la Iglesia Cristiana Reformada. Desde ese tiempo nos unimos a la Iglesia Reformada.³⁰⁵

Emilio llegó a ser el pastor de la iglesia de Monte Plata. Después de una lucha contra las influencias del vudú, Emilio y los líderes hicieron una decisión definitiva contra la obra de los profetas del vudú y sus practicantes y él vio la congregación prosperar. Emilio fue uno de los primeros pastores de la ICRRD que regresó a Haití con el fin de trabajar con los misioneros de la CRWM en la capacitación de líderes. Él se mudó a Haití en 1987 y fue uno de los líderes fundadores de la *Eglise Evangélique Réformée* (EERH).

6.2.4. Sirel Lors

El pastor Sirel Lors se unió a la ICRRD y llegó a ser uno de los líderes principales para la ciudad capital hasta su regreso a Haití en 1992. Él escribe:

Yo entré a la República Dominicana en 1975. Yo comencé a visitar la Iglesia de la Cruzada Evangelística Mundial, sin embargo, puesto que no sabía español muy bien ellos no me prestaron mucha atención. Dejé esa iglesia y fui a la iglesia de Templos Bíblicos. Ellos me recibieron muy bien pero yo no me sentía feliz. En 1978, había un hermano que era también el presidente del concilio quien iba a visitar la iglesia central en La Romana. Yo le dije que no era bueno ir a esa zona, en vez era mejor de comenzar una nueva capilla aquí. De inmediato me dijo que si y comenzamos primero en los hogares. El primer culto lo hicimos en mi casa, el segundo donde el hogar del hermano Sintot, y el tercero en la casa de Enoc.

El 9 de mayo de 1978, rentamos una casa y después de 9 días tuvimos 55 personas asistiendo a los cultos hasta que en la pieza no cabíamos. Nos tuvimos que mudar a un lugar más grande. Yo compré madera y construimos bancos. Después de un año hubo una división en la iglesia. Había una Iglesia Bautista. Todos los que eran bautistas se fueron, llevándose consigo los bancos y el púlpito. Yo comencé de nuevo con la gente que estaba de acuerdo conmigo. La iglesia se llenó de nuevo, pero ahora era independiente. Trabajamos sin ninguna misión por un año.

En 1981, conocí el supervisor de la iglesia, Nuevo Betel. Tuvimos una conversación y llegamos a la conclusión que él me pagaría \$50 pesos como salario y \$30 pesos por la congregación. No duré mucho tiempo con esa misión, solo 6 meses. Durante el mismo año escuché hablar de la misión reformada y mandé a buscar a los representantes de la iglesia de Tarana, pero Lerisme no quería que la misión fuese a la capital. Él dijo: “La gente en la capital es muy inteligente”. Sin embargo, esto no fue la voluntad de Dios porque el Señor quería

³⁰⁵ Hegeman, *Iglesia Dulce...*, pp. 15-16. Entrevista el 14 de julio, 1984.

que trabajásemos juntos. Un día en la mañana, Raymond Brinks llegó a mi casa con Manuel José de Chirino y con dos personas más. En ese entonces, yo estaba afiliado con Rodríguez y no me podía comprometer. Él me dijo, “Eso no es nada, usted puede visitarme”. Él me dio su dirección. Llegó un tiempo cuando Rodríguez no podía pagar por la casa porque no tenía ni misión ni fondo. Fue entonces cuando no afiliamos a la ICRRD.³⁰⁶

La lucha del inmigrante haitiano de sostenerse asimismo y desarrollar programas para la iglesia fue parte de la razón del porque el cambio de la lealtad a las denominaciones era común para el inmigrante haitiano. El pago promedio para los cortadores de caña era de varios dólares al día, mientras que el vendedor en las vías urbanas, ganaba \$4 dólares americanos más que ellos. La comunidad de apoyo para las iglesias, la mayoría de los cuales eran cortadores de caña y agricultores ilegales en las áreas rurales, obreros manuales y vendedores en las vías urbanas, daban libremente a la iglesia pero generalmente no alcanzaba para sostener el salario de un pastor a tiempo completo. A pesar de las difíciles circunstancias económicas, no obstante, ninguna de las ICRRD aprobó que los pastores abandonasen su ministerio por otro trabajo a tiempo completo. Muchos tenían trabajos a tiempo parcial. Algunos tuvieron que dejar el ministerio debido a que estuvieron asociados con robo, chantaje y fraude.

Los programas de la CRWM (*Christian Reformed World Mission*) asistieron a las familias de los pastores con becas educacionales, documentación, ayudas médicas, pensiones, prestamos para negocios y cuando fuese posible, empleo. Sin embargo, la mayoría de los pastores querían tener salarios como pastores a tiempo completos de la Misión Mundial. La incapacidad de los líderes de la denominación y los líderes de la misión de llegar a un acuerdo condujo a un corto boicot durante el verano de 1985, en que los pastores no participaron en las clases encabezadas por los misioneros o en las reuniones en conjunto. La tensa situación se resolvió a través de reuniones conjuntas y la formulación de un nuevo acuerdo de iglesia-misión. No se les otorgó salario a los pastores, en vez prestamos a pastores para negocios y se compartió con los pastores la distribución de los beneficios logrados por el centro de ministerios.

6.2.5. Locano Jean

Locano Jean fue un emprendedor. El vendía ropa usada en su motocicleta. Él iba y venía a Haití. Locano fue capaz de unirse a la ICRRD después de haber construido la capilla de su propia congregación. La historia personal de Locano incluye lo siguiente:

Llegué de Haití a la República Dominicana. Mi madre aceptó al Señor en 1954 y se afilió con la Iglesia Pentecostal. El nombre del pastor fue Ramón Jene Olfín. Yo entré en la República Dominicana el 11 de marzo de 1972. Desde ese tiempo estuve predicando en varias iglesias pero no tuve nada estable hasta 1976, cuando me afilié con la Iglesia Pentecostal con quienes permanecí por tres años y ocho meses. Yo dejé la iglesia a causa de la mala doctrina y a causa del pastor. En

³⁰⁶ Sirel Lors, como es citado en *Iglesia Dulce...*, p. 16. La entrevista se condujo el 14 de julio de 1984. Brinks añade: El grupo de Sirel se reunía en la mitad de una casa de dos cuartos cuando les visité por primera vez. Como él mismo dice, los miembros van y vienen” (carta, julio, 1998).

1980 yo construí un templo con mis propios recursos. Después de predicar el evangelio por 5 meses me afilié con la Iglesia Menonita. Después salí de la Misión Menonita debido a los problemas que la Misión estaba teniendo en el país. El 9 de noviembre de 1982, me afilié con la Misión Reformada a través de una carta de recomendación del hermano Emilio Pérez Martínez al Rvdo. Raymond Brinks. El 12 de Noviembre de 1982, Raymundo vino a visitar la iglesia en el batey Bermejo.³⁰⁷

Hay un movimiento constante de gente entre Haití y la República Dominicana. El pastor Jean haría visitas periódicas a Haití. Él lo haría en autobús. Él usaría sus papeles haitianos para ir a Haití y sus documentos dominicanos no registrados para regresar. Si sus papeles no fuesen aceptados él simplemente caminaría a través de la frontera en un punto donde no había guardias. El usaría sus viajes a través de la frontera para comprar y vender ropa.

6.2.6 Odeis Ydamé

El pastor Odeis Ydamé del batey de Hato San Pedro se ganaba la vida como agricultor, mientras su esposa, Maria, vendía ropa usada. Odeis Ydamé escribe sobre su percepción al tratar problemas sociales en el contexto de la iglesia:

En el pasado, cuando yo era pentecostal, yo era un esclavo, fue como seguir un cuerpo sin cabeza, fue como caminar sin saber donde uno estaba yendo o viniendo. La persona encargada del campo blanco no sabía leer o escribir. El pastor se quedó con todos los beneficios de la iglesia para él mismo. El solo tenía la buena doctrina de decir que no debemos hacer mal, tampoco andar en los malos caminos, pero él siempre tuvo una mano fuerte y un corazón duro. Los creyentes no fueron a ningún lado con él.

Un día, mi esposa y yo nos paramos en frente de la iglesia y nos fijamos en la condición de la iglesia. En los días siguientes estábamos en el culto y yo levanté mi mano y pedí la palabra. Cuando me levanté le dije a la congregación, “hermanos, vamos a mejorar la condición de la iglesia haciendo algunas alteraciones.” El líder que estaba a cargo dijo que “no”. La respuesta que él me dio fue que yo he visitado otras iglesias más hermosas y mejores construidas. Esto fue lo que él me dijo. Los americanos están construyendo varias iglesias pero en las iglesias bonitas nadie se salva y nosotros estamos bien de la manera que somos. Después de escuchar esto me puse a pensar, a orar y ayunar pidiéndole a s que nos librara del “yugo de esclavitud.”

Una noche después de acostarme, mi esposa tuvo una revelación. Ella vió que estábamos construyendo una capilla con techo de yagua, con las paredes hechas de pencas de coco, cerca de dos kilómetros del batey de Hato San Pedro. Ella despertó de su sueño porque el Señor nos había liberado del yugo. Ahí donde vivimos el patio está sembrado con yuca, auyama, plátano y gandules. Algunos días después de la revelación visitamos un hermano fuera del batey y me dijo, “necesitamos una capilla aquí”. Yo le dije, “eso es verdad”. Muy poco después

³⁰⁷ Entrevista con Locano Jean, el 14 de julio de 1984.

de esta visita otro hermano me dijo la misma cosa y yo le respondí de la misma manera. Originalmente no teníamos esta idea pero a través de oración y ayuno nos llegó el pensamiento.

Días después, otro hermano y yo fuimos a buscar palos en el monte. Pintamos una variedad de ellos con la esperanza de que algún día pudiera construir un lugar para vivir. Estuvimos pensando de Lerisme de la denominación reformada. Yo fui a él y él me dijo, cobíjenla, yo voy pronto a recibirla”. El sábado 16 de enero e 1982, cobijamos con yagua e hicimos las paredes de penca de coco tal y como lo habíamos visto en la revelación.

El domingo 17 de enero de 1982, a las 9:30 a.m. entramos en la capilla y comenzamos cantar coros e himnos y leímos la palabra de Dios, esperando la visita del pastor Lerisme y su congregación. Varios minutos mas tarde llegaron en pequeños autobuses con música y banderas grandes. Cuando la gente del pueblo vio esto tanto jóvenes como viejos que vivían cerca del la iglesia llegaron para mirar. Tuvimos un culto muy maravilloso. El mismo día pusieron un letrero que decía: Iglesia Cristiana Reformada. Después Lerisme me dijo, “continúen trabajando, el 28 de febrero el Rvdo. Raymond Brinks va a venir a recibir la iglesia.”

Desde ese día en adelante comenzó la liberación del yugo. El 17 de abril fuimos a una reunión en Bienvenido donde el pastor Andrés Díaz trabaja. Desde entonces he estudiado la Biblia diariamente. La denominación reformada te puede ayudar.

La denominación reformada es una luz resplandeciente porque los cristianos, humanamente hablando, tan solo viven en esclavitud. Ahora que somos libres, gracias a la denominación reformada, que enseña a leer y a escribir. Ellos ayudan a los miserables en la República con todo, mucha gente pobre, los viejos sin recursos, los padres que no pueden educar a sus hijos debido a sus condiciones económicas, a causa de su pobreza, porque lo que ellos ganan nos les alcanza para comer.³⁰⁸

Las condiciones sociales a las que se refiere el pastor Ydamé eran deplorables. Se calculó el analfabetismo entre 45% y 55%.³⁰⁹ El sesenta por ciento nunca han asistido a la escuela. El dos por ciento terminaron su escuela secundaria.³¹⁰ La mortandad infantil es alta.³¹¹ Las enfermedades intestinales, venéreas y tuberculosis son causas de la mayoría de las muertes.³¹² En los comienzos de los años de 1980 lo que se pensó que era tuberculosis, se descubrió después que era el SIDA. Tanto los dominicanos como los haitianos han descrito las condiciones de trabajo como semejantes a esclavitud y opresión.³¹³ Dentro de estas condiciones, Odeis y su familia fueron capaces de mantener una iglesia de la ICRRD. La CRWM y la CRWRC introdujeron una variedad de

³⁰⁸ Odeis Ydamé, como es citado en *Iglesia Dulce....*, p. 17 y *El Boletín Reformado* (diciembre, 1986).

³⁰⁹ G. Geisteffer, *op. cit.*, calculó el analfabetismo a un 46% y *El Batey*, pp. 62-63 a 54%.

³¹⁰ Moya Pons, *El Batey*, p. 64.

³¹¹ *Ibid.*, pp. 315-315.

³¹² *Ibid.*, p. 314.

³¹³ *Ibid.*, p. 109.

programas médicos, sociales, de servicios y educacionales para beneficiar a la iglesia y a su comunidad, utilizando a la iglesia como centro comunitario y de ministerio.

6.2.6. Pierre Philippe

Pierre Phillippe llegó de la meseta central de Haití. Él fue bautizado en la Iglesia Católica Romana y recibió educación elemental en francés. En su testimonio Pierre escribe:

Permítanme hacerle una breve historia de mi persona antes de llegar a la Iglesia Cristiana Reformada. Yo vivía en el batey llamado Contador, que está cerca de cinco kilómetros de batey Nuevo, donde había un grupo de hermanos que se reunían. Este grupo estaba dirigido por el pastor Francisco de la Rosa de Bayaguana. Yo era un descarriado de las Asambleas de Dios en Contador. El anciano de la iglesia que estaba bajo disciplina y no había nadie que lo reemplazara. Este grupo se desbarató y el templo fue dejado en ruinas.³¹⁴

Pierre comenzó a tomar liderazgo en Contador y probó ser un líder capaz, no tan solo a nivel local, pero también en las reuniones regionales y más allá. Su mente alerta y su manera reconciliatoria rápidamente le hizo entrar en el círculo de liderazgo de la ICRRD. Como pastor laico de un pequeño grupo en Contador, al norte de la capital, el tuvo fácil acceso de viajar en las rutas de la capital.

Pierre estuvo preocupado particularmente en el nivel de lectura de los inmigrantes haitianos. El se aseguró un empleo con AFALIT Dominicana, una organización de alfabetización. El también fue entrenado con la comunidad de Ayuda Mundial en programa de desarrollo comunitario. Después, él llegó a ser el primer director de la Liga Bíblica, una agencia de distribución de Biblias en la República Dominicana. El también sirvió como presidente de la ICRRD por varios años.

Pierre fue capaz de hablar y escribir en francés, creole haitiano y español. Como mucho otros haitianos que aprendieron francés y creole en Haití, y español en la República Dominicana, el aprendizaje de idiomas fue una necesidad para la sobre vivencia económica.

Los misioneros usaron los servicios de interpretación de Pierre Phillippe, Emilio Pérez, Roberto Cherubín, Joseph Levielle, Odeis Ydamé, Sofonias Lors, Charlis Deson, Mateo Pérez y otros para traducir artículos en español, libros, credos y materiales didácticos para capacitación en creole haitiano, así como también para la predicación y la enseñanza.

Los testimonios de los siete pastores arriba mencionados son representaciones de las historias de los primeros líderes de la ICRRD. Todos los líderes expresaron cuan difícil fue de vivir como un inmigrante haitiano. Los líderes han estado involucrados con una variedad de grupos evangélicos no tradicionales antes de formar o unirse a la ICRRD. No todos sobre vivieron como líderes en la ICRRD. Lors, Pérez y Ydame fueron a Haiti, sea para trabajar con la misión (Pérez) o durante las deportaciones al final de los años 80. Castillo, Jean y Lerisme cayeron en desgracia. Phillippe quedó como pastor de la

³¹⁴ Hegeman, *Iglesia Dulce...*, p. 24. Entrevista el 14 de julio, 1984.

ICRRD y presidente de la Liga Bíblica. La nueva formación de la ICRRD no tan solo consistía de líderes. Más bien, la ICRRD se desarrolló como un movimiento de los inmigrantes haitianos que requería liderazgo haitiano provisto por estos siete y muchos más pastores de aquel época tal como Roberto (Olberto) Cherubim, Anatasio Enerio, Manuel Feliz, Leonzo Francisco, Manuel Gutierrez, José Legran Valdéz entre otros.

6.3. Historia de las asambleas e importantes eventos de la ICRRD

Tesis 7. *La maduración de la ICRRD está relacionada a su nivel de auto responsabilidad.*

Los registros de las reuniones de las asambleas anuales de la ICRRD fueron mantenidos por un secretario, leídas a las siguientes reuniones de asamblea y guardadas en los archivos de la denominación. La sección 6.3. describe la historia de la denominación desde su organización en el año 1981 hasta la asamblea del año 1991. Los primeros años serán descritos con más detalles al estar poniendo los fundamentos para los años posteriores.

Las actividades de preorganización que conllevaron a la primera reunión oficial del sínodo de la ICRRD el 1 de mayo de 1981, comienzan con la llegada del Rvdo. Raymond Brinks. Cuando la familia Brinks llegó Santo Domingo el año 1980 y buscaron los grupos haitianos que hicieron contactos con la Iglesia Cristiana Reformada en Norte América, ellos pudieron localizar seis pequeñas congregaciones. Él estimó que había 80 miembros adultos, con 150 niños y visitantes, haciendo un total de 230 para mayo de 1980. Las visitas de exploración efectuadas por los Brinks, así como también por los nuevos misioneros, los Hegemans, y planes preparados a organizar grupos esparcidos a una asamblea nacional el 1 de mayo de 1981.

Las siguientes secciones (6.3.1.- 6.3.10) dan una descripción histórica de año por año de las actividades de la denominación, como se registraron en los registros de las reuniones anuales. El autor, quien asistió a todas excepto a una de las reuniones (1985), suplementará los registros anuales con otra información de relevancia. Será visto que la ICRRD creció de una pequeña reunión de grupos de iglesias de inmigrantes haitianos esparcidos, a una denominación grande y vibrante que fue capaz de sobrepasar las fuerzas destructivas de la constante discriminación y deportaciones temporales mientras continuaban creciendo en los servicios ministeriales y membresía.

6.3.1. La organización oficial (mayo 1981-mayo 1982)

La pequeña capilla de la Iglesia Misionera en Sabana Grande de Boya, varias horas al norte de Santo Domingo, fue el sitio de la primera asamblea nacional de la ICRRD el 1 de mayo de 1981. El Rvdo. Raymond Brinks encabezó la ICRRD al organizar una serie de reuniones pre-asambleas en Santo Domingo.³¹⁵ Nueve grupos enviaron representantes y tres grupos llegaron como observadores. De los nueve grupos oficiales, seis fueron reconocidos como iglesias organizadas y tres como grupos en proceso de formación. Los nueve grupos reportaron una membresía total de 149, con un total de asistencia regular a

³¹⁵ *Actas...*, 1981. Art. 1.1 Hegeman también estuvo presente como misionero en orientación.

la iglesia de 494. Con la ayuda de los misioneros, los registros se mantuvieron con el secretario de la asamblea.³¹⁶

El Rvdo. Brinks propuso que cada grupo organizara un consistorio local, que a su vez enviaría delegados a las reuniones regionales y nacionales. Los miembros del comité central incluyeron al presidente (Rvdo. Brinks), secretario (Roberto Decir), primer vocal (Emilio Pérez Martínez), segundo vocal (Eugenio Castillo), y el tesorero (Teodoro Lindor).³¹⁷ Todos los miembros de comités locales se considerarían iguales y las decisiones se harían democráticamente. Los comités fueron coordinados y supervisados por un comité ejecutivo formado a nivel nacional. Al principio en el desarrollo de la ICRRD no hubo comités regionales; estos llegaron con la multiplicación de los grupos y el desarrollo del trabajo zonal. El comité ejecutivo nacional se le llamó Comité Central. Se les pidió a los comités locales de enviar reportes al comité central cada tres meses.³¹⁸

Con el fin de que un grupo se afilie a la ICRRD, se siguió un simple procedimiento. Primero, el grupo interesado hablaría con un pastor regional de la ICRRD. El pastor local traería la petición de afiliarse al Comité Central. Los miembros del comité central visitarían, explicarían las doctrinas básicas reformadas e investigarían las prácticas y afiliaciones del grupo. El comité central a su vez, traería la petición para la afiliación generalmente como una estación misionera, a la Asamblea Nacional.

La práctica de registrar las minutas de los eventos y de hacer peticiones por medio de cartas no fue extraña a los grupos independientes. El secretario de la iglesia registraba los procedimientos del culto. La asistencia, ofrendas, números de Biblias, temas de sermones, himnos cantados, nombre de las personas que hablaron y otra información de relevancia fueron registradas fielmente en un cuaderno por el secretario de la iglesia.

La noción de una denominación siendo gobernada por comités fue bien recibida por la mayoría, pero no encajó bien con todos los nuevos líderes. El pastor Lerisme de Tarana boicoteó la primera reunión puesto que no se le ofreció una posición de liderazgo en la denominación.³¹⁹ Las tensiones fueron temporalmente resueltas después de la primera reunión.

La asamblea reconoció cinco pastores laicos o interinos. Sirel Lors (Cristo Rey); Montas Decir (Cojobal), Julio Andino (Barahona), Prestino Bueno (San José) y Francisco de la Rosa (Bayaguana). La única calificación que se requería era que estos pastores

³¹⁶ Haina, Monte Plata, Cristo Rey, Cojobal, Piraco, Barahona, San José, Coquitos y Batey Cinco estuvieron presentes oficialmente. Haina, Piraco y Coquitos fueron grupos en formación. Dos grupos de Juan Sánchez y Tarana completaron la lista, *Actas...1981*, Art. 1.4. La definición actual de lo que constituyó una iglesia o un grupo fue definido por las Reglas Internas (Orden de la Iglesia) en los años consecuentes. La percepción general en 1981 fue que una iglesia tenía que escoger y apoyar a un pastor laico deseoso de guiarles. Las estadísticas de las iglesias se reportan en *Iglesia Dulce...*, p. 83.

³¹⁷ *Ibid.*, Art. 8 G. La elección de los miembros del Comité Central fue un poco diferente a los líderes escogidos para la primera asamblea nacional. Los oficiales del Comité Central fueron: May Brinks (presidente), Jean Paul Gilbert (secretario), Emilio Pérez Martínez (vice-secretario), Julio Andino (tesorero) y Michel Lebrun (vice-tesorero). Para el final de 1992, Ray Brinks, Eugenio Castillo y Michel Lebrun permanecieron en la ICRRD. Emilio Pérez tomó una posición con World Missions (Misión Mundial) en Haití. Jean Gilbert huyó del país después de un gran fraude que involucraba varias agencias cristianas de servicio social. Roberto Decir murió de SIDA. Julio Andino y Theodor Lindor se unieron a otras iglesias.

³¹⁸ *Actas... 1981*, Art. 8.F.

³¹⁹ Brinks hizo una visita subsiguiente al pastor Lerisme con el fin de mantenerlo involucrada en la nueva denominación.

estuviesen activos apoyados por su grupo de iglesia local. No se estipuló requisitos teológicos o académicos. Se les permitió a los pastores laicos administrar los sacramentos y officiar bodas. Las licencias pastorales se otorgaban anualmente.

Una categoría de diacono, en el sentido de la tradición de “segundo pastor” se aplicó a Marius Jassaint (Monte Plata), Frank Fils-Aimes (Haina) y Desius Similien (Coquitos).³²⁰ La función de los diáconos sería la de asistir al pastor en la administración de la iglesia.

La nueva denominación constituida adoptó el Credo de los Apóstoles como su declaración confesional bajo la recomendación del misionero Brinks. La intención de la moción fue la de reconocer la naturaleza histórica de la iglesia, asociando lo que ha sido un movimiento independiente con una iglesia y teología históricas. La asamblea también deliberó bajo la recomendación de este misionero, de dejar la responsabilidad de las iglesias de preparar un credo mas adecuado para la iglesia contemporánea.³²¹

Se desarrolló un presupuesto nacional para la iglesia. Se presupuestaron \$7,300 pesos para la construcción y reparación de la iglesia; \$2,000 para fondo de emergencia; \$600 pesos para rentas, \$500 pesos para reuniones; \$200 para capacitación y alfabetización de líderes; para un monto total de \$10,600.00 pesos.³²² Se fijó el presupuesto nacional para que incluyera las ofrendas y el trabajo voluntario de parte de las iglesias locales que recibían el beneficio del presupuesto.

Las congregaciones locales que llegaron a ser parte de la ICRRD tienen cada cual una historia única. No sería posible de dar una reseña histórica de cada una; sin embargo, se mencionarán varios grupos debido a su importancia en la denominación en años posteriores.³²³

El Rvdo. Brinks comenzó a trabajar con un grupo pequeño en Haina, dejando a los Hegemans para que continuaran la obra. El primer líder nacional fue Frank Fils-Aimes. Él era un joven haitiano que había vivido en Florida por dos años hasta de ser deportado. El había estado afiliado con las iglesias bautistas y adventistas. El pastor laico Fils-Aimes pidió que se le diera un salario de parte de la CRWM. El dejó el proyecto por que la regla (política) de la misión no permitía que hubiese un pastor asalariado por la agencia misionera. Otro hermano haitiano reemplazó a Fils-Aimes: Manuel Pérez. Manuel Pérez fue designado como el anciano gobernante del nuevo grupo que consistía de una mezcla de miembros haitianos y dominicanos.

La ciudad de Haina fue el lugar de una pequeña casa-escuela. El maestro principal era Remes Lacroix, un ex sargento del ejército haitiano. La iglesia rentaba a Mr. Lacroix el salón donde se reunían. Más de 100 estudiantes asistían en los primeros grados. La CRWM ayudó a proveer de bancos, libros de texto, dos ayudantes, clases de capacitación y mejores pizarras.

³²⁰ *Ibid.*, Art. 8D. El oficio de diacono como se propuso por los delegados reflejó la tradición bautista. Se usó este término hasta que fue redefinido años mas tarde por las Reglas Internas.

³²¹ *Ibid.* Art. 7.

³²² *Ibid.*, Art. 9. Para ese entonces, el peso dominicano costaba al cerca del .70 centavos del dólar americano

³²³ Véase *Iglesia Dulce...*

La iglesia de Haina no creció para llegar a ser una gran iglesia pero tenía un programa juvenil muy significativa.³²⁴ Los jóvenes incluían dos hermanos, Pedro y Eufemio, y dos hermanas, Silvia y Luz, la familia Ricardo. Eufemio Ricardo escribe:

Mi hermana mayor era miembro de una iglesia pentecostal. Ella nos llevaba a la iglesia cuando éramos niños. Yo recuerdo que en una ocasión que al final del sermón un predicador hizo un llamado y mis primos, hermanos y yo nos convertimos aunque no sabíamos de manera consciente lo que estábamos haciendo. Vivía como cristiano aunque no había decidido seguir a Jesucristo completamente. Un día cuando una tía de mi padre murió, me acerque al pastor que estaba dirigiendo el funeral y le pedí orar para que yo aceptara a Jesucristo. Cuando fui a mi casa le conté a mi hermana, hermano y a mi mamá sobre lo que pasó y me preguntaron: “¿Por qué no trajiste al pastor para que orara por todos nosotros?” Sin embargo, mi hermano y mi hermano hicieron su decisión a su manera y luego una misionera de la iglesia metodista oró para que mi madre aceptara al Señor.

Aunque era cristiano, yo no hacía ningún trabajo en el servicio del Señor para la extensión de su evangelio. Un cristiano que no sirve en la obra del Señor no puede considerarse como un cristiano genuino.

Yo comencé a trabajar por el Señor cuando la ICRRD llegó. Aun recuerdo el primer mensaje que prediqué obre El sembrador. No duró más de 8 o 10 minutos. Recuerdo que el misionero Cornelio Hegeman, nos puso a cantar algunas canciones extras para darle tiempo a la otra clase que terminara.³²⁵

Otra iglesia en la metrópolis de Santo Domingo fue la congregación de Cristo Rey. Esta iglesia consistía mayormente de inmigrantes haitianos. Los barrios de Santo Domingo están fuertemente poblados de inmigrantes haitianos. Esto inmigrantes se dedicarían a pequeñas industrias en sus casas tales como la venta de dulces en la calles, limpieza, jardinería, la venta de frutas y viveres en el mercado o la venta de ropa usada. La segunda generación de haitianos cortadores de caña de los bateyes se mudarían a la ciudad y muchos asistían a la congregación de Cristo Rey.

Otra iglesia urbana fue la congregación dominicana en Barahona, en el suroeste de la República Dominicana. La pequeña iglesia había pasado por varias denominaciones. El pastor laico, Julio Andino, se mudó a Santo Domingo para conseguir empleo. El hijo del anciano pastor, sirvió como contacto entre los misioneros visitantes y el grupo.

La mayoría de las pequeñas congregaciones que se unieron a la ICRRD durante sus primeros años estaban ubicadas en las áreas marginadas de los bateyes. Hubo grupos interesados en Sabana Grande de Boya, Monte Plata, Bayaguana, como también San Luis. San José estaba ubicado en la parte nordeste de Santo Domingo. Su pastor laico Prestino Bueno y su familia formaban el núcleo de la congregación. Anteriormente, ellos estaban asociados con la misión Cristo la Única Esperanza, que estaba bajo la

³²⁴ El grupo juvenil de Haina se convirtió en una plataforma para una variedad de futuros líderes. Estos incluyeron Dr. Silvia Ricardo de Martínez (directora de Sociedad Lucas), Lic. Eufemio Ricardo, ingeniero Pedro Ricardo, Lic. Alejandrina de Paula entre otros.

³²⁵ *Iglesia Dulce...*, pp. 30-31. 10 de noviembre, 1984.

dirección del Rvdo. Aurelio Díaz. Otra pequeña iglesia, Coquitos, estaba situada cerca de San José. Los principales líderes eran Desius Smilien, Daniel Israel y Moreste Luis.

El Batey Cinco, cerca de Bayaguana, llegó a la ICRRD a través de contactos hechos con el pastor Lerisme. El líder laico, un anciano y analfabeto, fue Francisco de la Rosa. Los hijos de la Rosa eran miembros activos en las actividades pentecostales y espiritistas. De la Rosa reportó que los jóvenes que venían de Haití habían recibido el don de profecía. Los cultos de la noche se transformaron en manifestaciones espiritistas y servicios de sanidad.³²⁶

Cojobal estaba ubicado varias millas fuera de Sabana Grande de Boya. El pastor laico, Montás Decir, dirigió la iglesia en Cojobal como también la iglesia cerca de Piraco. El empleo de Decir era de mayordomo en el CEA, que fue una posición para supervisar los haitianos trabajando en los campos de caña. Los dos hijos del pastor, Roberto y Sergio, eran estudiantes en las escuelas locales y servían como secretarios para los comités de la iglesia.³²⁷

Monte Plata se desarrolló bajo el liderazgo de Marius Jassaint y el secretario de la iglesia, Emilio Pérez Martínez. Jassaint, quien era analfabeto, dependía en su secretario más educado. Sin embargo, porque Martínez estuvo involucrado en reuniones espiritistas eso llegó a ser una preocupación para los miembros de la iglesia así como también para misioneros. Finalmente, en una confrontación decisiva al final del culto entre las prácticas de sanidad de un profeta del vudú y la exhortación bíblicas dadas por el autor, Martínez se convenció que las prácticas de sanidad del vudú eran ejercicios de manipulación.³²⁸

Además del desarrollo de las congregaciones locales, la CRWM comenzó a desarrollar varios programas misioneros con al ICRRD. La primera escuela primaria fue abierta en Bienvenido el 11 de Septiembre de 1981, que fue seguida por una escuela en Cristo Rey. Gladys Brinks comenzó a enseñar, entrenando varios jóvenes a asumir responsabilidades. La estrategia de campo requería que los misioneros se concentraran mayormente en el área de capacitación del maestro. Se comenzaron las escuelas como aventura privada, con la esperanza de que en el futuro serian reconocidas por el gobierno dominicano.

Los servicios de salud y sociales eran necesidades urgentes, tanto para los dominicanos como para los inmigrantes haitianos. La Sociedad Lucas, bajo la dirección del Dr. Peter Boelens, estableció contactos con el Dr. Sócrates Pérez, un médico de la Iglesia Metodista Libre. El Dr. Pérez ha sido un miembro activo en el trabajo médico cristiano por muchos años. El fue designado como director del nuevo programa,

³²⁶ *Ibid.*, p. 33. Hegeman visitó el Batey Cinco el 31 de diciembre de 1981 y reportó haber visto actividades espiritistas tales como los participantes entrando en trances. Durante los trances, hombres jóvenes parecían estar saturados de una extra fuerza, como estos levantaban a otros adultos y los tiraban como muñecos. Se observaban las prácticas de sanidad, en que el sanador ponían su cabeza contra el estomago del enfermo con la esperanza de pasar su poderes sanadores. Una de las jóvenes me dijo que ella fue sanada de su enfermedad por un curandero que aparentemente la hizo vomitar una lagartija. Cuando la enfermedad reapareció, ella fue tratada por tuberculosis, de cuya enfermedad ella murió después.

³²⁷ *Ibid.*, p. 11.

³²⁸ *Ibid.*, pp. 35-36. Hegeman nos da una descripción de su encuentro con las prácticas de sanidad del profeta del vudú. De una manera significativa, después de la confrontación, muchos dieron sus historias sobre su trato con el vudú. Varios miembros que dependían en los poderes de sanidad fueron examinados y se les encontró con tuberculosis y otras enfermedades tratables.

comenzando en Santo Domingo con una pequeña clínica y la capacitación de promotores de salud. La SSID administrado por los dominicanos ayudó a la CRWM, y luego a la CWRC, a entrar en la República Dominicana y establecer trabajo de desarrollo y ayuda con los inmigrantes haitianos.³²⁹ Se necesitaba capacitación para alfabetizar entre los miembros de la ICRRD así como también entre sus líderes. ALFALIT Dominicana fue de ayuda supliendo materiales para maestros. El autor comenzó varias clases de alfabetización que permitieron que cerca de 30 personas aprendieran a leer y escribir.

El representante de la *Evangelical Literature League* (TELL), Jack Roeda, visitó la República Dominicana y estableció contacto con la ICRRD como también con el misionero de la comunidad. Mr. Roeda también representó la Hora de la Reforma, cuyo programa, había estado activo en la República Dominicana antes de la llegada de la CRWM.

La nueva denominación organizada continuó creciendo. El primer año de la ICRRD (1 de mayo de 1981 – mayo, 1982) vio la afiliación de seis iglesias organizadas, tres grupos en formación, con cinco pastores y dos misioneros reconocidos por la Asamblea Nacional. Hubo un total de 149 miembros adultos. La asistencia regular a la iglesia, además de los miembros fue un total de 345 personas. El número total de la comunidad de la iglesia se registro como 494.³³⁰

Hablando de manera general, la ICRRD fue una organización de pequeños grupos independientes y auto-iniciados, y por otra parte, una organización de primeros contactos hechos a través de evangelismo. La reorganización de los grupos pequeños haitianos fue considerada necesaria por los líderes con el fin de resolver los conflictos de liderazgo, recibir más atención denominacional, resolver preguntas doctrinales y suplir la urgente necesidad de cooperación. La ICRRD no estableció inmediatamente un criterio doctrinal para aceptar los nuevos grupos y líderes. Los grupos vinieron de concilios pentecostales dirigidos por dominicanos así como también norteamericanos. Los grupos dominicanos incluyeron la Cruzada Evangélica Mundial (*Evangelical World Crusade*) y la Nueva Betel (*New Bethel*). En los años siguientes, un número significativo de grupos formalmente asociados con Cristo La Única Esperanza se unirían. Los grupos internacionales fueron los mormones y un grupo de avivamiento de New York. La reorganización no trajo protesta de la antigua denominación, como en la mayoría de los casos los contactos ya habían sido cortados.

Los líderes de la ICRRD hicieron un compromiso de participar en el programa de capacitación de liderazgo ofrecido por los misioneros. El re-licenciamiento dependía en parte de la participación del líder laico en las clases. El mayor grupo de líderes y miembros eran inmigrantes haitianos. Muchos no tenía status legal y su status social no era estable. Se tuvo que hacer considerable esfuerzo para asegurar los documentos de trabajo y de matrimonio para los líderes. Los pastores laicos estaban con frecuencia involucrados en asegurar la adecuada documentación de sus miembros.

El influjo del dinero de la CRWM para la construcción y la reparación de los edificios de la iglesia, programas de emergencias y sociales, tuvo una atracción significativa para los líderes y miembros de otras iglesias que se unieron a la ICRRD.

³²⁹ La relación entre SSID y la ICRRD fue afectada por las actividades fraudulentas del Sr. Jean Gilberto. Gilberto cooperó con la SSID al establecer programas para las comunidades de haitianos. Gilberto huyo del país, después de vender al SSID propiedades personales y de confiscar dinero del programa.

³³⁰ *Iglesia Dulce...*, p 83.

Debe señalarse que la práctica éticamente cuestionable de las agencias misioneras animando a la compra de iglesias, pastores y miembros fue discutida en una variedad de niveles. Con el fin de desalentar la forma de atraer a las iglesias por razones financieras, así como también de promover la responsabilidad financiera, se decidió que los pastores no recibirían salarios de la CRWM pero en vez que deberían ser reenumerados por las ofrendas y diezmos de la congregación local. Por consiguiente, no se compraría propiedades entrantes y un presupuesto limitado para la construcción de edificios sería determinado por la Asamblea de la ICRRD. También, el grupo recipiente era responsable por ciertas contribuciones para la construcción. Se estimó que la iglesia local aportaría un 10% del costo total. Los costos de mantenimiento serían la responsabilidad de la iglesia local. Los programas sociales tales como tratamiento médico, clases de nutrición y capacitación para alfabetizar estuvieron abiertos a toda la comunidad en vez de tan solo a la comunidad de la iglesia.

La predicación durante los cultos continuó siendo el vehículo principal que fue usado para comunicar el mensaje cristiano. Los cultos en los bateyes durarían por varias horas. A menudo, miembros y visitantes caminarían por millas para asistir al servicio. Los líderes de los cultos eran designados por los líderes locales. De esa manera los servicios serían dirigidos por personas que asistían y no dependía en los líderes o misioneros que podrían o no llegar al culto.

El crecimiento fenomenal continuó. El evangelismo fue conducido a través de conversaciones personales y a través de cultos en las casas y al aire libre. Se invitarían a personas interesadas a esos cultos. La práctica de evangelismo incluía orar por la gente para que aceptase a Jesucristo como su Salvador personal y Señor. Grupos evangelísticos irían con frecuencia a un batey vecino para tener servicios y comenzar campos blancos. Si las personas hacían una entrega, ellos recibirían capacitación en las doctrinas básicas de la iglesia. Los candidatos adultos recibirían bautismo por inmersión antes de ser un miembro de la iglesia.

6.3.2. Establecimiento estructural (mayo 1982-1983)

La segunda Asamblea Nacional se celebró el 1 de mayo de 1982 en el campamento APEN (Asociación Pro-Evangelización del Niño), tan solo al oeste de Santo Domingo. APEN llegaría a ser un lugar regular de reunión hasta que el centro de ministerio fue construido 10 años más tarde. El asunto más importante en la agenda fue la de aprobar 9 iglesias y nueve campos blancos y nueve pastores laicos. La membresía adulta subió de 149 a 445, los asistentes subieron de 345 a 920. La asistencia saltó de 494 a 1365.³³¹

La segunda asamblea reconoció los pastores previamente aprobados y los nuevos pastores. La renovación de las credenciales de los pastores continuaría. Los cinco pastores aceptados en 1981 fueron renovados. Los nuevos pastores fueron: Andrés Díaz, Elofin Lerisme, José Luis, Locano Jean, Jorge Pasible, Emilio Pérez Martínez, Montás Silbelis y Legran Valdez. Clodis Dagren (Maní) fue aceptado como evangelista.

Debido al crecimiento de la denominación, se desarrollaron cinco zonas. Estas incluyeron la zona capital, al noroeste la zona de Sabana Grande de Boya, la zona central de Monte Plata, la zona norte central de Bayaguana y la zona noreste de San José.³³²

³³¹ *Ibid.*

³³² En años subsiguientes, Bayaguana se unió a la zona de San José y San Luis.

La asamblea previa había aprobado el Credo de los Apóstoles con una declaración teológica. La segunda asamblea comenzó a tratar con las preguntas teológicas que surgieron de las experiencias de las congregaciones. El Comité Central había comisionado a un subcomité para estudiar el tema de los dones del Espíritu Santo en la ICRRD. La ICRRD fue sujeta a una variedad de prácticas pentecostales y del vudú, incluyendo profecía espontánea y trances practicados durante los cultos. Las siguientes conclusiones se adoptaron tocantes a la profecía:

1. Que los profetas presenten sus profecías de manera ordenada y en conformidad con la Palabra de Dios (I Pedro 4:11). La profecía debe ser bien examinada, preparada e interpretada antes de ser presentada en la iglesia.
2. Que la iglesia ejerza la manifestaciones espirituales del Espíritu (frutos y done del Espíritu) y que paren de buscar manifestaciones físicas y mentales del Espíritu que son extremas e innecesarias.
3. Que los líderes de las iglesias ejerzan más orden para que así prevengan las manifestaciones extremas.
4. Que los líderes de la iglesia aprendan a leer durante el próximo año.
5. Que aquellos que saben leer, enseñen a aquellos que no saben.
6. Que la misión ayude con materiales de enseñanza para aquellos que enseñan a otros a leer y escribir.
7. Que desarrollemos un trabajo médico en la iglesia que se enfoque en la prevención de enfermedades.
8. Que dejemos atrás las practicas de la magia (cuando tratamos de controlar a Dios y los poderes espirituales) que corresponde a la sanidad.
9. Que si hay preguntas sobre la salud que hablemos con un doctor o con el Dr. Sócrates Pérez (Sociedad Lucas).³³³

Se planeó y se anunció tener un taller especial de capacitación de líderes durante el año. Los misioneros, el Dr. Sócrates Pérez y el Dr. Andrés Cornelius de ALFALIT, conducirían el taller.

Los formularios litúrgicos se prepararon tanto en español como en creole. Raymond Brinks adoptó de los formularios e la Iglesia Reformada de Argentina, de lo cual él estaba familiarizado. Se hicieron provisiones para el bautismo de infantes y/o la dedicación de infantes en el formulario bautismal y el lavamiento de pies en el formulario de la Santa Cena. La dedicación de infantes fue una práctica que provenía de los bautistas y el lavamiento de pies fue común en la Iglesia Pentecostal e Iglesia de la Profecía. La dedicación de niños y el lavamiento de pies eran opcionales y no considerados como una ordenanza.³³⁴

La ICRRD comenzó a expandirse cerca de los confines de la ciudad capital. El pastor Andrés Díaz, líder de una pequeña congregación independiente formada mayormente de dominicanos, fue el pastor de la segunda iglesia dominicana en la ICRRD.

³³³ El reporte del estudio fue ejecutado con pastores de diferentes iglesias y Hegeman. Se recomendaron cuatro áreas de transformación: estas fueron en las áreas de profecía, orden de la iglesia, alfabetización y salud. El reporte buscó tocar la necesidad que las actividades espiritistas estaban tratando. El reporte fue aprobado y puesto en práctica.

³³⁴ *Actas...*, 1982, Art. 25.

El pastor Díaz, Martín González (Papito) y el haitiano Clodis Dagren (Maní) formaron un equipo de construcción para reparar y construir las capillas de los grupos de la ICRRD. Maní se especializó en las construcción de bancas para las iglesias y las escuelas. Con un grupo de voluntarios locales, el equipo de tres hombres podría construir una iglesia de madera o escuela en tres o cinco días.

La construcción de los edificios de la iglesia no fue la única actividad de los constructores. Bienvenido fue el sitio de una próspera escuela cristiana elemental. También se desarrolló un campo blanco cerca de la Pared.

La motivación de extenderse entre los inmigrantes haitianos se expresó en diferentes formas. Maní, uno de los líderes de Bienvenido, testificó que él había visto al Señor en una visión. Él vio un campo de batatas. El Señor le ordenó a cosechar el campo. Maní comprendió que esto significaba que él tenía que formar una iglesia en el lugar más grande de inmigrantes haitianos en Santo Domingo, Los Alcarrizos. Se construyó un edificio y pronto se llenó hasta más no poder. Maní fue designado como evangelista por la ICRRD. Los Alcarrizos llegó a ser uno de los centros principales de la ICRRD en el futuro.

En la parte norte de Santo Domingo, La Estrella llegó a ser el proyecto misionero de Cristo Rey. Luis Benoit, un carpintero, fue el anciano líder de 16 miembros y 30 visitantes. Luis no sabía leer o escribir, pero su hijo, Santos sabía. Por ende, Santos estaba a cargo de un programa de alfabetización en la pequeña estructura apretada entre dos barrancones.

Buenos Aires fue el sitio de una pequeña escuela privada, operada por un maestro llamado Salomón. Se reportó que el pastor Andrés Bautista estaba encargado de la pequeña congregación. Se sostenían varios cultos pero fue evidente que el pastor Bautista recientemente designado no daba la talla para la tarea. Bautista renunció voluntariamente. Salomón se decidió afiliarse con el movimiento Templo Bíblico, un grupo de la Iglesia de los Hermanos que también están activos entre los inmigrantes haitianos en aquel sitio.

Más al norte, en la zona de Sabana Grande de Boya, el autor comenzó el primer grupo dominicano. Se rentó una pequeña casa en la calle principal y se iniciaron los servicios de noche. Se comenzaron actividades juveniles. Milagros Comprés, una maestra bien conocida de la escuela pública, se convirtió a través de un estudio bíblico conducido por Sandra Hegeman. Octavio Monegro, un nuevo creyente, estuvo activo en evangelismo y en la visitación de nuevos grupos en el área central de Santiago.

El Batey Verde fue donde el anciano pastor, Jorge Pasible, estaba sirviendo una iglesia de más de 60 personas. La congregación había estado bajo la supervisión de un pastor de las cercanías, Jean Kelly, de Juan Sánchez. Sin embargo, el pastor Kelly fracasó al no usar el dinero de construcción para el edificio de la iglesia y llevaba una doble vida como un pastor en dos denominaciones diferentes. Cuando los visitantes de la Iglesia de Dios no Sectaria venían a visitar, el pastor Kelly podría el letrado de esa iglesia en frente del edificio. Cuando los pastores de la ICRRD visitaban, él usaba el letrado de la ICRRD. Kelly viajó a Haití con varios misioneros de la CRWM con el fin “de mostrar a los misioneros sus iglesias.” Los miembros y líderes de “las iglesias de Kelly” expresaron sorpresa de que Kelly se había identificado como uno de sus líderes. Los pastores y la asamblea de la ICRRD no fueron engañados por Kelly y bloquearon exitosamente sus atentados de ser un pastor en la ICRRD y lo pusieron en disciplina.

Un segundo grupo en Juan Sánchez, conducido por el pastor laico Pedro García y la Sra. Rosa de García, fue reconocido por la ICRRD. La Sra. García, mejor conocida como “Rosa”, era muy activa en la comunidad, como una participante en grupos comunitarios, como también a través de vender ropa usada. Pedro trabajaba como cargador de caña en una estación de tren local. Pedro recibió clases de alfabetización y a partir de entonces era capaz de leer y escribir. Rosa dirigía las clases de escuela dominical mientras que Pedro era el líder en los cultos.

En Aserradero había una capilla pequeña que tenía conexiones con la iglesia en Batey Verde. El anciano Eugenio Castillo, yerno del pastor Elofin Lerisme, estaba a cargo. Durante el año 1983, un fuego destruyó uno de los barrancones de doce unidades cerca de la capilla donde se estaba mostrando una película de evangelismo. Dentro de minutos, las llamas consumieron las pertenencias y los muebles de uno de los cuartos. La iglesia continuó a pesar de su prueba inicial.

Carmona al norte de Sabana Grande de Boya, era una de las “iglesias de Kelly”. Kelly también había confiscado los fondos de construcción alocados por la asamblea nacional. Sin embargo, a diferencia de la iglesia en Juan Sánchez, el grupo de Carmona tenía suficiente liderazgo local, con ancianos como Andrés Jean, para que la iglesia continuara.

La iglesia en Hato San Pedro se desarrolló en torno a la familia de Odeís Ydamé. La construcción de palma, cubierta de hojas de yagua estaba en el patio, y el conuco del pastor laico Ydamé represento un escenario pintoresco. Hato San Pedro llegaría a ser un importante lugar de reunión para el desarrollo de las redes de iglesias en esa área.

René Valentine, un agricultor jovial de tierno corazón, viviendo en el batey Altigracia, describe el comienzo de la ICRRD en esa aldea:

Llegué al Batey Altigracia en el año 1981. Lo que encontré en el Batey fue Gaga y vudú.

Comencé a predicar con el poder de Dios pero encontré muchas dificultades. Encontré espiritismo pero en aquel entonces no sabía exactamente lo que era puesto que era nuevo en el área. También encontré una pareja que estaban viviendo en concubinato por 20 años. La señora era una predicadora. Yo me opuse a eso. Vino una división en el grupo. Yo continué predicando pero a veces había tantas manifestaciones espiritistas que yo apenas podía trabajar. En algunas ocasiones tuve que parar de cantar los himnos para orar.

En otra ocasión un grupo de Piraco nos visitó. Cuando ellos llegaron, ellos notaron que había una división y esto fue reportado a su iglesia. Después me enviaron una carta con el fin de darme información sobre la denominación reformada. Tuve la oportunidad de hablar con ellos y acepté la oferta de afiliarme. Dos días después fui a la casa del pastor Montas Decir y le dije que yo aceptaría las doctrinas de la misión reformada. A partir de ese día comencé a predicar contra las manifestaciones y los falsos profetas. Ellos vinieron a ver que la Misión había dado dinero para comprar un lugar donde yo pudiera predicar la palabra de Dios. Desde ese día comencé a trabajar mejor en la obra del Señor.³³⁵

³³⁵ *Iglesia Dulce...*, p. 44. Entrevista el 12 de diciembre de 1984.

Más al sureste de Sabana Grade de Boya, hacia la ciudad capital, Santo Domingo, la zona central se estaba desarrollando rápidamente. El joven y energético pastor Locano Jean fue de instrumento en la visitas de muchos de los nuevos contactos. El pastor Jean tenía una vieja motocicleta, que él usaría para visitar los bateyes vecinos dentro de un radio de una hora o una hora y media, vendiendo ropa usada. Jean fue responsable de abrir o de afiliarse a un puñado de iglesias. La familia de Locano había experimentado la trágica experiencia de perder dos hijos a causa de falta de nutrición y otras complicaciones médicas. Otros niños en el batey estaban desnutridos. Bermejo llegó a ser uno de los primeros lugares donde la misionera de la CRWM, la Srta. Dawn Meyer, estableció un programa de nutrición para niños. Particularmente fue de satisfacción para los Meyers de ver uno de los gemelos que fue nutrido a una vida saludable después de estar a punto de morir.

El pastor Jean describe sus esfuerzos de alcance desde 1983-1985:

En 1983, una señora llamada, Aridia Senvel del batey Antoncí, dio su vida al Señor en mi iglesia de Bermejo. Ella me preguntó si se podía comenzar una iglesia en su batey. Desde entonces, 18 personas se convirtieron y así se organizó una iglesia bajo la dirección de Dante Fiste.

Durante el mismo año yo fui al El Bosque para visitar y predicar allí. Ocho personas se convirtieron de entre las cuales Hipólito Elime llegó a ser el líder.

Después de tres visitas, cerca del fin del año 1983, un grupo de once personas formó una iglesia en La Yagua. José Martínez vino conmigo y compró una casa por \$200 pesos. Pusieron a Alejandro Juan como encargado de la iglesia. Alejandro murió en 1985 y Manuel Santo Reyes estuvo a cargo.

En 1984, dos personas llegaron del Batey Fría para visitar la iglesia pentecostal en Bermejo. Me invitaron a predicar. Yo fui y seis personas se convirtieron. Después, Raymond (Brinks) fue y compró una casa por \$100 pesos. Se dejó a Siruis Deroso a cargo. Él fue a Haití en 1985 y Nene de Cali asumió las responsabilidades.

El Velásquez fue recibido al fin del año 1984. Este grupo era pentecostal. Brinks y yo hicimos una visita para recibir el grupo y dejamos a Gerardo Antonio a cargo.³³⁶

Los Jovillos fue el sitio de un grupo que estaba con la Mita en Aarón. Mita, como se le conocía, provenía de Puerto Rico y tenía un programa en televisión y era bastante popular entre la población de inmigrantes haitianos. La enseñanza de Mita era que su profeta, Aarón, tenía el secreto del poder del Espíritu. La búsqueda de los cultos de Mita era la de encontrar el secreto del Espíritu por el conocimiento secreto, sanidad, y la solución de los problemas de la vida. No se reconocían los matrimonios civiles. El líder Simon Dima tenía suficiente conocimiento por su trasfondo bautista para cuestionar las enseñanzas de Mita. Cuando él escuchó sobre la nueva ICRRD, él se unió con su grupo de cinco adultos miembros y 25 visitantes. Las clases de alfabetización comenzaron en Los

³³⁶ La mayoría de las iglesias evangélicas en Haití son las bautistas y pentecostales. Durante los años de 1970 y 1980, los pentecostales llegaron a ser un grupo muy numeroso.

Jovillos y varias clínicas médicas de un día para proveer a las necesidades con asistencia en el batey.

Tan solo al sur de Los Jovillos, en El Caño, una estructura destartada de palma destruida por el ciclón David en 1979 fue reesforzada con el propósito de comenzar un punto de predicación. Varios ancianos como también familias de los alrededores fueron servidos, primero por el joven Juan Pérez y luego por el anciano haitiano, Anastacio Claude. Juan Pérez dejó la iglesia para ir a la ciudad capital y luego intentó cruzar el peligroso canal de la Mona para ir a Puerto Rico. Después de pagar mucho dinero, él llegó con éxito a Puerto Rico, solo para ser atrapado por las autoridades y deportado a Santo Domingo. Después de ser liberado de la cárcel, Pérez se involucró en la vida de las pandillas de Santo Domingo y fue asesinado poco después.

En Antoncí, cerca de siete kilómetros de El Caño, la Asamblea de Dios estaba interesada en vender el edificio de block (bloques) de su iglesia para mudarse a una ciudad más grande. La ICRRD recibió la pequeña iglesia y se puso la obra bajo la supervisión de Bermejo.

Al norte de Antoncí, en Cuesta de Jobo, la Iglesia Pentecostal Unida vendió otro edificio. La ICRRD hizo su inversión en la construcción más grande al pagar \$1,000 pesos por el edificio de block. Se dejó al Sr. José Esperanza a cargo. La iglesia consistía de su familia y unos pocos vecinos.

Mas al este, la denominación comenzó a desarrollarse rápidamente. La Luisa Prieta, bajo el liderazgo de Montás Sibelis, tenía una extensa red de contactos en las aldeas vecinas. El pastor Sibelis trabajaba como superintendente en la compañía azucarera y fue también capaz de asegurar documentos legales para los trabajadores y los matrimonios.

En el norte, Peguerito, asociado con el Batey Cinco, fue supervisado por el pastor Francisco de la Rosa. Como el Batey Cinco, Peguerito era muy espiritista. Los jóvenes iban y venían a Haití y a la Romana (en la parte oeste) buscando profecías, sanidades y manifestaciones del Espíritu. Los líderes nacionales de la ICRRD vacilaban al trabajar con el Batey Cinco y Peguerito, dejando que los misioneros les visitaran. Los misioneros tuvieron un impacto limitado en la obra de la Rosa.

Batey Nuevo estuvo dirigido por Ramón de la Rosa, hijo de Francisco. Cuando Ramón fue a La Romana, el grupo se unió a Ameral, que a su vez se unió a Santa Lucía. Los grupos de Ramón fueron generalmente inestables al reportarse con frecuencia prácticas espiritistas

Del trabajo con el Batey Cinco, se hicieron contactos para el futuro desarrollo de la ICRRD. Pierre Philippe, quien sería el pastor de San José de Guano y presidente de la ICRRD en varias ocasiones, durante los años de los 1980 y 1990.³³⁷

Al noreste de la ciudad capital, en la que más tarde se designó como la zona de San Luis, uno de los futuros líderes principales, el pastor Legran Valdéz, pastoreaba un pequeño grupo en Naranja. El edificio de la iglesia era pequeño, tal como lo era la estatura del pastor. El pastor Legran como se le conocía estaba en sus cincuenta. Él provenía de un trasfondo bautista y había estado afiliada con Cristo la Única Esperanza. La misión bautista se había debilitado entre los inmigrantes haitianos y la denominación Cristo la Única Esperanza estaba implicada en conflictos internos. El pastor Legran trajo un espíritu humilde y sentido común a las reuniones y a la obra de la ICRRD.

³³⁷ *Iglesia Dulce...*, p. 41.

San José comenzó una misión en Chilin. Sin embargo, el potencial alcance del grupo de San José estuvo limitado debido a la gran distancia, los patrones de movilidad, y conflictos en el liderazgo.

Jabacao y Hato Mayor tenía pequeños grupos, anteriormente asociados con Cristo la Única Esperanza. El Sr. Cristóbal Lendi, un hombre de temperamento fogoso y algo impredecible, fue el líder transitorio, hasta que él fue suspendido como pastor debido a sus actitudes agresivas contra los miembros de la iglesia y otros líderes de la iglesia.

En las afueras de la ciudad militar de San Isidro, el pastor José Moisés García estableció muchas iglesias. Los primeros misioneros trataron de evitar competir con la Iglesia del Nazareno por la lealtad de los grupos existentes. En Cacata, el Sr. Ramón de la Rosa había reunido un grupo. Varios grupos nazarenos buscaron afiliación con la ICRRD en el área de la Romana. El misionero hizo contacto con oficiales de la Iglesia de Nazareno pidiendo resolver sus diferencias. Esto se consiguió. Sin embargo, más tarde, unos cuantos grupos nazarenos se unieron a la ICRRD. El cruce entre las dos denominaciones fue mínimo.

La Matilla, cerca del centro de la Iglesia Católica Romana de Higüey, formaba una iglesia de miembros disciplinados que salieron de la Iglesia de Dios Pentecostal y Misionera. La disciplina estaba relacionada a los contactos del grupo con Ramón de la Rosa. El líder dejado a cargo del grupo dividido fue Feliciano de la Rosa.

El segundo año de la formación de la ICRRD, de acuerdo a las estadísticas de la segunda asamblea, registro 445 miembros adultos, 920 visitantes, para un total de 1365 personas. Había 15 iglesias organizadas y 12 campos blancos. Había un total de 14 pastores laicos y un evangelista, y cuatro misioneros. Se habían abierto dos nuevas escuelas primarias, llegando a un total de cuatro escuelas.

El patrón de crecimiento en la ICRRD continuó, no tanto por el crecimiento de los grupos pero a través de la adición de otros grupos. La transferencia de crecimiento fue por lo menos cinco veces más alta que el crecimiento de la congregación a través de nacimientos, casamientos o evangelismo.³³⁸

La transferencia de crecimiento a la ICRRD fue lo más fuerte entre los grupos afiliados anteriormente con Cristo la Única Esperanza, una denominación dominicana pentecostal independiente, que tiene su sede en San Cristóbal.³³⁹

Junto con el crecimiento de la iglesia, los líderes y misioneros prestaron atención a asuntos de doctrina. Los misioneros estimularon a la formación de grupos de estudios de pastores nacionales con el fin de tratar con la práctica y tolerancia del espiritismo que fue manifiesto dentro de algunos de los grupos de la iglesia. Además de los grupos de estudios sinódicos, los misioneros comenzaron a ofrecer estudios bíblicos y clases de teología en las zonas de la ICRRD. Se requirió que todos los pastores asistieran y se les animó a ancianos a participar si sus trabajos les permitían.

El personal de la CRWM continuó creciendo durante el segundo año de la existencia de la ICRRD. El Rvdo. Wayne DeYoung y el Rvdo. José Martínez fue

³³⁸ De las seis iglesias organizadas originales y tres campos blancos, el crecimiento que se reportó fue de 149 a 199 adultos y de 345 a 441 visitantes para un total de 494. El crecimiento del viejo grupo fue de 50 adultos comparado con el crecimiento de 246 miembros adultos a través de la afiliación de otros grupos. La asistencia total en los nuevos grupos creció en 137 mientras que 734 nuevos visitantes llegaron a través de la afiliación de grupos.

³³⁹ Otros grupos pentecostales pequeños incluyen Iglesia de Dios no-Sectaria, Cruzada Evangélica, pero la mayoría iglesias eran iglesias que comenzaban por ellas mismas en los hogares.

transferido de la CRWM en Centroamérica a República Dominicana. Tres misioneros experimentados y un misionero de primer término fueron asignados en zonas donde se reunían grupos haitianos. Ray Brinks, como el coordinador del equipo de la misión, supervisó la obra misionera y trabajó en la zona de Yamasa-Monte Plata. Wayne De Young trabajó en la zona de San Luis, al este de la ciudad capital. José Martínez concentró sus esfuerzos misioneros en la zona de Santo Domingo, especialmente entre la población dominicana. El autor continuó trabajando en la zona de Sabana Grande e hizo, durante el mismo tiempo, viajes exploratorios a las regiones de La Romana y La Vega.

El establecimiento estructural de la ICRRD se estaba ejecutando rápidamente durante su segundo año de existencia. Las iglesias y campo blancos se estaban organizando a niveles locales, regionales y nacionales. La capacitación de líderes estuvo disponible a través de las enseñanzas de los misioneros en las zonas de una manera regular. Se estableció el movimiento de la escuela cristiana. Se intentó dar respuestas iniciales a la emergencia así como también a las necesidades de desarrollo social a largo plazo. La ICRRD llegó a ser el recipiente de un movimiento expansión misionera internacional con la llegada de los misioneros de la CRWM.

6.3.3 Cooperación representativa (mayo 1983-septiembre 1984)

La ICRRD Y la CRWM ejercieron esfuerzos extensos con el fin de dar seguimiento a las responsabilidades de las organizaciones de los grupos de la iglesia, estrategia de la misión y desarrollo, capacitación de líderes y supervisión.

Desde mayo 1983 a septiembre 1984, la Asamblea Nacional fue de 31 a 41 iglesias y de 36 a 39 campos blancos. Cinco grupos cesaron de existir durante ese periodo de tiempo. Veinte y dos pastores fueron re-licenciados y once nuevos pastores fueron examinados y aprobados llegando a un total de 31. Una encuesta reportó un incremento de los miembros bautizados durante ese periodo de 900 a 935, las visitas regulares fueron de 2015 y 2139, y la asistencia total creció de 2915 a 3064.³⁴⁰

Nuevos misioneros de la CRWM continuaron llegando. Estos incluyeron al Rvdo. Ryan y a la Sra. Julia Veenema, quienes trabajarían en la zona de Barahona; el Dr. Derk y la Sra. Nancy Oostendorp, misioneros para la zona de la Romana y el Sr. Jeff y la Sra. Kathy De Jong, quienes capacitarían a maestros de la escuela cristiana en Santo Domingo.³⁴¹

La tercera Asamblea designó cinco comités de estudio. Estos estudiarían: Vigilias, bautismo de infantes, casas pastorales y disciplina.

Durante el año, el comité que estaba estudiando la práctica de las vigilias recomendó que las reuniones o cultos por todas la noche se cambiara a cultos durante todo el día en domingo. Las congregaciones tendrían la libertad de escoger las festividades durante todo el día o toda la noche pero no se permitiría las “posesiones espirituales.” Tales posesiones estaban asociadas con el vudú. Se les recordó a los pastores a ser sabios previniendo desordenes puesto que las vigilias atraían tanto a borrachos como a espiritistas.³⁴²

³⁴⁰ *Actas 4*, Art. 58, 77, 78; *Iglesia Dulce...*, 82, 118.

³⁴¹ *Actas 4*, Art. 59.

³⁴² *Ibid.*, Art. 61.

Mientras la mayoría de los líderes y miembros estaban familiarizados con el punto del vista bautista del bautismo de creyentes, los misioneros introdujeron la teología y práctica del bautismo de infantes. El comité designado el año previo, llegó con tres recomendaciones:

1. Si los padres dedican a sus niños en la iglesia ellos deben comprender que esto no es un sacramento pero una costumbre del Antiguo Testamento, que fue también practicada por Jesús y que estaba bien en hacerlo, si no había bautismo de niños. Esto fue aprobado.
2. Que la ICRRD permita a sus miembros que sus niños fuesen bautizados, si ellos sabían porque lo estaban haciendo. No fue aprobado.
3. Que la ICRRD de a los misioneros la oportunidad de bautizar a sus hijos en la ICRRD y que cualquier pastor tenga el mismo derecho de bautizar a los hijos de cristianos. Aprobado.³⁴³

La diferencia entre la recomendación dos y tres fue que el número dos estableció que el bautismo de infante no estaba de acuerdo con la práctica de la ICRRD pero el número tres permitía excepciones. El fuerte sentimiento contra el bautismo de infantes fue que todos los pastores laicos habían sido líderes, miembros o visitantes en iglesias con el tipo bautismo de adultos. También, el bautismo de infantes estaba asociado con la práctica de las iglesias católica y protestante con quienes los inmigrantes haitianos estaban familiarizados. Tradicionalmente se requería el re-bautismo de las personas bautizadas cuando eran infantes.

Algunas de las recomendaciones del comité de estudio trataban con temas de familia: a) De no permitir concubinato; b) de establecer pautas para el divorcio, recasamiento y reconciliación y c) recomendar a las preocupaciones matrimoniales a los pastores locales. El comité se expandió con más miembros, debido especialmente a las preguntas legales en lo tocante al casamiento de haitianos que necesitan resolverse. En algunas zonas geográficas los jueces civiles dominicanos no reconocían los documentos haitianos para el matrimonio.³⁴⁴ Aunque las relaciones ilegales han sido muy comunes entre los inmigrantes haitianos este comité decidió que había vías legales disponibles para los casamientos legales para las partes interesadas. Una membresía completa requería un matrimonio legal de las parejas casadas. Esta decisión fue una motivación para mejorar el estatus legal de muchos de los miembros de la iglesia. Ha sido muy importante en estabilizar las familias de la iglesia.

El comité de casas pastorales recomendó que casas pastorales sean construidas en cada zona por año. Grupos de construcción visitantes estaban dispuestos a ayudar en tales labores. La asamblea regional decidiría que pastores se beneficiarían primero. La casa pertenecería al pastor; no sería una casa pastoral perteneciente a la iglesia. Se tomó esta decisión como una manera de ayudar a los pastores sin crear la dependencia asociada con agencias extranjeras que pagan salarios.³⁴⁵

³⁴³ *Ibid.*, Art. 62.

³⁴⁴ *Ibid.*, Art. 63.

³⁴⁵ *Ibid.*, Art. 64.

El comité de disciplina continuó tratando con pastores que necesitaban ser corregidos. Puesto que los estándares para llegar a ser pastor eran abiertos, conflictos de liderazgo y preguntantes morales tenía que ser tratadas a medida que surgían.

El tercer año de la denominación de la ICRRD requirió un aumento en las reuniones denominacionales y zonales. Las reuniones fueron de ayuda para la administración, la enseñanza, corrección y la resolución de temas prácticos. La ICRRD se benefició de sus líderes, miembros y misioneros siendo capaces de deliberar, aprender y servir juntos. Esto se vio en la habilidad de organizar más iglesias, organizar la inscripción y la participación en clases de capacitación de líderes y a través de la habilidad de la ICRRD de estudiar temas doctrinales e implementar prácticas consistentes con sus conclusiones.

6.3.3. Expresiones de identidad nacional (septiembre 1984-septiembre 1985)

El cuarto año de la ICRRD fue un tiempo en que la importancia del liderazgo nacional y contextualizado en las iglesias locales, a nivel denominacional y en el ministerio para eclesiásticos llegaría a ser evidente. La ICRRD continuó enfatizando la importancia de ministrar entre los haitianos en su idioma, usando sus propios líderes, Biblias, himnarios y orden litúrgico. El liderazgo y ministerio dominicano no fueron ignorados pero su crecimiento se demoró detrás de la de los inmigrantes haitianos.

En la Asamblea Nacional del 30 de agosto, 1985, 45 grupos fueron reconocidos y 10 nuevas iglesias fueron aceptadas. De las diez iglesias, cinco eran grupos que se habían convertido en iglesias. El número total de iglesias fue de 56 con 103 grupos. Habían 41 pastores, ocho misioneros con CRWM y cuatro misioneros con CRWRC (Véase Apéndice II). El número de adultos creció a 2392, con niños y visitantes añadiendo 4336 para una asistencia total de 6728.³⁴⁶

El crecimiento de la iglesia fue en la mayor parte actividades evangelísticas en que la iglesia local visitaría a aldeas vecinas. “Culto de evangelismo” - conduciendo pequeños cultos en una variedad de lugares, fue bien recibido. Dentro del servicio de adoración, se llevaban a cabo oraciones, alabanzas y enseñanzas de la Biblia. Se le hacía un desafío a los visitantes a que siguieran al Señor Jesús y a que tomaran los pasos necesarios para unirse a una iglesia.

Otra razón para el crecimiento de la iglesia fue que los grupos independientes haitianos comenzaron a ver que la ICRRD tenía un programa comprensivo de plantación de iglesias, educación y asistencia social. Mientras que las Iglesias del Nazareno habían ofrecido tal asistencia previamente a los inmigrantes haitianos, el énfasis de la Iglesia del Nazareno había cambiado para evangelizar y educar a los grupos dominicanos. La mayoría de los cultos de la iglesia se conducían en creole. Se usaban Biblias e himnarios en creole. La ICRRD llegó a conocerse como la “iglesia haitiana.”

Los líderes haitianos habían hecho contacto con familias y amigos en Haití. ¿Trabajaría la CRWM en la parte sureste, en las áreas de Thiotte y Jacmel de Haití? Fue aparente bien rápido que la CRWM y la CRWRC no estaría de acuerdo, y por ende deteniendo a la CRWM de dar seguimiento al plan en Haití.³⁴⁷

³⁴⁶ *Actas 5*, pp. 123s; “El Crecimiento de la Iglesia,” p.82; *Iglesia Dulce...*, p. 51

³⁴⁷ La discusión principal fue entre la CRWM-DR (Ray Brinks, el portavoz), la CRWM haitiana y la CRWRC. El plan de la CRWM-DR fue rechazado por los misioneros en Haití. Aunque las

El movimiento de las escuelas cristianas creció de a ocho escuelas, el número de maestros creció a 26, sirviendo a 605 estudiantes.³⁴⁸ Se les dio a los maestros educación continuada y estos fueron supervisados por un misionero y líderes nacionales. Todas las escuelas operaban en español y usaban las pautas del Departamento Dominicano de Educación.

Los proyectos de trabajo social fueron usados como experimentos. José Martínez estableció una farmacia en la ciudad capital. El autor persuadió a SEPAS (Sociedad Evangélica Pro-Acción Social) a poner pozos en Carmona y la Pista. La CRWRC cooperó con SSID con el fin de ayudar con programas de micro industrias a 150 familias en el área de San Luis y 135 familias en la zona Central. ALFALIT, con una subvención de la CRWRC, hizo planes para ayudar a 200 personas en el área de San Luis, 350 en Santo Domingo, y 350 en la zona de Sabana Grande de Boya. La CRWRC también ayudó a grupos de mujeres a desarrollar micro industrias tales como tarjetas bordadas para los turistas y para exportar.³⁴⁹

Al final del cuarto año de la denominación de la ICRRD, la Asamblea Nacional escuchó los reportes y recomendaciones de una variedad de comités.

El comité de documentación reportó su ayuda a 350 haitianos con papeles de residencia y 200 más trabajadores recibieron documentación.³⁵⁰ Se esperó que el pastor inmigrante haitiano y los líderes de la iglesia se les facilitara acceso a las cortes civiles para licencias de matrimonio y para viajar a través de toda la República Dominicana cuando fuese posible.

El comité que estaba estudiando las prácticas de las visitas entre iglesias recomendó que continúen las visitas y la celebración de los sacramentos con iglesias que no tienen conflicto con la doctrina y práctica de la ICRRD. Se prohibió la comunión con grupos sectarios.³⁵¹

El comité de cooperación, buscando definir la relación entre la ICRRD y las agencias misionera, no fue capaz de dar un reporte puesto que las asambleas zonales no habían estudiado sus recomendaciones. La iglesia nacional expresó su esperanza de ir más allá de adoptar simplemente un documento preparado por el misionero.

El comité de vestimenta llegó con la recomendación que las iglesias no deberían poner reglas de cómo vestir. Esta posición, aunque favorecida por la mayoría de

conversaciones entre los grupos de las iglesias de República Dominicana y los grupos haitianos continuaron, no resultó en un crecimiento de la iglesia similar como lo fue en la República Dominicana. Irónicamente, el crecimiento extraordinario de los años 1980-85 fue parado por decisión de misioneros y no por las dos iglesias nacionales. Jamás en la historia de las iglesias reformadas en CAL hubo tal crecimiento, pero las autoridades misioneras (CRWM, CRWRC) no tenía una estrategia ni una misiología y tampoco la administración adecuada para responder a la expansión espontánea de las iglesias. ¿Cual hubiera sido la alternativa correcta? Que la misión apoya a las iglesias nacionales en sus decisiones y que los misioneros actúan como siervos en la iglesia y no los dueños de las iglesias.

³⁴⁸ *Iglesia Dulce...*, p. 52.

³⁴⁹ Las oportunidades de empleos a largo plazo más consistente para los miembros y líderes de la ICRRD, llegaron en el área de educación formal. A principios de los años de los 1990, la CRWM apoyó agresivamente a los estudiantes y maestros de COCREF con becas universitarias. Se suplió la necesidad de maestros a nivel de licenciatura para las escuelas de COCREF, además que los maestros fueron al sistema de educación pública para enseñar.

³⁵⁰ *Actas 5*, Art. 97.

³⁵¹ *Ibid.*, Art. 95.

misioneros, no fue aprobada por el sínodo y se formó un nuevo comité para continuar con el estudio con lo relacionado a las reglas de vestir.

Se formaron dos comités, uno para desarrollar materiales de escuela dominical y otro para desarrollar programas radiales.

La CRWM reportó el desarrollo de tres proyectos de fondos con la ICRRD. Había un presupuesto para construcción, un presupuesto para clases de capacitación junto con la CRWRC, un presupuesto diaconal. El presupuesto de construcción fue primeramente la responsabilidad de la CRWM.³⁵² Las clases de liderazgo comenzaron con 100% del fondo de la CRWM y disminuyó través de los años. El fondo diaconal comenzó con 60% del fondo de la misión y 40% del fondo de la iglesia nacional, con la idea de emparejarlo peso a peso. La subvención de contrapartida de la misión llegó a ser bien popular donde la iglesia nacional recaudaría el 50% y las agencias misioneras proporcionarían el fondo del 50%.

En un movimiento hacia la nacionalización del liderazgo de la denominación, los pastores de la ICRRD y los líderes fueron electos como vicepresidente y tesorero del Comité Central. Todas las congregaciones locales fueron dirigidas por pastores nacionales. Los líderes escogidos por los grupos locales eran similares a su constitución étnica.

La identidad nacional se expresó en dos maneras. Primero, la ICRRD llegó a ser conocida como la iglesia haitiana debido a su énfasis en el ministerio a gran número de inmigrantes haitianos en su propio idioma. Segundo, las iglesias y líderes dominicanos permanecieron participantes activos en la ICRRD como se muestra en la elección de líderes dominicanos para el Comité Central, el empleo de trabajadores sociales y educadores dominicanos, y la continuación de los grupos dominicanos. Sin embargo, el crecimiento de la iglesia dominicana fue lento y ha permanecido como una minoría de la ICRRD.

6.3.4. Expansión y turbulencia (septiembre 1985 – septiembre 1986)

Con el continuo crecimiento de una denominación que incluía líderes y miembros inmigrantes haitianos y dominicanos, las tensiones surgieron dentro de la ICRRD durante su quinto año de existencia y tuvieron que ser resueltas.

La membresía adulta subió a 2527; el número total de visitantes a 6212, llegando a una asistencia total de 8739. En la Asamblea Nacional de 1986, 61 iglesias y 108 campos blancos fueron reconocidos. Los pastores licenciados llegaron a 54.³⁵³

Las escuelas cristianas crecieron con una escuela más, llevando su número a 15. Se contrataron 8 maestros más y se añadieron más grados a las escuelas existentes. Junto con la cuota de matrícula pagada por los padres de los estudiantes, la CRWM apoyó financieramente el programa de las escuelas.

³⁵² Los inmigrantes haitianos tenían dificultad construyendo y manteniendo los edificios para las iglesias. La ICRRD registró las propiedades en nombre de la denominación. Equipos de trabajos nacionales e internacionales comenzaron construyendo las estructuras de madera para los grupos de las iglesias. La CRWRC no estaba a favor, en ese entonces, de usar los equipos de trabajo internacionales. Varios misioneros de la CRWM estaban entusiasmados de hospedar equipos de trabajo y eventualmente (para principio de los años de 1990) el uso de los equipo de construcción llegó a ser una estrategia de campo de la CRWM.

³⁵³ *Iglesia Dulce...*, p. 57.

Los programas de servicio social, especialmente aquellos asociados con la CRWRC continuaron expandiéndose. Debido a las condiciones económicas opresivas de los inmigrantes haitianos y el pobre dominicano, la esperanza para auto apoyo era difícil de cumplir.

Las tensiones dentro de la ICRRD comenzaron a manifestarse en la zona capital. La tensión original fue entre la voluntad expresada por la zona capital y la del comité de la misión. Primero ante todo, los líderes de la capital llegaron al Comité Central con 5 peticiones. Las peticiones eran: 1) Que el salario del pastor sea pagado por la misión; 2) Que las casas pastorales sean pagadas por la misión; 3) La ordenación permanente de todos los pastores; 4) Comenzar un seminario teológico y 5) De establecer la autoridad de la iglesia nacional. Aunque el comité Central adoptó estas peticiones y las dirigió al Comité Misionero, el Comité Misionero rechazó de actuar en las mismas.³⁵⁴ El Comité Misionero consistía de líderes de la CRWM, CRWRC y la ICRRD, fue percibido por los líderes de la zona capital como quienes dirigían la política y programas de la iglesia. Ellos aludieron que las agencias misioneras tenían la palabra final sobre de cómo los fondos misioneros designados para la ICRRD serían usados y por ende el Comité Misionero en vez del Comité Central estaba dictando la agenda del programa de la ICRRD. Si las agencias misioneras no aprobaban de cómo su dinero donado se usaría ellos amenazaría de retener el dinero.³⁵⁵

El misionero de la zona capital, José Martínez, expresó su frustración con el Comité Misionero y renunció de la CRWM y regresó a los Estado Unidos. En su ausencia como presidente del Comité Central, el vicepresidente, Miguel Andino, un líder dominicano de la zona capital, se convirtió en presidente en funciones. Al comienzo de la Asamblea Nacional, su presidencia, y otras posiciones de liderazgo del Comité Central fue desafiada por la asamblea. Miguel Andino fue sacado y reemplazado por Emilio Pérez. Roberto Cherubín, como tesorero y Pierre Phillipe, como secretario continuaron en sus funciones. La reacción contra Andino fue relacionada a la percepción tanto de líderes haitianos, como también por misioneros, que los líderes de la zona capital querían tomar control del liderazgo de la asamblea y denominación de la ICRRD. Sea que sus percepciones sean reales o no es secundario al resultado total del proceso de elección democrática que se llevó a cabo en la asamblea. Los delegados haitianos se dieron cuenta que debido a su gran número, ellos podían votar por sus líderes e influenciar en la agenda de la asamblea.

El efecto de los patrones de votación de los haitianos fue inmediato. Los representantes de la asamblea nacional cuestionaron a los líderes de la zona capital por permitir que pastores retuviesen sus licencias, mientras tenían iglesias con menos de 10 diez miembros en plena comunión. Se discutió que tales líderes no eran pastores pero evangelistas. Durante el próximo año esas iglesias de “evangelistas” cerraron debido a la falta de liderazgo y membresía. El liderazgo de la zona capital decayó a una serie de disputas por propiedades y cierre de iglesias.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

³⁵⁵ Se hicieron atentados de poner el Concilio Misionero bajo la jurisdicción de la ICRRD. Los programas de la CRWRC fueron otorgados en áreas donde la cooperación misionera y la iglesia nacional eran favorables. La ICRRD comenzó a cuestionar los patrones de asistencia a las iglesias de los misioneros. La falta de asistencia a las iglesias fue interpretado con una señal de la falta de compromiso de los misioneros a la ICRRD.

La Asamblea de septiembre 1986 fue el comienzo de una división entre el liderazgo haitiano y el dominicano dentro de la ICRRD. La zona capital, dirigida por el liderazgo dominicano, había fallado en convencer al Comité de Misiones y a la asamblea de la ICRRD de su agenda. Los haitianos delegados comenzaron a ver que por un proceso democrático ellos podían controlar el liderazgo de la ICRRD. En respuesta, los líderes dominicanos comenzaron a hablar de formar su propia denominación.

6.3.5. La estabilización de la iglesia (septiembre 1986 – septiembre 1987)

Los atentados por la zona capital de tomar el liderazgo de la denominación fracasaron. La Asamblea Nacional reaccionó al asunto de la toma de posesión: no se renovaron las licencias ministeriales de seis líderes de la capital, cuatro evangelistas y dos pastores. Uno de los pastores de la iglesia había confiscado un valor de más \$6,000.00 dólares en productos farmacéuticos como pagos atrasados que un pastor debería ganar. Otro líder tomó el edificio de la iglesia y la rentó como una casa. Las iglesias dominicanas y algunas haitianas dejaron de reunirse temporalmente en la capital. La zona capital continuó, así como se unían grupos haitianos que anteriormente estaban afiliados con el movimiento pentecostal. Sin embargo, el crecimiento evangelístico de la ICRRD entre los dominicanos prácticamente se paró en la zona capital durante 1987.³⁵⁶ En otros sectores de la ICRRD tanto los dominicanos como haitianos continuaron creciendo.

La séptima Asamblea Nacional se sostuvo en septiembre de 1987, presidida por el pastor Locano Jean. La Asamblea Nacional aceptó treinta y cuatro grupos. Veinte campos blancos fueron aprobados llevando el número a 81. Cuarenta y tres pastores fueron re-licenciados y 19 nuevos pastores aceptados. Las estadísticas de la asamblea reportan que hubo 2853 miembros adultos, con un número estimado de 7,000 niños y visitantes regulares, dando como resultado a una asistencia total de 9900. Diez y seis escuelas primarias estaban en operación, con la esperanza de abrir tres más.³⁵⁷

El misionero Wayne De Young aceptó una posición con la CRWM en Haití. El empleó al pastor Emilio Pérez Martínez y al pastor Roberto Cherubín para dirigir el Instituto Jean Calvin, un programa de capacitación de líderes con su sede en Port-au-Prince.

Mientras que en el comienzo de la ICRRD, las zonas de San Luis, Sabana Grande de Boya, la Central, San Pedro y la capital crecieron, La Romana recibió un empuje con el trabajo del Dr. Derk Oostendorp en esa área. La zona de Barahona fue consolidada con la presencia del Rvdo. Daniel Roeda. La zona Cibao en el norte central de la República Dominicana, desarrolló un trabajo de plantación de iglesias dominicanas con cinco o seis grupos y un trabajo con haitianos con siete grupos. Mas tarde, los desarrollos de la iglesia en la costa norte ocurrieron bajo el liderazgo del Rvdo. Thomas Walcott.

Los líderes nacionales de la iglesia comenzaron a ser seleccionados para posiciones de liderazgo en agencias para-eclésiásticas. Antes de partir para Haití, el pastor Emilio Pérez Martínez fue empleado por micro industria para supervisar los proyectos de trabajo. El pastor Natalio Pérez García fue contratado como promotor de

³⁵⁶ Las estadísticas de la iglesia para el año 1987 no estaban disponibles en las *Actas* para el 1987.

³⁵⁷ *Iglesia Dulce...*, p. 64.

salud y nutrición por el SSID. El pastor Octavio Monegro fue el promotor de ALFALIT para la zona de Sabana Grande de Boya.

Con la apertura de la Universidad Nacional Evangélica (UNEV), maestros, trabajadores sociales y teólogos se prepararían para las escuelas, trabajo social y ministerios para-eclésiásticos. El autor estuvo involucrado en el establecimiento del departamento de teología y varios estudiantes de la ICRRD se registraron en la UNEV.

Estos desarrollos en las iglesias de la ICRRD estuvieron acompañados por señales de hostigamiento. En la zona Esperanza, se cerraron varias iglesias de la ICRRD debido a la barrida de deportaciones militares. Pareciese como si los militares, así como también los políticos, llegarían a estar intensamente preocupados del creciente número de haitianos en la República Dominicana. Las iglesias haitianas, como visibles lugares de reunión, eran blanco fáciles.

El séptimo año de la ICRRD trajo una reestructuración en la zona capital, una expansión de los ministerios denominacionales y para-eclésiásticos, la continuación del crecimiento de la iglesia, como también una crecida preocupación por las autoridades del gobierno dominicano con lo tocante al incremento del número de inmigrantes haitianos en el país.

6.3.7. Afirmación misionera (septiembre 1987 – septiembre 1988)

La octava Asamblea Nacional, presidida por el pastor Natalio Pérez García, fue un tiempo de re-afirmar la identidad misionera de la ICRRD. El liderazgo nacional comenzó a expresar más interés al tomar más roles de liderazgo en los proyectos misioneros internacionales. La CRWM y la CRWRC a su vez apelaron para una capacitación continua y apoyo financiero de las iglesias.

Cincuenta y nueve pastores fueron re-licenciados y se aceptaron 13 nuevos pastores. Se recibieron catorce grupos nuevos y una nueva iglesia.³⁵⁸ La membresía adulta creció de 2853 a 3060. La asistencia total fue alrededor de 9800 en septiembre de 1988.

La Asamblea Nacional trató con una variedad de preguntas relacionadas al alcance ministerial. Joel Zwier, el director de la CRWRC, dio un reporte sobre las actividades de la CRWRC y respondió a una variedad de preguntas y preocupaciones que se expresaron. El pastor Javelo Gómez se preguntó si Micro-Industria debería estar asociada con la ICRRD, puesto que en su zona, ellos estaban ministrando en el área pero no estaban trabajando con la ICRRD. El se opuso a que la ICRRD estuviese asociada con trabajadores inconversos. Zwier respondió que la CRWRC y Micro Industria también trabajan con inconversos. El pastor Alberto Hernández se preguntó de porque la CRWRC no había visitado las reuniones regionales de las zonas. Zwier respondió que puesto que las reuniones de la zona de la Vega eran para las iglesias dominicanas, la CRWRC trabaja más con la gente haitiana más pobre. El pastor Locano Jean le preguntó a Derk Oostendorp, director de campo de la CRWM, si el dinero de la CWRM pertenecía a la ICRRD. Oostendorp dijo que no pero explicó que la CWRM da algo de dinero a la CRWRC para ciertos proyectos. El pastor Sirel Lors pidió el programa de cerdos que

³⁵⁸ *Actas 8, Art. 175, 176.*

había comenzado en la zona de San Luis, para el área de la capital. La CRWRC investigaría que proyectos se podían hacer.³⁵⁹

La CRWRC llegó a estar más involucrada con la ICRRD durante el año entrante. La CRWRC organizó programas de ayuda y desarrollo social con las iglesias locales y se eligieron líderes de la ICRRD en juntas ecuménicas tales como ALFALIT y SSID.

Se le dio \$59,350.63 pesos al comité diaconal de la ICRRD y la iglesia recaudó \$30,148.44 pesos. Cada zona estableció proyectos especiales para el pobre, el anciano y el enfermo. El dinero recaudado para las necesidades diaconales locales, junto con el apoyo para los pastores nacionales, sumó ser un compromiso financiero³⁶⁰ significativo tanto para la ICRRD como para las agencias misioneras.

El tema de las mujeres en posiciones de liderazgo llegó a la Asamblea Nacional a través de la recomendación del comité de reglas internas.³⁶¹ Después de un caluroso debate en la asamblea, la propuesta final fue declarada en el artículo 13 de las Reglas Internas que dice:

La participación de las hermanas en la iglesia es muy importante en vista de que ellas, como los hombres, fueron creadas a la imagen de Dios (Gen. 1:26), son herederas de la salvación (Gal. 3:28) y equipadas con dones espirituales con el fin de servir a Dios. En vista de los principios apostólicos para el buen orden en la iglesia en relación con el hombre y la mujer (Efesios 5:21-23; I Tim. 2:9-15; I Tim 2:9-15; I Tim. 3:11) las hermanas pueden ser líderes de la sociedad de damas, líderes en la escuela dominical, secretarias de la iglesia, diaconizas y misioneras de damas.

Los hermanos que son elegidos por la iglesia tendrán como su responsabilidad el liderazgo de comités eclesiásticos de la iglesia, tales como los comités locales regionales y la asamblea nacional.³⁶²

El tema de las mujeres en oficio de liderazgo tenía el potencial de crear división, así como pasó con la Iglesia Cristiana Reformada en Norte América. Los misioneros tenían diferente puntos de vistas en este asunto pero decidieron no presionar el tema. Los líderes nacionales no estaban totalmente preocupados sobre el título exacto que las mujeres trabajando para la obra tendrían, la participación de las mujeres en los proyectos congregacionales y denominacionales fue continuo.

El proceso de indigenización dentro de la ICRRD continuó desarrollándose. Al principio de la historia de la ICRRD las congregaciones estaban eligiendo a sus propios líderes y les apoyaban económicamente mientras que el sínodo aprobaba los pastores y el sínodo supervisaba el desarrollo total de la denominación. En las reuniones anuales de la asamblea, se formaron comités de estudios con el fin de estudiar temas relacionados a la doctrina, la ética y el ministerio. Un Comité de Cooperación (luego llamado Comité Misionero) supervisó los proyectos misioneros que la CRWM, la CRWRC y la ICRRD tendrían en común. Para septiembre de 1986, el liderazgo nacional estuvo dirigiendo tanto el Comité Central como la Asamblea Nacional. La octava Asamblea Nacional

³⁵⁹ *Actas 8*, Art. 169.

³⁶⁰ *Actas 8*, Art. 172.

³⁶¹ *Ibid.*, Art. 172.

³⁶² *Reglas Internas*, Art. 13.

testificó el continuo dialogo entre los líderes de la ICRRD y los líderes misioneros con el fin de involucrar totalmente las congregaciones locales de la ICRRD en los proyectos misioneros. Este proceso probaría ser de mucho valor para los años futuros cuando la estabilidad social de los inmigrantes haitianos sería afectada por un aumento de deportaciones y tensión socio político.

6.3.8. Crecimiento interno (septiembre 1988 – septiembre 1989)

Durante el periodo de 1988 – 1989, se reportó en la Asamblea Nacional que hubo 393 bautismos en las iglesias. Esto fue una de las señales de crecimiento interno dentro de la ICRRD. El número de iglesias establecidas fue de 86, los grupos (campos blancos) aumentaron a 143, hubieron 52 pastores incluyendo 12 nuevos pastores; 3,227 miembros adultos, 2,969 creyentes y 3,402 niños para una asistencia total de 9,598.³⁶³

Los programas misioneros de la denominación de la ICRRD continuaron desarrollándose. El Comité Diaconal trató con 4,379 casos de emergencia. La ICRRD recaudó \$40,291.00 pesos y la CRWM/CRWRC recaudó 62,578.00 pesos.³⁶⁴ ALFALIT, SSID, el Pig Plan (Plan de Cerdos), Micro-Industria y un nuevo programa llamado DESCO (Desarrollo Comunitario) estaban marchando bien.³⁶⁵

Las 20 escuelas primarias continuaron progresando. Para el nuevo año, se planearon tres escuelas más, con el propósito de enseñar a un total de 2,000 estudiantes con 60 maestros. Muchos de los maestros provenían de la ICRRD.³⁶⁶

Se le informó a la Asamblea Nacional que Natalio Pérez, Cornelio Hegeman y Pierre Philippe estaban recopilando información sobre los abusos a los derechos humanos. Las deportaciones estaban comenzando a ocurrir sistemática y frecuentemente. Había reportes de niños trabajando, trafico de niños y abuso a los inmigrantes haitianos.³⁶⁷

El comité para estudiar el rol de la profecía dio su reporte a la asamblea. Se reportaron las actividades ocultas asociadas con los auto-proclamados profetas. Se denunciaron prácticas tales como los profetas escupiendo, arrastrando a la gente por el suelo, el uso de amuletos, la bebida de té y pociones especiales y los estilos de vida inmorales. Muchas de las actividades estaban relacionadas a la ceremonia de sanidad. Se expusieron pautas bíblicas.³⁶⁸ Uno de los miembros del comité, el pastor Juan García, renunció de la ICRRD alegando que si no se permiten tales actividades, entonces el Espíritu saldrá de la iglesia.

Así como la iglesia continuó creciendo, se necesitó un libro de formularios litúrgicos. Se escogió a un comité para presentar uno para el 1990.

Los años de 1988-1989 fue un tiempo para la organización interna de la ICRRD. Las congregaciones estaban evangelizando e incorporando miembros en la iglesia; se estaban entrenando a los pastores y líderes de una forma continua; las escuelas primarias cristianas continuaban creciendo; los proyectos diaconales y de trabajo social estaban

³⁶³ *Actas 9*, Art. 196.

³⁶⁴ *Ibid.*, Art. 185.

³⁶⁵ *Ibid.* Art. 192.

³⁶⁶ *Ibid.*, Art. 194.

³⁶⁷ Algunos de los comités tardaron varios años en completarse. Los comités fueron de ayuda para estudio, discusión y finalmente para implementar una decisión cooperativa.

³⁶⁸ *Ibid.*, Art. 187.

sirviendo a un número incrementado de personas en necesidad; y los líderes de la denominación estaban estudiando y tratando de corregir las prácticas no bíblicas.

6.3.9. Calma antes de la tormenta (septiembre 1989 – septiembre 1990)

La nación de Haití estaba experimentando desequilibrio político y militar a desmedida. El gobierno dominicano continuó expresando preocupación por el número de inmigrantes haitianos que llegaban a la República Dominicana. Sería una cuestión de tiempo antes de que el gobierno dominicano tomara medidas drásticas para enviar a los inmigrantes haitianos de regreso a su país. Puesto que la ICRRD consistía en su mayoría de inmigrantes haitianos, el disturbio político afectó también a la denominación.

El pastor Pierre Philippe, pastor de la ICRRD, promotor de la DESCO y luego el primer director nacional de la Liga Bíblica, llegó a ser el presidente de la Asamblea Nacional y del Comité Central en 1990. El ocuparía esa posición por varios años, de forma intermitente

La membresía total bajó un poco comparada al año pasado. La membresía adulta aumentó a 3,250, el número de visitantes adultos disminuyó a 2,727 y la participación de los niños creció a 3,550. El número de iglesias incrementó a 93, los campos blancos disminuyeron a 138; hubo 63 pastores, tres que eran nuevos. Los bautismos de adultos decrecieron a 205.³⁶⁹

DESCO continuó desarrollándose, reportando su trabajo en 19 bateyes, directamente asociados con la ICRRD. Micro Industria cambió su nombre a Casa Caribeña. Hubo 482 mujeres trabajando con ellos.³⁷⁰

Desde mediados de los años de 1980, equipos de trabajo de Norte América y Europa habían estado llegando a construir iglesias, casas pastorales, escuelas y clínicas. Durante 1989-1990, siete grupos habían llegado a las zonas de la ICRRD. Ellos generalmente construían dos estructuras durante una estadía de dos semanas.

Un nuevo proyecto se estaba desarrollando en la ciudad capital. Previamente, un Centro de Ministerio: un centro operado por nacionales para llevar a cabo una variedad de ministerios administrativos, educativos y de evangelismo se había desarrollado en Sabana Grande de Boya.³⁷¹ Ahora el concepto de tener un centro de ministerio en la capital fue aprobado. Se compró una propiedad y se construyó un gran edificio. Una de las funciones del centro sería de rentar dormitorios para los grupos visitantes y reuniones nacionales. Puesto que el centro era propiedad de la ICRRD, se le daría parte de los beneficios a los pastores.

Habia disturbios sociales en diferentes partes del país. El 31 de diciembre de 1989, el superteniente del CEA en Batey Nuevo (SGDB) llegó a la iglesia el domingo en la mañana y ordenó a los hombres a cortar caña. Aunque la constitución dominicana le otorga días feriados y domingos libres, la orden fue dada para que los haitianos trabajasen el domingo con el fin de terminar la cosecha. El acto fue denunciado por la ICRRD y el SSID al gobierno y el superteniente arriba mencionado del Batey Nuevo fue cancelado de su posición.

³⁶⁹ *Actas 10*, Art. 227.

³⁷⁰ *Ibid.*, Art. 208.

³⁷¹ Hegeman, *Ministry Among...*, Se usó la tesis como un estudio de trasfondo para el desarrollo del Centro de Ministerio en Sabana Grande de Boya.

En Barahona, cerca de la frontera de Haití, los pastores Julio Santana y Mauricio Ruiz denunciaron los encarcelamientos de los haitianos. Pareció haber una preocupación por las autoridades dominicanas de que tantos haitianos estaban llegando a la República Dominicana.³⁷² Esta preocupación escalaría a una amplia deportación nacional en el futuro cercano.

El noveno año de la existencia de la ICRRD fue difícil, en el sentido de que el conflicto escalaría entre el gobierno dominicano y los inmigrantes haitianos. Los líderes de la denominación, agencia misionera, SSID y defensores internacionales de los derechos humanos denunciaron la creciente ola de abusos a los inmigrantes haitianos pero con pocos resultados.

6.3.10. Los disturbios de las deportaciones (septiembre 1990 – septiembre 1991)

Como la ICRRD entraba en su décimo año, el rápido crecimiento del movimiento sería desafiado severamente por las deportaciones forzadas a los miembros haitianos de la ICRRD. Las deportaciones comenzaron de manera no oficial en 1990. En varios años, 1990 y 1991, aproximadamente un tercio de la membresía de la ICRRD fue deportada. ¿Continuaría la nueva denominación a mantenerse en pie? ¿Sería capaz de ofrecer liderazgo y ayudar a los deportados?

El 13 de junio de 1991, el Dr. Joaquín Balaguer, presidente de la República Dominicana emitió un decreto ejecutivo para comenzar las repatriaciones forzadas de los haitianos que vivían en la República Dominicana. Cuando el golpe de estado forzó al presidente haitiano Jean Bertrand Aristide al exilio a los Estados Unidos, más de 70,000 haitianos fueron deportados. Entre ellos un estimado 2,500 miembros, visitantes y niños de la ICRRD.³⁷³

Durante el año previo a la deportaciones de 1991, el gobierno dominicano ya había parado de dar documentos legales a los cortadores de caña haitianos. Sin la documentación legal, sería imposible de asegurar un número de seguridad social que se necesitaba para las actas de nacimiento, actas de matrimonio, seguridad social y ayuda médica y otros asuntos legales. El gobierno dominicano por ende, tornó de manera exitosa a los 300,000 o más inmigrantes de la comunidad haitiana a una masa de inmigrantes ilegales. La deportación de 1991 fue un asunto fácil puesto que ya los inmigrantes no tenían documentos legales.³⁷⁴

Los inmigrantes haitianos en los centros urbanos fueron los primeros en ser evacuados. Las aldeas de caña de propiedad privada y de propiedad del gobierno casi no fueron tocadas. Se removieron muchos de los ingenios que habían quebrado. Una de las regiones cañeras estaba provista de cambiarse a solares estaba cerca de Altagracia (SGDB). En febrero 19, 1990, el superteniente del área, Fernando Sanchez, confiscó el solar del inmigrante haitiano, Ishmael Jean, del Batey Altagracia. El área no necesitaba mas braceros, así que eran blanco fácil para robo y abuso.³⁷⁵

³⁷² La carta fue escrita por Julio Santana y Mauricio Ruiz fue enviada por fax a American Watch.

³⁷³ Hegeman, "Repatriación Haitiana Afecta comunidad evangélica," *El Nacional* (9 de septiembre, 1991).

³⁷⁴ "Half Measures. Reformed, Forced Labor and Dominican Sugar Industry," American Watch (ed.) (marzo 1991), p. 27s; entrevista con Joaquín Balaguer en el *Listin Diario*, (marzo, 30, 1989), p. 10.

³⁷⁵ Hegeman tuvo una visita con Ismael Jean en marzo, 1990 en Villa Altagracia.

Los haitianos estaban temerosos de las deportaciones pero tenían ganas de retornar a Haití, puesto que se reportó que la democracia se había restaurado. Sin embargo, el exilio del presidente Aristide, hizo desaparecer cualquiera esperanza inmediata de libertad en Haití.³⁷⁶

La larga escala de deportaciones se detuvo después del golpe de estado en Haití. Sin embargo, las barridas militares periódicas continuaron registrándose. Se trajeron a haitianos de la frontera para comenzar la zafra.³⁷⁷

La respuesta de la ICRRD y la comunidad misionera a esos desarrollos fue de doble sentido. Por una parte, la iglesia y los misioneros ayudaron a los haitianos a regresar a Haití; por otra parte, ellos ayudaron a los refugiados políticos cuando estos llegaron a la República Dominicana. La CRWRC dispuso de un fondo de emergencia para rentar autobuses para transportar a los haitianos y sus pertenencias a Port-au-Prince. Esto ayudó a minimizar el trauma de organizar las mudanzas.³⁷⁸ Se les ofreció a los refugiados de Haití, huyendo las fuerzas contra Aristide un asilo en el centro de ministerio de la capital.³⁷⁹

¿Qué fueron los efectos de las deportaciones? Las escuelas cristianas perdieron muchos estudiantes. El número de escuelas bajó de 27 a 22, con 1,088 estudiantes y 64 maestros. El número de pastores decreció de 63 a 51; muchos de los pastores siguieron a sus miembros a Haití. Se estimó que más de 2,500 visitantes regulares partieron para Haití para septiembre de 1991. La EERH solo tenía tres iglesias establecidas, la mayoría en la ciudad capital, Port-au-Prince. Las nuevas congregaciones se formaron en la región sureste, alrededor de las regiones de Thiotte y Port-au-Prince. Se hicieron demandas por los pastores para que la ICRRD y la CRWM se involucraran en el desarrollo de la iglesia en Haití.

La deportación fue disuasiva para el desarrollo de proyectos entre la comunidad inmigrante haitiana. Se llevó a cabo ayuda de emergencia. Se detuvieron para los inmigrantes haitianos el proyecto de cerdos (*Pig Project*), Micro industria, alfabetización, y el programa de préstamo diaconal.

Los inmigrantes deportados de la República Dominicana fueron primero enviados a Port-au-Prince. Desde allí estos fueron conducidos a sus comunidades familiares. El número más grande estuvo en el área suroeste de Jacmel y Thiotte. Un significativo número permaneció en las inmediaciones de la capital.

Muchos de los haitianos comenzaron a regresar secretamente a la República Dominicana. Ellos se quejaron de no ser bien recibidos en sus ciudades natales. Había una escasez de comida, de vivienda y de trabajo. El trabajo forzado en la República Dominicana fue todavía mejor que la situación de trabajo en Haití.

Otra nube pronosticando una tormenta en el horizonte de la ICRRD estaba relacionada con la enfermedad del SIDA. En los mediados de los años 1990, cientos de haitianos en la República Dominicana estaban muriendo por año de lo que se creyó que era tuberculosis. Luego se conoció que la TB era una complicación debido al SIDA.

³⁷⁶ Febrero, 1992, entrevista con el pastor Odies Ydamé, quien regresó a Thiotte, Haití, y permaneció allí. Muchos de los haitianos regresaron a la República Dominicana después del exilio de Aristide.

³⁷⁷ German Reyes, "Traen haitianos para la zafra," *Hoy* (25 de noviembre, 1992), p. 1.

³⁷⁸ Durante las deportaciones un número de pastores vendieron los materiales de la iglesia e inclusive los edificios de la iglesia con el fin de retornar. Se les puso bajo disciplina. *Actas* 11, Art. 237.

³⁷⁹ Robin Kirk, "Stone of Refugee: Haitian Refugees in the Dominican Republic," U.S. Committee for Refugees, junio 1992. El autor entrevistó a Robin Kirk en el centro de ministerio en la capital.

Durante los primeros meses de 1990, cinco miembros más de la ICRRD murieron de SIDA. Se supo de muchos más que estaban infectados con HIV.³⁸⁰

El año 1991 terminó bajo una nube de disturbio político en Haití. El presidente Aristides de Haití había sido exiliado. Los inmigrantes estaban comenzando a regresar lentamente a la República Dominicana. Los inmigrantes habían dejado la mayor parte de sus posesiones al ser deportados y ahora ellos regresaban con virtualmente nada excepto las ropas que llevaban.

La ICRRD había mantenido sabiamente sus edificios vacíos. Muy pocos cerraron. Cuando los inmigrantes retornaron, muchos regresaron a sus iglesias previas. Se les había dado un paro a los programas diaconales, educación de adultos, liderazgo y estos tenían que ser reorganizados. La ICRRD fue afectada por las deportaciones pero perduró las tormentas políticas.

6.4. Capacitación ministerial en la ICRRD

Tesis 8. *La capacitación de líderes y la educación cristiana fue la actividad ministerial dominante durante la primera década de la ICRRD.*

Se ofreció capacitación ministerial tanto a los líderes de la iglesia como a los líderes involucrados en ministerios cristianos. Se inició una educación sistemática cristiana a tiempo completo con el énfasis en la capacitación de maestros nacionales que continuarían la tarea de capacitación.³⁸¹

Previo a la llegada de los misioneros puertorriqueños de World Missions en 1976, la Hora de la Reforma transmitía sus programas que se escuchaban en toda la isla. De 1976 a 1979, los misioneros puertorriqueños ofrecieron una variedad de cursos usando los materiales programados de CITE. Desde la llegada de los primeros misioneros en 1980 hasta el establecimiento de la ICRRD en 1981, se daban talleres educativos a los líderes. La primera década de la ICRRD fue repleta con capacitación para líderes de las iglesias, así como también para distribuidores de la Biblia, alfabetizadores, trabajadores de desarrollo, maestros de escuelas y encargados de pequeños proyectos de negocios. Después de 1991, proyectos de estudios dirigidos por nacionales llegaron a ser más prominentes al disminuir el número de misioneros y al crecer el tamaño de la ICRRD.

El Rvdo. Juan Boonstra de la Hora de la Reforma era conocido en toda la República Dominicana por su programa radial de La Hora de la Reforma. Sus mensajes estaban acompañados de varios folletos de doctrina reformada tradicional y sermones. Fue a través de correspondencia con la Hora de la Reforma que se hicieron los primeros contactos con los inmigrantes haitianos en la República Dominicana.

Cuando los misioneros puertorriqueños comenzaron a visitar en 1976 y continuaron haciéndolo bianualmente hasta 1980, ellos usaron libros de textos programados producidos por CITE. Así como la transmisión radial de la Hora de la

³⁸⁰ Entre las fatalidades del SIDA estuvieron un pastor (Julio Santana), un tutor de idiomas (Celestine), un maestro de escuela (Julio Brown), jóvenes (Sergio Decir), Alexander y su esposa, y otros.

³⁸¹ La capacitación ministerial es el tema de dos tesis doctorales: La de Neal Hegeman *Church Ministry Among Marginal Peoples...*, (1985) y la de Ray Brinks *The Formation of a Non-formal Educational Team* (1989). Los temas reportados en esas tesis no serán repetidos aquí. Este estudio dará un resumen del programa de capacitación y presentará varias conclusiones.

Reforma que era en español, así también lo eran todos los materiales. Las visitas y las clases de los misioneros tuvieron dos objetivos principales: 1) crear un forum para comunicación, discusiones y aprendizaje; y 2) preparar para el envío de misioneros a tiempo completo.

Desde 1980 a 1981, en los años cuando los misioneros en conjunto con los primeros líderes de la iglesia, estuvieron preparando programas para la ICRRD, se dieron varios talleres importantes de enseñanza. Los tópicos que se relacionaban a la organización de la iglesia, teología básica, Biblia y salud fueron impartidos por misioneros y líderes de iglesias protestantes. Llegó a ser evidente que se necesitarían los materiales de enseñanza tanto en español como en creole. Brinks emprendió la tarea de aprender creole, de lo cual él con la ayuda de tutores llegaría a dominarlo.

Cuando la ICRRD fue organizada el 1 de mayo de 1981, el programa de educación ya estaba en su cauce. Se requirió que los líderes de la iglesia se registraran en las clases de educación continua. Usualmente estas clases se impartían mensualmente. Los seminarios anuales se impartían anualmente. Este sistema continuó por la primera década y más allá. Para el año 1991, habían 18 maestros, incluyendo tanto misioneros como nacionales, que se reunían con mas de 350 estudiantes mensualmente, capacitándoles para enseñar clases de escuela dominical y de predicación en los cultos donde se reunían más de 9,000 personas.³⁸²

Se pueden hacer varias observaciones sobre el éxito del programa de capacitación de líderes de la ICRRD.

1. El requisito para que todos los pastores de la ICRRD en la el programa de educación continuada de la denominación creó un sistema de comunicación, discusión, interacción, comprensión y enseñanza. El sistema de educación ha tenido un efecto estabilizador y fortalecedor en la ICRRD.
2. La ausencia de requisitos académicos para entrar al programa de capacitación ministerial permitió que todos los líderes asistieran.
3. La provisión de educación, que oscilaba entre las clases de alfabetización a grado universitario de maestría proveyó capacitación teológica y ministerial para toda la congregación.
4. La enseñanza de sermones y lecciones para escuela dominical en las reuniones mensuales eran maneras prácticas para que los estudiantes compartieran lo que habían aprendido en clase con los miembros y asistentes en las congregaciones.
5. Se capacitó a los maestros nacionales en las primeras etapas del programa de enseñanza. Esto fue bien aceptado por los estudiantes y proveyó un medio para continuar con el programa educativo cuando los misioneros salieran de la región.
6. Se sostenían las clases donde era accesible a los estudiantes. El maestro viajaría al estudiante para clases regionales, en vez de esperar que los estudiantes visitaran al maestro. El costo mas grande para los estudiantes era el pasaje, así que este arreglo redujo los costos.
7. La remuneración para los maestros nacionales se tomó de las ofrendas de las iglesias participantes así como también de agencias donantes.

³⁸² Véase a Hegeman, *Ministry Among.....* Brinks, *Non Formal...* Puesto que el autor y Brinks han escrito ampliamente sobre educación teológica, se refiere a los lectores a esas fuentes para una cobertura más profunda.

8. Se dio oportunidad de estudiar tanto en español como en creole. Se prepararon los materiales de educación en ambos idiomas. La CRWM empleaba a haitianos y dominicanos para escribir, editar y producir los materiales.
9. Los materiales para el programa de educación de la misión fueron preparados por unos equipos de escritores representando la mezcla de la denominación. Los materiales educativos se producían en forma de folleto. El auge de la computadora en los escritos, ayudó en la edición y producción de materiales.
10. El sistema mensual de clases regionales y las conferencias anuales que se iniciaban al principio de la denominación continúa hasta el presente.

El programa de capacitación de líderes de la ICRRD no utilizó un seminario residencial y su programa fue más allá de la educación teológica convencional por modelos de extensión.³⁸³ Cada zona desarrolló su centro de estudio peculiar mientras que el comité de educación traía las fuentes y editaba e imprimía materiales. La contratación tanto de escritores haitianos como dominicanos, el auge de las computadoras y luego el Internet haría la preparación de materiales más factible.³⁸⁴

No tan solo se capacitó a los líderes de la iglesia. Se instituyó una variedad de programas de capacitación educativa. ALFALIT Dominicana desarrolló clases de capacitación para alfabetizar comenzando en 1982. Para el 1985, se ofrecieron programas de alfabetización en el idioma creole.³⁸⁵ Las escuelas cristianas, COCREP, capacitaron a sus propios maestros a través de una serie de talleres anuales. Con el establecimiento de la UNEV, se les otorgó a los maestros becas con el fin de avanzar su educación.³⁸⁶ El comité diaconal asociado con la CRWRC ofreció cursos de capacitación para el desarrollo y trabajo diaconal. Para enero de 1991, más de 100 personas participaron en la educación continuada en ministerios relacionados a la comunidad de la ICRRD.

El programa educativo de líderes de la ICRRD y los ministerios relacionados continuaron después de 1991. Misión Mundial capacitó a maestros para que enseñaran mensualmente en las nueve regiones de la ICRRD. Los maestros fueron pagados por la ICRRD y no por la junta misionera. Además, se desarrolló un programa de becas para

³⁸³ *Ibid.* y vea Kinsler Ross, *The Extension Movement in Theological Education* and Ralph Winter, *Theological Education by Extension*. Tanto Brinks como Hegeman vieron desde el principio el programa de capacitación de líderes como TEE (Educación Teológica por Extensión). Sin embargo, no había reconocimiento académico ó acreditación de una institución central, como es el caso de TEE. En vez, esto fue educación a distancia en que los centros locales de estudios se desarrollaban para suplir las necesidades educacionales locales. Los líderes locales fueron educados a través de las clases mensuales pero también participaban en conferencias, seminarios y talleres presentados por otro educador.

³⁸⁴ Durante los años de 1990, la CRWM desarrolló folletos de estudio que se usaron en estudios en el Internet. Estos llegaron a ser populares en Colombia, Guatemala, y México.

³⁸⁵ La CRWRC y la CRWM usarían a ALFALIT Dominicana como canal con el fin de hacer la capacitación para alfabetizar en creole. Cuando los misioneros salieron el programa cesó.

³⁸⁶ El desarrollo de COCREP es un estudio en si y de si mismo. Se capacitó a los maestros a través de UNEV y talleres continuos pero también a través de tutoría personal. Gladys Brinks, Sandra Hegeman, Jeff De Jonge, Kathy de Jonge y otras esposas de misioneros desarrollaron currículo y supervisaron el desarrollo de los maestros. El equipo nacional de COCREP mantuvo alto estandartes educativos y morales para los maestros y administradores de la escuela. Eventualmente, graduados del sistema de escuela llegaron a ser directores regionales y nacionales (p. eje Julio Vilchez y Norma René).

COCREF incluyendo a socios internacionales tales como el fondo diaconal de la *Gereformeerde Gemeente* (Congregación Reformada) y World Wide Christian Schools. La CRWM proveyó de becas que los maestros de COCREF se preparasen para el magisterio en UNEV. Los hijos de los líderes de la ICRRD también recibieron becas para estudiar. La Sociedad Lucas así como también el comité diaconal capacitaron a sus trabajadores a través de talleres.³⁸⁷

6.5. Ministerios de la ICRRD

Se ha discutido previamente ministerios ecuménicos y relaciones de las iglesias reformadas y presbiterianas en el CAL, así como también de la IED. Se introdujeron los ministerios de la denominación de la ICRRD en la sección 6.4. La sección 6.5. continuará analizando los desarrollos ministeriales de la ICRRD en relación a las iglesias protestantes dominicanas (6.5.1.), a las agencias denominacionales (6.5.2.) como también interdenominacionales, agencias globales confesionales y para-eclesiásticas (6.5.3).

6.5.1. Relación a las iglesias protestantes dominicanas

Al nivel local, las congregaciones de la ICRRD intercambian visitas con la mayoría de los grupos evangélicos. La cooperación evangélica interdenominacional es evidente en las campañas evangelísticas, la distribución de literatura, proyectos educativos, salud, y ministerios de servicios sociales durante tiempos de emergencia. Hay, sin embargo obstáculos reales para superar.

Ha habido ocasiones cuando la personalidad e incluso los conflictos denominacionales han prevenido el intercambio de visitas y la cooperación. Por ejemplo, los líderes de la ICRRD y la Asamblea Cristiana Unida, dirigido por el Rvdo. Aurelio Díaz son miembros de la junta de SSID. Varias congregaciones de la ICRRD salieron de la ACU debido a conflictos con el Rvdo. Díaz. Sin embargo, la necesidad común para obtener los recursos de SSID ha causado a algunos líderes a trabajar juntos de nuevo, aunque tengan diferente posiciones denominacionales.

La mayor parte de la ICRRD son iglesia de habla creole haitiano. Las visitas entre iglesias se llevan a cabo con otras congregaciones de habla creole. Hay una barrera notable entre las iglesias dominicanas y haitianas. Con el fin de superar esta barrera se

³⁸⁷ La paga de los maestros regionales de la ICRRD que es hecho por las iglesias de la zona, está funcionando. El programa de beca para las escuelas cristianas al principio de los años de 1990 dependió en Compassion International, World Mission y World Wide Christian Schools. Compassion International se retiró puesto que ellos buscaron de trabajar con los proyectos de las escuelas públicas. World Missions básicamente pagó el salario a los maestros misioneros y proveyó fondo, pero con la salida de Compassion, se tenía que encontrar fondos para una gran cantidad de becas. Jan Van Heteren, director de el *Deputaatschap Tot Hulpverlening in Bijzondere Noden der Gereformeerde Gemeente* (Brazo de Ayuda y Emergencia de las Congregaciones Reformadas Holandesas: en Holanda) se comprometió a patrocinar becas para 100 estudiantes al principio y aumentó a más de 250. La *Gereformeerde Gemeente* también da apoyo de forma parcial al trabajo de la Sociedad Lucas conducido por la Dr. Silvia Ricardo de Martínez con los inmigrantes haitianos. La Liga Bíblica en Chicago ha donado miles de Biblia y folletos bíblicos, que a su vez son vendidos a bajo precio en toda la República Dominicana. Las donaciones directas tanto para iglesias como para proyectos para-elesciásticos de una variedad de iglesias y agencias están reemplazando el fondo de la denominación.

espera que el haitiano aprenda a hablar español y así pueda romper la barrera de comunicación. Hay muy pocos líderes de la iglesia dominicana y ecuménica que saben hablar creole haitiano.

6.5.2. Agencias Denominacionales

Como se verá en la sección 6.5.3., la mayoría de los contactos ecuménicos de la ICRRD estaban asociados con agencias misioneras y para-eclesiásticas.

6.5.3. Agencias interdenominacionales, globales confesionales y para-eclesiásticas

La presencia de la Sociedad Bíblica Unida, Gedeones Internacionales, ALFALIT, SSID y Librería Dominicana han sido mencionadas. Hay otros ministerios para-eclesiásticos, la mayoría asociados con la ICRRD, con influencia reformada.

La Liga Bíblica fue establecida en 1985 por el misionero Hegeman y más tarde fue continuado por el misionero De Vries. En el presente está dirigida por el Rvdo. Pierre Philippe de la ICRRD. La Liga Bíblica tiene una fuerte participación y apoyo financiero de los reformados de Norte América. La Liga Bíblica enfatiza la distribución de la Biblia, así como también capacitación para la plantación de iglesias.

La Sociedad Lucas está dirigida por Silvia Ricardo de Martines, un de los miembros originales de la iglesia reformada en Haina. El pequeño ministerio de prevención médica y salud está apoyado por entre otros, reformados holandeses y norteamericanos. La Sociedad Médica Cristiana conduce una caravana médica y cirugías anualmente en la región de Sabana Grande de Boya. Los doctores y enfermeras de la comunidad reformada han participado con otro personal médico evangélico.

Los misioneros con la CRWM han jugado un papel formativo en el establecimiento de la UNEV. Estudiantes inmigrantes haitianos se han matriculado en los departamentos de educación, trabajo social y teología.

La CRWRC ha sido de instrumento estableciendo MICRO Industrias, DESCO, así como también ALFALIT y proyectos de SSID entre los inmigrantes haitianos. Granjeros de Iowa, USA, establecieron la granja de Huevos para Todos en la región de SGDB.

Literatura reformada producida por LOGOI, CRC Board of Publications, Evangelical Literature League y CLEI está bien representada en los centros urbanos mayores y librerías tales como DELE y Maranata.

Durante la década de los 80's, la ICRRD no es miembro de WCC, WARC o de REC, a nivel internacional, tampoco de CLAI, CONELA y otros concilios latinoamericanos. Se ha sido prohibido los gastos de viaje para los líderes de la ICRRD para asistir a reuniones internacionales.

Los líderes de la ICRRD y los miembros han trabajado más efectivamente en agencias para-eclesiásticas tales como la Liga Bíblica, la Sociedad Lucas y UNEV. La agencia misionera asoció agencias tales como COCREP y DESCO también emplean el liderazgo de la ICRRD. SSID y ALFALIT buscaron de emplear líderes y miembros de la ICRRD pero ningún miembro o líder de la ICRRD era parte del personal de agencias ecuménicas para el 1991.

Expresiones ecuménicas futuras requerirán la iniciativa de la ICRRD. Las oportunidades para misiones mundiales están disponibles a través de ministerios juveniles así como también oportunidades para la plantación de iglesias. Franklin Medrano viajó con YWAM a Jamaica y México. Pierre Philippe ha viajado por el mundo representando el programa de distribución de Biblias y plantación de iglesia de la Liga Bíblica. La Dr. Silvia Ricardo ha viajado por las Américas como una de la representante de la Sociedad Lucas. Cada año, UNEV está graduando estudiantes de la ICRRD, preparándoles para el trabajo en educación, servicio social y administración.

Tomará un esfuerzo conjunto por parte de las agencias denominacionales, interdenominacionales, ecuménicas y para-eclésiásticas para ministrar a las múltiples necesidades de los inmigrantes haitianos.

6.6. La identidad reformada de la ICRRD

Habiendo estudiado la historia de la ICRRD tornamos nuestra atención a la identificación de la identidad teológica de la iglesia. Dentro del esquema tripartito de la identidad reformada, se estudiarán las decisiones hechas por el sínodo de la ICRRD y las practicas con la ICRRD de 1981-1991. Se evaluará las dimensiones de la identidad reformada en lo que concierne a lo tradicional reformado (6.6.1.), lo ecuménico reformado (6.6.2.), y lo evangélico reformado. La sección 6.6.4 analizará como la unidad es mantenida en tal diversa comunidad teológica.

6.6.1. Lo tradicional reformado

Al inicio de la reunión del sínodo el 1 de mayo de 1982, los misioneros de la CRWM introdujeron una forma representativa del gobierno de la iglesia. El misionero Brinks fue el arquitecto del sistema denominacional por el cual la ICRRD se organizó en sí misma, con refinamientos hechos más tarde por los comités sinodales, las asambleas nacionales de la iglesia y otros misioneros.

Los misioneros introdujeron un entendimiento reformado o prebiteriano del gobierno de la iglesia en que la iglesia fue definida y organizada como comité de iglesia local, congregación, comités regionales y nacionales. La autoridad legislativa para hacer decisiones fue alocada a las asambleas locales, regionales y nacionales. La autoridad del comité local de la iglesia fue primaria con la autoridad de las asambleas más grandes siendo delegados por el comité local de la iglesia.

Previo a la llegada de los misioneros, los grupos haitianos habían operado de manera pastor-centrica con flojas asociaciones denominacionales. Previamente, pastores y líderes de la denominación hacían decisiones y esperaban que las iglesias las ejecutaran. En el nuevo sistema la autoridad fue cambiada a los comités que operaban a niveles locales, regionales y nacionales.

La forma representativa del gobierno de la iglesia permitió un fuerte liderazgo individual pero creó un sistema de cheques y balances a niveles más amplios por lo que no se tenía a los líderes responsables de sí mismos. Con tal sistema la ICRRD pudo absorber un creciente número de grupos, al estos estar representados por sus líderes locales y aceptados en los cuerpos más grandes. Varios años después de su implementación la zona capital buscó de ejercitar su dirección unilateral sobre la

denominación, sin embargo, por voto mayoritario ellos fueron detenidos. Mientras los líderes haitianos, que sobrepasaban en número a los líderes dominicanos, fueron receptivos a la forma representativa del gobierno de la iglesia, los líderes dominicanos pronto salieron de las reuniones sinodales puesto que ellos percibieron que el sínodo era de control haitiano.

El misionero Brinks también recomendó a la primera reunión de la ICRRD que la ICRRD adopte el Credo de los Apóstoles como un credo. La idea de tener un credo, y un credo percibido como católico romano, fue una idea novedosa para todos los líderes nacionales. La percepción nacional fue que el credo era parte de la tradición de la iglesia católica. Sin embargo, su adopción no ha generado más discusiones desde entonces. Prácticamente, el credo fue usado, entre otras enseñanzas, para lecciones de escuela dominical de adultos. También abrió la puerta a una discusión mas positiva sobre las contribuciones teológicas registradas en la historia de la iglesia primitiva y medieval. El sínodo decidió que el catecismo de Heidelberg sería usado para las clases de capacitación de líderes y las clases de escuela dominical.

Otro concepto tradicional reformado introducido por los misioneros de la CRWM en la ICRRD fue la importancia de mantener una cosmovisión consistente e integral. De acuerdo a la estrategia de campo de la CRWM, los misioneros introdujeron una estrategia multi-ministerial en que se trataban múltiples necesidades. Además de programas regulares de la iglesia y evangelismo, se desarrollaron ministerios de educación, salud, servicios sociales, literatura y desarrollo comunitario. En los primeros años del programa de desarrollo, todos los ministerios se ejecutaron de acuerdo a los formatos teológicos reformados. Los mandatos para las escuelas cristianas, los fondos de emergencia de la ICRRD y la producción de literatura fueron coordinados con la ICRRD y se expresaron en terminología reformada tradicional. Este enfoque fue desafiado y cambiado con la llegada de la CRWRC en el año 1993. Su decisión de trabajar con SSID y ALFALIT fue simplemente comunicada a la ICRRD sin buscar su aprobación o cooperación. Tal enfoque fue desafiado por el sínodo de 1985 y alterado de manera de que el sínodo de la ICRRD sería representado en las agencias ecuménicas.

Desde su principio como una denominación, se han introducido los conceptos reformados tradicionales en la ICRRD. Aunque otras influencias no tradicionales reformadas están representadas dentro de la ICRRD, la forma representativa del gobierno de la iglesia, la adopción de los credos históricos usados en las iglesias reformadas, la elección de ancianos y diáconos para el gobierno de la iglesia, la continua reformación bíblica a través de un liderazgo entrenado y que viven una cosmovisión reformada consistente, han sido enseñados e implementados. Debe reconocerse que la influencia reformada tradicional existe debido a las enseñanzas y estrategias de los misioneros. Puede concluirse que los líderes nacionales y congregacionales pudieron haber sido influenciados por las enseñanzas reformadas tradicionales pero no han abrazado completamente la tradición reformada confesional tradicional como se estableció en los siglos XVI y XVII.

6.6.2. Reformado ecuménico

Las relaciones ecuménicas que se desarrollaron durante los primeros diez años de la ICRRD se describen en la sección 6.5. La sección 6.6.2. estudiará el desarrollo de la teología ecuménica en la ICRRD como se presentó en la sección 5.3.2.

Se introdujo la teología y práctica ecuménica a la ICRRD en dos maneras: uno, a través de la cooperación con agencias ecuménicas de trabajo social y dos, a través de la influencia de los misioneros internacionales. En la búsqueda de suplir sus necesidades sociales los haitianos inmigrantes se pusieron en contacto y cooperaron con agencias ecuménicas tales como el SSID. También los misioneros de la CRWM y la CRWRC influenciaron en la ICRRD para que consideren el desarrollo de relaciones ecuménicas. Sin embargo, los misioneros no fueron insistentes. La CRCNA, la iglesia que envía a los misioneros, escogió de no desarrollar una relación fraternal con la ICRRD. Se requirió a la ICRRD de pagar por sus visitas a las asambleas en Norte América, eso fue un costo que la ICRRD no estaba preparada a hacer. Básicamente, por la misma razón, la ICRRD no desarrolló relaciones ecuménicas con el REC y la CLIR.

En la quinta asamblea (1985), el artículo 95 contiene las recomendaciones del Comité de Visitas. El comité de estudio trató con pautas para la visitas entre iglesias por la congregación (sección 8.5.1). El comité afirmó que las visitas entre iglesias de la misma denominación u otra denominación, ya bien sea para celebrar los sacramentos, para bodas, campañas evangelísticas o por otras razones son una gran bendición si son hechas de acuerdo a la tradición bíblica. El reporte recomendó que si se hacen las visitas con grupos cuyas doctrinas y prácticas son notablemente diferentes entonces tales visitas necesitan ser hechas con más discreción y sin comprometer la propia posición de la iglesia. Se declaró que no se visitarán los grupos sectarios pero que en vez estos deben ser evangelizados.³⁸⁸

El reporte del comité de estudio fue aprobado por la quinta asamblea y sus recomendaciones guiaron a la ICRRD por los años siguientes.

Se aprobó la asociación con organizaciones ecuménicas en que cada caso sería considerado de forma individual. El sínodo de la ICRRD no entró en un debate teológico sobre ninguno de los socios ecuménicos o para-eclésiasticos.³⁸⁹

6.6.2. Evangélico reformado

La ICRRD mantuvo prácticas evangélicas básicas mientras aceptaron los dogmas reformados. Se mantuvieron las prácticas evangélicas en el estilo oral del culto, la selección de música y el orden del culto. Se introdujeron los dogmas teológicos reformados a través del énfasis en la predicación de la Palabra, reforzando la importancia de los ancianos de la iglesia supervisando el culto congregacional y estilo de vida de la membresía y la implementación de un sistema de capacitación de líderes y capacitación de maestros para la escuela dominical.

El estilo de culto de la ICRRD es informal y casi idéntico a otras iglesias evangélicas. Aunque el orden del culto no está escrito, tampoco instruido en un libro de

³⁸⁸ *Actas...*, pp. 124-125.

³⁸⁹ Bauswein and Vischer, *op. cit.*, p. 153.

adoración. Está basado en comunicación oral y bien conocido por todos los participantes.³⁹⁰ Durante un culto regular el orden es dividido en diferentes partes.

1. La Primera Parte: La Apertura del Culto

- A. Presentación por el líder de la iglesia de la persona que dirigirá la primera parte
- B. Oración de apertura y bendición en el nombre del trino Dios.
- C. Respuesta de la audiencia con palabras como: “Gloria a Dios.” La frase Gloria a Dios también se hace tres veces de manera antifonal.³⁹¹
- D. Auto introducción del líder y palabras de gratitud por el privilegio de conducir el culto a Dios.
- E. Oración de alabanza
- F. Coros de alabanza
- G. El líder le entrega el culto a la persona que dirige la segunda parte

2. La Segunda Parte: Participación de la Congregación

- A. Palabras de gratitud por permitirle que dirija la congregación en oportunidades
- B. Oración por la bendición en los participantes, la audiencia y los líderes
- C. Se dan oportunidades a miembros de la audiencia para bien sea cantar, testificar, leer un pasaje bíblico o dar un anuncio
- D. Oración de gratitud por la participación de la audiencia
- E. El pastor anuncia las ofrendas
- F. Se toman las ofrendas
- G. Oración por las ofrendas
- H. Se entrega el culto a predicador

3. La Tercera Parte: Predicación

- A. Se introduce al predicador o el predicador se introduce así mismo
- B. Oración de Iluminación
- C. Coro de avivamiento
- D. Lectura Bíblica
- E. Sermón
- F. Oración
- G. Llamado a aceptar a Cristo

³⁹⁰ Los intentos de introducir un orden de culto escrito no fueron de ayuda. El orden de culto se describe brevemente en las *Reglas Internas de la Iglesia Cristiana Reformada* en el Artículo 17.

³⁹¹ Un cántico popular al principio del culto incluye:

Líder: *¿Quién vive?*

Audiencia: *Cristo*

Líder: *¿Y a su nombre?*

Audiencia: *Gloria*

Líder: *¿Y nosotros?*

Audiencia: *En victoria*

Líder: *¿Y el diablo?*

Audiencia: *En derrota*

H. Oración

4. La Última Parte: El Cierre
 - A. Lista de todos los miembros, su familiares y visitantes regulares
 - B. Reconocimiento de los visitantes
 - C. Anuncios sobre el calendario de la semana
 - D. Coros de cierre
 - E. Oración de cierre
 - F. Bendiciones finales.

Si hay una celebración de bautismo o de Santa Cena, esto se haría usualmente al final del servicio, después de la predicación. Durante los dos primeros años de la ICRRD, los misioneros desarrollaron formularios litúrgicos para estos sacramentos. Se tomó prestado de las Iglesias Reformadas de Argentina el lenguaje de los formularios, con quien Ray estaba familiarizado. En 1989 la Asamblea Nacional formó un comité para revisar y actualizar los formularios litúrgicos de la denominación.

La ICRRD usa los himnarios básicos de las iglesias evangélicas en la Española. El himnario, *Chanz d'Esperance* (en francés y creole) y el himnario *Himno de Gloria y Triunfo* son usados en los cultos. José Martínez intentó introducir los himnos reformados tradicionales en los cultos, pero no se continuó después de su salida. La razón básica para quedarse con los himnos bien conocidos fue que muchos de los himnos eran usados comúnmente y memorizados. Los nuevos himnos que habían sido introducidos tenían diferentes melodías y estrofas más largas.³⁹²

Después de la llegada de los misioneros, el orden del culto permaneció casi igual. Solo se introdujeron unas pocas innovaciones. Esto incluyó más liderazgo ejercitado por los pastores y ancianos al conducir los servicios de adoración. Se incorporó la confesión de pecado en la oración de la iglesia y en los materiales proveídos para las clases de escuela dominical, que se daban lugar antes del culto. Regularmente, la lección de escuela dominical se expandía en el sermón.

El rol del pastor en el culto fue enfatizado. Los misioneros le recordaban al pastor y a los ancianos de tomar más liderazgo al preparar la dirección y al establecer el orden del culto. La prácticas pasadas oscilaban entre niños predicando y la tolerancia de sanidades espiritistas y danzas alocadas durante los cultos.³⁹³

Durante los primeros años de la ICRRD los comités de estudios pasaron meses estudiando y analizando la salud espiritual de las iglesias. Se ejecutaban los estudios para discernir las ramificaciones espirituales de la posesión espiritual, las manifestaciones físicas, las visiones y las profecías. A diferencia del movimiento fundamentalista que Haití y la República Dominicana que había buscado de remover cualquiera sugerencia de influencia pentecostal y espiritista, los misioneros de la ICRRD y los líderes buscaron

³⁹² Los himnos “reformados” tenían una variedad de melodías euro americanas, algunas tan viejas como las melodías de Ginebra. La cultura musical en la ICRRD juega un rol definitivo en el *ethos* del culto. Si los principios reformados para la música son aplicados, deben ser hechos por músicos étnicos que entiende la cultura, la musicología y la teología reformada.

³⁹³ Cuando se le preguntó a Francisco de la Rosa por que él permitía las posesiones espiritistas durante el culto, él declaró que uno no debe de tratar de controlar al Espíritu. Las clases de capacitación de líderes así como también los comités sinodales trataron tales asuntos, aunque de la Rosa mantuvo sus maneras aunque aislado del resto de la ICRRD.

discernir bíblicamente entre lo que era la obra del Espíritu Santo y lo que no lo era. El comité de estudio de la ICRRD recomendó continuar el uso de tambores, cantos avivados y profecías, con la amonestación de ver si estos eran bíblicos y de mantener orden en la iglesia. Al ocupar la iglesia en la reflexión bíblica y al ejercitar la responsabilidad comunal, se trataron la mayoría de las manifestaciones religiosas cuestionables. Cuando los líderes de la iglesia estaban indispuestos de tratar ciertas prácticas, los cuestionables comportamientos no tan solo continuarían pero aumentarían y conducirían a la separación del grupo de la ICRRD. La participación de los líderes denominacionales y congregacionales en la continua actividad educativa creó una base sólida para los estudios bíblicos, reflexión teológica y la continua reformación en las congregaciones.³⁹⁴

La introducción de los materiales de enseñanzas como también las clases para los maestros de escuela dominical fue una enseñanza bíblica significativa y una influencia teológica para las iglesias de la ICRRD. Los maestros de escuela dominical para adultos fueron capacitados mensualmente para dar clases semanales en la iglesia. En algunas de las áreas, los maestros de escuela dominical para niños también fueron capacitados.³⁹⁵

Por varios años los líderes nacionales de la ICRRD recibieron las enseñanzas reformadas de los misioneros de la CRWM sobre la importancia del pacto. Cuando llegó el tiempo de decidir en 1984 sobre que hacer sobre la inclusión de los niños en el pacto a través del bautismo, la mayoría votó contra la práctica, reafirmando de ese modo, su identidad evangélica.³⁹⁶

Los misioneros y otros que estaban convencidos que los hijos de los creyentes deberían ser bautizados, se les dio tal libertad pero el bautismo de infantes no se consideró como una posición de la denominación. El evangelismo en la Española está fuertemente asociado con el bautismo de adultos. La ICRRD afirmó sus raíces evangélicas mientras no aceptaron su enseñanza reformada tradicional básica. Muchos de los pastores de la ICRRD, tales como Sirel Lora y René Valentine, bautizaron infantes en sus congregaciones, pero no fue una práctica bien extendida durante los primeros diez años.

6.6.3. Integridad en diversidad

La ICRRD ha sido capaz de absorber las tres corrientes asociadas con la identidad reformada. Tal cooperación es grandemente facilitada a través del sistema denominacional al tener reuniones regionales periódicas, asambleas anuales y *ad hoc* comité de estudios. Los líderes locales de la ICRRD son bien representados en las asambleas regionales y nacionales. Los pastores y líderes de la ICRRD trabajan en COCREF, DESCO, Liga Bíblica y SSID. Se da bastante tiempo para discutir y estudiar asuntos de mutuo interés a nivel denominacional.

La comunidad misionera internacional ha estado fuertemente involucrada en programas de construcción, educación, trabajo social y alfabetización asociados con la

³⁹⁴ *Actas...*, 1984, Artículos 61, 63, y 65. La Asamblea Nacional trató con las manifestaciones espirituales, matrimonios en concubinato y las acciones de un pastor.

³⁹⁵ Los materiales para la escuela dominical de adultos fueron preparados por un comité de producción. El folleto incluyó Génesis, Proverbios, Salmos, Historia del Antiguo Testamento, Los Evangelios, Hechos, Romanos, El Espíritu Santo, los sacramentos, el catecismo de Heidelberg y una variedad de otros temas.

³⁹⁶ *Actas...*, 1984, Art. 62.

ICRRD. Dos grandes centros de ministerios, uno en Sabana Grande de Boya y el otro en Santo Domingo, existen para ayudar los programas nacionales y también para servir de huésped y organizar grupos y personal misionero internacional.

6.7. Conclusión

Observando las personalidades, eventos e identidades asociadas con la ICRRD de 1981-1991 conlleva al siguiente resumen:

Los misioneros de la CRWM no comenzaron iglesias desde la nada. Antes de su llegada se reunían pequeñas iglesias en hogares y había líderes auto asignados en una variedad de bateyes. Los primeros misioneros ayudaron a las iglesias independientes a organizarse, a tener liderazgo y a establecerse así mismas. El apéndice VI da un reporte por cada año de los miembros adultos, niños, asistencia total, pastores, congregaciones y campos blancos de la ICRRD.

La motivación de la iglesia como también de los misioneros fue probada a través de pruebas, errores y finalmente, las deportaciones. Incluso con la pérdida temporal de un tercio de la membresía de la ICRRD, la ICRRD continuó. Las congregaciones locales continuaron evangelizando, predicando, educando, disciplinando y sirviendo al Señor.

Una de las razones fundamentales para la sobrevivencia de la ICRRD fue su fuerza y promoción de la indigenización a nivel congregacional y del liderazgo que a su vez permitieron que los pequeños grupos sobrevivieran. El enfoque contextual al liderazgo congregacional local, benefició grandemente a las iglesias en las áreas de evangelismo, organización de cultos, el servicio en proyectos educacionales y diaconales, y el trabajo a niveles ecuménicos. La contextualización facilitó las congregaciones locales en auto gobierno, auto apoyo y lo más importante auto propagación. Si las pequeñas congregaciones no fuesen capaces de aumentar en membresía estas tendrían dificultad en sobrevivir. Las estadísticas de la primera década de la ICRRD mostraron que las pequeñas congregaciones crecieron significativamente.

La organización inmediata de una estructura denominacional nacional, regional y local fortaleció en su totalidad a la ICRRD. La decisión hecha a nivel representativo, proyecto de cooperación, dialogo en lo tocante a temas teológicos, y las rápidas respuestas a situaciones de emergencia fueron todas beneficios de estar bien organizados.

Los misioneros de la CRC representan una denominación rica en Norte América. Sin embargo, ellos trabajaron entre lo mas pobre de los pobres en el hemisferio occidental. La situación paradójica fue balanceada al ofrecer ayuda voluntaria y al igualar las donaciones para muchos programas de iglesia nacional. Los equipos de trabajo que visitaron y los obreros nacionales que trabajaron mano a mano en la construcción de iglesias, escuelas, casas pastorales, clínicas y centros de ministerios. Los nacionales administraron, enseñaron y mantuvieron las escuelas. La comunidad misionera asistiría en la preparación de una iglesia apoyada localmente, programa escolar y diaconal.

Los programas diaconales fueron de corta duración. Este fue el caso del trabajo de ALFALIT, Micro Industria, SSID, Huevos para Todos y proyecto de cerdos. Para el 1991, los proyectos cesaron y los promotores y la junta tuvieron que moverse a otras gestiones o fueron despedidos. Muchos de los pastores y miembros de la ICRRD

acumularon deudas de programas de negocios de auto ayuda que ellos no podían pagar. La estructura financiera de los inmigrantes haitianos que ya estaba débil, se derrumbó con las deportaciones masivas en 1991. Sin embargo, después de las deportaciones, las congregaciones permanecieron activas con una membresía reducida y cuando los miembros comenzaron a retornar de Haití, recomenzaron los programas educacionales y sociales.

Las deportaciones tuvieron muchas ramificaciones sociales negativas pero también sirvió para fortalecer la comunidad restante de la iglesia a establecer una relación con los grupos haitianos aislados de la ICRRD. Nuevos líderes tuvieron que venir al frente y la membresía existente continuaba animándose unos a otros trabajando juntos. Cuando los miembros deportados regresaron, ellos encontraron una comunidad cristiana funcional lista para ayudarles.

La continua capacitación de líderes explica porque las iglesias son capaces de conocer, reflexionar y actuar en respuesta a los desafíos de la ICRRD. Con la salida de los misioneros, tal capacitación estaría a cargo y desarrollada por los líderes nacionales. Textos programados, libros, educación teológica a distancia, cooperación con ministerios evangélicos educativos, tales como UNEV serían necesarios para motivar y animar a los líderes para capacitar a otros para que así los ministerios multi-dimensionales supliesen las necesidades actuales.

El proceso de contextualización de la iglesia fue facilitado por las congregaciones al escoger y al apoyar financieramente a sus líderes. A nivel de la denominación, le tomó cinco años a la ICRRD para tener su primer presidente en la asamblea nacional. Las congregaciones se propagaron así mismas como estas ejercían evangelismo y actividades en que registraban su membresía por su propia cuenta. Los fondos de contrapartida proporcionados por las agencias misioneras internacionales ayudaron a la iglesia a asistir de manera doble a sus necesitados. Se esperó de los padres a que pagasen parte del costo total de las escuelas de COCREF. Toda la asistencia financiera de agencias misioneras internacionales fueron medidas por el estándar de si la asistencia creaba o no creaba una dependencia permanente. La pregunta fue si el proyecto fracasaría si se quitaban todos los fondos de la misión internacional. Si ese fuese el caso, entonces el proyecto seria sobre-dependiente y su futuro cuestionable. El carácter étnico de la ICRRD le ayudó a crecer rápidamente como también a sobrepasar el impacto de las deportaciones en 1990.

El rápido crecimiento de la denominación contextualizada, junto con las agencias misioneras internacionales asociadas con la CRCNA, trataron con necesidades personales reales entre los inmigrantes haitianos en la República Dominicana. La posición socialmente desfavorecida de los inmigrante haitianos creó una variedad de relaciones disfuncionales para los inmigrantes haitianos dentro de la estructura social dominicana. La ICRRD y las agencia misioneras relacionadas trabajaron hacia la creación de un ambiente estable en que los inmigrantes haitianos pudiesen vivir y servir.

La ICRRD es una iglesia evangélica reformada que ha aprendido a abrazar los principios de los movimientos tradicionales, evangélicas y ecuménicos. La influencia reformada tradicional durante la primera década provino de los misioneros de la CRWM. Con la salida de los misioneros de la CRWM, queda a verse si los líderes de la ICRRD continuarán estudiando y trabajando con la teología reformada tradicional. Las continuas necesidades sociales de la ICRRD requerirá continua cooperación con las agencias ecuménicas nacionales y una gran cantidad de agencias para-eclesiásticas.

