

Desarrollo de la dimensión religiosa del nacionalismo en Puerto Rico: 1898- 1989

POR SAMUEL SILVA GOTAY
Universidad de Puerto Rico

Los Nacionalismos

El drama del combate de dos nacionalismos en la pequeña isla caribeña de Puerto Rico, desde la invasión de Estados Unidos durante la guerra Hispano-Cubana en 1898 hasta nuestros días, nos señala la obligación de definir el nacionalismo desde la perspectiva del relativismo histórico para evitar el esencialismo que define el nacionalismo de una sola manera, generalmente en forma negativa. En este drama coinciden dos nacionalismos. Uno, el nacionalismo de los Estados Unidos, del período del capitalismo monopólico de los últimos veinte años del siglo pasado, cuando las potencias industrializadas de la época se repartieron el globo a sangre y fuego. El otro, el nacionalismo de la isla de Puerto Rico, que fue colonia de España desde 1493 hasta la invasión de Estados Unidos y que ahora es la colonia más productiva de ese imperio. Esta Isla todavía lucha por su independencia por vía de las minorías independentistas y socialistas que afirman el derecho del pueblo de Puerto Rico a la autodeterminación y la soberanía nacional.

Coinciden aquí, entonces, un “nacionalismo de dominación”, que define el mundo desde su parroquial totalización de la realidad, desde el cual el hombre y el mundo deben ser definidos. Todos los demás son bárbaros y se les debe civilizar, esclavizar, usar y explotar bajo el pretexto de civilizarlos, desarrollarlos o mantener la paz.

El otro es el “nacionalismo de resistencia y liberación”, que se

define siempre frente al otro nacionalismo. Es el que busca el sentido de sí mismo desde sí, desde la afirmación de su propio ser, desde sí mismo como valor, desde su identidad. Es la expresión de todo hombre como valor, que toma forma política en la afirmación del derecho de las comunidades y los pueblos a darse ley a sí mismo, a la autodeterminación de su destino. Es donde nacionalismo y democracia se tocan.

Entre esos dos polos, el nacionalismo de dominación y el nacionalismo de liberación, se ha desarrollado la historia del tercer mundo desde la expansión de las potencias coloniales europeas a partir del Siglo XVI y reactivada en el Siglo XIX por el reparto mundial.

Estados Unidos invadió a Puerto Rico en 1898, cuando intervino en la guerra Hispano-Cubana, que esta última nación había reanudado en el '95. Estados Unidos, que había expresado su determinación desde temprano en el Siglo XIX de apoderarse de Cuba y Puerto Rico, únicas dos colonias que quedaron a España en el Nuevo Mundo, decidió intervenir en la guerra. Al intervenir, desarmó el Ejército Libertador de Cuba, le impuso la Enmienda Platt como condición para salir de la isla y tomó a Puerto Rico como botín de guerra para pagar los costos de ésta. Tomó también a Filipinas y decidió quedarse con Hawai. Así entró en la impetuosa carrera imperialista en que las naciones industrializadas competían por quedarse con los mercados de trabajo y materia prima de Asia, Africa, y América Latina desde 1880.

El expansionismo de Estados Unidos respondía a sus sucesivas crisis económicas en el Siglo XIX. Los militares, los políticos, los economistas, los filósofos y los teólogos protestantes coincidían para la época en que la expansión de Estados Unidos fuera de sus fronteras era vital para la salvación del desarrollo de su economía, la preservación de su posición de poder en el mundo y para el fortalecimiento de sus instituciones políticas liberales frente a las del viejo mundo europeo. Los teólogos protestantes alimentaban la ideología justificadora de "destino manifiesto", que se fundamentaba en la idea de que Estados Unidos, como nación protestante de instituciones liberales y democráticas, era la expresión máxima del desarrollo de la historia humana, por lo cual tenía la responsabilidad de preparar el mundo para la culminación de la historia¹. Esa culminación de la historia se daría con la segunda venida de Jesucristo y el establecimiento del Reino de Dios. Esta afirmación fundamental fue elaborada en la compleja y respetable teología de la época. Esta teología constituía el fundamento ideológico-religioso del nacionalismo norteamericano. El representante máximo de esta teología lo era el presidente de la Asociación de Iglesias Evangélicas de Estados Unidos para la época, Josiah Strong. En un libro donde analiza los peligros que acechaban la nación y amenazaban la posibilidad de jugar ese papel en la historia, expresa el pensamiento dominante en el ambiente religioso norteamericano de la época. Sobre el destino de Estados Unidos frente al resto del mundo, dice:

El mundo tiene que ser cristianizado y civilizado. Hay cerca de mil millones de la población mundial que no goza de civilización cristiana. Hay que sacar doscientos millones de éstos del salvajismo... y con esos vastos continentes añadidos a nuestros mercados, con nuestras ventajas naturales logradas por completo, ¿qué puede impedirle a los Estados Unidos convertirse en el taller del mundo?²

El tema de la supremacía de la raza sajona está presente en toda su teología:

Los anglosajones tienen unas relaciones peculiares con el futuro del mundo y tienen la encomienda divina de ser en forma muy peculiar, el guarda de su hermano. Me parece que Dios, con infinita sabiduría y habilidad está aquí preparando la raza anglosajona para la hora que seguro vendrá en el futuro del mundo... El tiempo se acerca cuando la presión de la población sobre los medios de subsistencia se sentirá acá tal y como se siente ahora en Europa y Asia. Entonces el mundo entrará en la competencia final de las razas. ¿No es razonable creer que esta raza está destinada a expulsar a muchos débiles, asimilar a otros y moldear el resto, hasta que en un sentido verdadero e importante, haya anglosajonizado a la humanidad?³

Este libro, publicado en 1886, recogía los análisis de las revistas protestantes desde 1840. Esa teología nacionalista vendría a ser la que animara todo el movimiento misionero de EE.UU. durante el período de las invasiones al Caribe de 1898 a 1930. La literatura protestante de la época está llena de expresiones análogas a las del Rev. Dr. Josiah Strong.

El caso de la Iglesia Católica en Estados Unidos para esa época no es diferente en cuanto a su participación en el expansionismo nacionalista de ese país. Esa minoritaria iglesia de inmigrantes se sumó a la justificación ideológica expansionista cuando tuvo que tomar la decisión de apoyar a España, la nación católica por antonomasia, o apoyar a Estados Unidos, la nación protestante de la cual eran parte. Durante el Siglo XIX los católicos norteamericanos se encontraban divididos entre “los americanizantes” y los “europeizantes”. Era todavía una Iglesia de inmigrantes europeos, italianos, franceses, polacos, etc. Unos insistían en que la Iglesia debía americanizarse ya que su destino estaba con la nación en que habrían de vivir siempre. Otros insistían en mantener la lealtad a las diócesis europeas de procedencia y mantener el lenguaje y las instituciones del país de procedencia. Los irlandeses, quienes llevaban el liderato en ese conflicto por su capacidad de usar el lenguaje de los norteamericanos, lograron que la Iglesia tomara el camino de la americanización. A tal punto se americanizó la Iglesia Católica de EE.UU., que el Papa emitió una encíclica contra los *americanismos*⁴. Hay que recordar que es el período histórico en que el Vaticano había reaccionado en la forma más fuerte contra el liberalismo, sus instituciones y sus formas políticas. Habían sido incluidos en el *Silabus* como condenables los

siguientes principios: la libertad de imprenta, de asociación, de culto, de conciencia, la separación de Iglesia y Estado, la secularización de la instrucción pública, etc⁵. Así que hay que entender entonces que si bien era cierto que la Iglesia Católica de EE.UU. se había americanizado y apoyaba estas instituciones políticas liberales de la nación aun contra el consejo del Vaticano, el Estado norteamericano veía la Iglesia Católica dentro de sí como un serio enemigo de sus instituciones políticas y la calificaba como un "problema de seguridad nacional". De aquí que al momento de la decisión sobre la intervención de EE.UU. en la guerra contra España, la nación católica, los católicos de EE.UU. tuvieron en sus manos un serio problema de legitimidad. En este momento la Conferencia de los Obispos de la Iglesia Católica de EE.UU. tomó la decisión de apoyar a EE.UU. en la guerra. De aquí en adelante las revistas católicas apoyaron la intervención de EE.UU. con una ideología nacionalista de carácter religioso tan vigoroso como la de las iglesias protestantes. Ejemplo de esto es el lenguaje usado en algunas de sus revistas eclesiásticas:

Decía el *Catholic Herald*:

"En pocas semanas las cadenas forjadas por España serán desechas por la valentía americana y el mundo se preguntará cómo fue posible que se toleraran por tanto tiempo."⁶

El padre Keefe declaraba en *Catholic World*:

"Una vez que una nación ya ha cumplido su papel en la historia el lugar que le corresponde es la tumba".⁷

El nacionalismo religioso de Estados Unidos en el proceso de americanización de Puerto Rico

Con la ocupación de Puerto Rico por el ejército de los Estados Unidos y el retiro del ejército español el 18 de octubre de 1898, abandonó la isla la mitad del clero español. El obispo también se retiró de la isla. Ese día entró en vigor la separación de Iglesia y Estado según la ley de EE.UU., luego de casi cuatrocientos años de un gobierno colonial en que la Iglesia Católica era la religión del Estado. Entonces los misioneros protestantes invadieron los nuevos territorios "para predicar el evangelio". El Vaticano, por su parte, nombró un Delegado Papal a la firma del Tratado de París para asegurar los intereses de la Iglesia Católica. De ahí en adelante nombrará obispos norteamericanos para la isla de P.R., Cuba y Filipinas.

Los misioneros protestantes y los misioneros católicos de EE.UU. realizaron su labor evangelizadora con gran sacrificio, devoción y sentido de entrega amorosa por la salvación de las almas. No advertían, sin embargo, el carácter ideológico de la teología, la predicación y las prácticas pastorales de su nacionalismo religioso.

Los protestantes concebían a los Estados Unidos como una nación “regendrada” e identificaban “evangelización” con “americanización”, esto es, “ciudadanía en el Reino de Dios” con la “ciudadanía americana”. En consecuencia, para los misioneros y los conversos puertorriqueños, los términos americanización, Estados Unidos, capitalismo, democracia, progreso tecnológico, educación pública y obediencia a las leyes de Estados Unidos serán sinónimos de evangelio y protestantismo. Exactamente de la misma manera en que 400 años antes y durante la “cristiandad” las instituciones y los valores de la cultura española nacional fueron también sinónimo de evangelio.⁸

El capitalismo, la cultura liberal y el protestantismo constituían un solo tejido ideológico nacionalista. Las partes eran inseparables. Por esto los misioneros religiosos, los educadores y los militares coincidían en un proceso de “americanización”, al cual le era esencial la “Protestantización” de los nuevos territorios⁹. Las actas de los misioneros definían su misión en los territorios conquistados en forma análoga a la definición de objetivos de la Junta de Misioneros de la Iglesia Hermanos Unidos:

...inaugurar un trabajo que asegure la *americanización* de la isla, así como su entrada a las alegrías y privilegios del verdadero discipulado cristiano..., debemos inaugurar una escuela y así alcanzar cientos de niños que pueden ser formados por medio de esta agencia para la responsabilidad de la ciudadanía americana.¹⁰

El Comisionado de educación pública de los Estados Unidos por su parte, escribía al de Puerto Rico lo siguiente:

“Una educación que contempla el cambio del lenguaje nativo, *implica un cambio de religión* y el cambio completo del cuerpo de tradiciones de la gente”.¹¹

El General Groff, que estuvo a cargo de la educación durante la dictadura militar norteamericana en Puerto Rico, escribía en el *Independent* con las mismas intenciones:

Por cuatro siglos, España trató de cristalizar este pueblo. Ese deber ha sido transferido ahora al pueblo Americano. Los hombres de Dios que pueden ver lo bueno en lo demás y entienden aún a los Latinos, debieran ser enviados a espiar la tierra y establecer iglesias y escuelas... cada maestro debe ser un misionero... Puerto Rico está destinado a convertirse en un estado de la Unión Americana. La clase de estado que pueda ser, dependerá grandemente del trabajo que realicen las sociedades religiosas de Estados Unidos.¹²

Los misioneros católicos, por su parte, actuaron con el mismo celo americanizante, porque su legitimación como “ciudadanos americanos” bona fide estaba en cuestión. El Vaticano escogió a Monseñor Luis Chappelle, Arzobispo de New Orleans, para que asimilara las antiguas diócesis de Puerto Rico, Cuba y Filipinas a la iglesia norteamericana. Hacía unos años que este hombre de mano de hierro trataba de americanizar la rebelde diócesis sureña y afrancesada. En los nuevos

territorios lo hizo igual y con un gran sentido de proconsul imperial¹³. Logró convertirse en el hombre de confianza del Presidente McKingley de los Estados Unidos, con quien se entrevistaba antes de cada viaje y al regreso. Finalmente, nombró a su ayudante y asesor legal, Mons. Joseph Blenk, como Obispo de Puerto Rico. Este mantuvo una clara política de americanización mientras fue obispo de la isla. Al salir de la primera entrevista con el Presidente de los Estados Unidos, recién nombrado, expresó a la prensa que esperaba que pronto Puerto Rico fuera parte integrante de la nación.¹⁴

El instrumento de americanización de la élite católica puertorriqueña lo fueron las escuelas católicas que la Diócesis organizó para promover la enseñanza religiosa, ya que el Estado norteamericano había eliminado la enseñanza religiosa de la escuela pública con motivo de la separación de la Iglesia y Estado. El padre Aníbal Colón Rosado, uno de los pocos superintendentes puertorriqueños de escuelas católicas que ha tenido la Iglesia Católica de Puerto Rico, dice lo siguiente sobre las escuelas católicas como agentes de americanización:

Las comunidades religiosas, a tono con sus atavismos culturales, los deseos de la clientela y los usos impuestos por la autoridad civil, colaboraron con el proceso de transculturación. Los archivos de algunos conventos y colegios ofrecen ejemplos sobre la importancia que éstos le daban al idioma inglés, a los símbolos, a las fiestas y a los héroes americanos¹⁵.

De este testimonio de la propia autoridad católica y de toda la evidencia relativa a la política de la americanización de la Iglesia Católica, hay que concluir que, aún cuando en el principio los colegios americanizaban por política del gobierno americano, ésta eventualmente se convirtió en política de la Iglesia. El propio superintendente de las escuelas católicas señala que “hasta ahora (1981) la mayor parte de los superintendentes de las escuelas católicas han sido religiosos norteamericanos”.

Concluimos hasta aquí, que tanto las iglesias protestantes como la Iglesia Católica de EE.UU. alimentaron el expansionismo nacionalista norteamericano al *sacralizar* los procesos políticos de imposición cultural, militar y política sobre Puerto Rico. Asistimos, pues, a la sustitución de una *cristiandad* por otra como resultado del cambio de poderes coloniales que representaban dos niveles diferentes de desarrollo del modo de producción capitalista y, en muchos aspectos dos modos de producción diferentes.

El nacionalismo puertorriqueño de liberación frente a Estados Unidos

Durante el período colonizador español de 1493-1898, Puerto Rico, al

igual que los otros pueblos latinoamericanos, había visto el desarrollo de una élite criolla que para el Siglo XIX comenzaba a madurar en la afirmación de sí mismos como nacionales. El hecho de la pobreza de la isla y su función militar como bastión para la defensa de las posesiones españolas, la limitaron en el desarrollo de su nacionalismo frente al despotismo del régimen colonial español. Aun así, España tuvo que reprimir con fuerza los brotes de nacionalismo en Puerto Rico durante el Siglo XIX, y la Iglesia Católica española se vió en la obligación de sustituir el clero nacional por el clero español, por la razón de que los puertorriqueños llevaban en su corazón "la mala semilla de la independencia", según los obispos. Un solo obispo nacional puertorriqueño toleró España. La insurrección del Grito de Lares en 1868 atestigua al desarrollo del nacionalismo puertorriqueño en el Siglo XIX.¹⁶ La Iglesia Católica institucional, como iglesia del Estado, apoyó siempre las políticas coloniales y esclavistas del Estado. Se entiende entonces el por qué la élite criolla de hacendados y los profesionales liberales recibieron a los invasores de EE.UU., que representaban las políticas liberales de la época, con la mayor esperanza. Muy pronto esta esperanza de "gobierno propio" se frustró cuando se estableció la dictadura militar de EE.UU. (1898-1900) y luego el gobierno colonial (1900-1989). Desde entonces se lucha por la autonomía y la independencia en Puerto Rico frente a los Estados Unidos. Ya en 1912 se formó el Partido de la Independencia.¹⁷ De aquí en adelante la lucha política en P.R. tendrá como uno de los ingredientes la lucha por la independencia.

La depresión de 1929 va a dar inicio a un vigoroso movimiento nacionalista que, junto a un movimiento obrero desafiante e ingobernable, van a poner en jaque el gobierno colonial y las plantaciones azucareras norteamericanas durante la década de 1930-1940. Esa década de crisis económica, de vigoroso nacionalismo, de grandes huelgas y fuertes represiones por parte del Estado colonial y las agencias de seguridad de los Estados Unidos, llevó a la generación del '30 a una introspección sobre el sentido de lo puertorriqueño y al desarrollo de una literatura de afirmación nacional y una reflexión filosófica y teológica que tomaba en serio el análisis de la realidad desde Puerto Rico mismo. Esto habrá de repercutir sobre un sector de intelectuales católicos y un sector protestante que llegarán a ser los precursores filosóficos y teológicos para la generación del '60. El dirigente de ese movimiento nacionalista lo fue el Dr. Pedro Albizu Campos, joven abogado de los pobres, graduado de varias facultades de la Universidad de Harvard, quien redefinió desde la dirección del Partido Nacionalista de Puerto Rico la incompatibilidad radical entre la colonia y la puertorriqueñidad. Este solemne dirigente político, a quien sus seguidores llamaban El Maestro con devoción cuasi religiosa, fundamentaba su nacionalismo en un certero análisis de la explotación que Estados Unidos hacía de la colonia y en una utopía de la nación de pequeños propietarios de raigambre hispánica y católica.¹⁸ Este nacionalismo se puede ubicar en el marco del nacionalismo

espiritualista de América Latina de la década del '30.

El desarrollo del catolicismo del Maestro Albizu Campos es producto de su identificación con el movimiento nacionalista irlandés durante la guerra civil de ese país, que culminó en 1921 con el reconocimiento de la independencia del Sur de Irlanda. Para esa época en que Albizu estudia en Harvard, con una beca de la Logia Aurora de Ponce, había en Boston más de un cuarto de millón de irlandeses. Albizu participó en las campañas de apoyo a la independencia de Irlanda y le impresionó la poderosa función ideológica que desempeñaba el catolicismo en la lucha por la independencia nacional. Asumiendo que sería igual en Puerto Rico, ya que ésta era una isla católica, una vez que llegó a la presidencia del partido impuso la doctrina de la identidad entre catolicismo y nacionalidad puertorriqueña. Su discípulo, Juan Antonio Corretjer, explica que el Maestro concebía la religión católica como "la barrera" que podía contener la influencia desintegradora norteamericana. En consecuencia, el Partido Nacionalista demostraba un cierto "exhibicionismo católico", como lo llama Luis Angel Ferrao en su tesis doctoral sobre el Partido Nacionalista. En todas sus conmemoraciones políticas, especialmente la celebración de la Insurrección del Giro de Lares y el natalicio del patriota José De Diego, el partido iniciaba las actividades con un Te Deum en la iglesia de la localidad. Entraban a la iglesia con un desfile de los cadetes de la república en camisas negras, seguidos por las enfermeras de la república y el liderato del partido. Consistente con este énfasis era el hacer uso de un lenguaje político-religioso que adjetivaba la descripción política patriótica como si fueran actos religiosos. Dice Ferrao:

"En ocasiones se concibe a la patria como una "diosa"; el municipio de Lares era visto como "tierra sagrada" ya que en él se "bautizó" con sangre el cuerpo de la nación en 1868; la visita anual que hacían los nacionalistas a este pueblo era catalogada como un "peregrinaje" y al propio Albizu se le conceptuaba como el "apóstol" de la lucha de independencia. Dios mismo recibió el título de "creador y protector de todas las nacionalidades" y las asambleas del partido comenzaban con una invocación a El. Esa posición de Albizu y los más hispanistas del nacionalismo, no era compartida por un sector del partido que tenía una orientación más secularizada, y pluralista, además de mayor conciencia del problema de la explotación de clase.¹⁹

La insistencia de Don Pedro con respecto a la religión católica como ingrediente esencial a la nacionalidad llevará a esa generación a familiarizarse con el papel de lo católico en la guerra de Irlanda y a familiarizarse con los esfuerzos del catolicismo europeo por restaurar "la cristiandad", siguiendo el modelo de "neo-cristianidad" sugerido por Jacques Maritain. A pesar del fuerte ingrediente católico en el Partido Nacionalista, sin embargo, la Iglesia Católica no producirá ningún teólogo de envergadura cuyos escritos fueran significativos. Lo más cercano a esto es el movimiento intelectual de estos jóvenes profesores que rescatan lo hispano y católico para contra-proponerlo a lo colonial

norteamericano como fundamento de la identidad nacional. El carácter hispanista conservador de ese movimiento lo hacía sumamente reaccionario en asuntos sociales, a pesar de su nacionalismo radical.

Este fue un nacionalismo militante que hizo vibrar la nación puertorriqueña y obligó al imperio a perseguirlo y reprimirlo hasta la muerte para poder mantener la colonia.²⁰ El Presidente de los Estados Unidos nombró gobernador de Puerto Rico al General Winship, ex-embajador de EE.UU. en Rusia, para pacificar el nacionalismo puertorriqueño. Este dirigió la represión contra el nacionalismo que culminó con la Masacre de Ponce, cuando la policía, al mando de un oficial norteamericano, disparó sobre la pacífica marcha de nacionalistas matando a 22 e hiriendo a 250 de ellos. Este gobernador colonial envió al Dr. Albizu Campos a la prisión en EE.UU. luego de un fraudulento proceso judicial, y encarceló a docenas de patriotas. Mientras tanto, se abrían las posibilidades para la organización de un partido de carácter populista, el Partido Popular Democrático, bajo la dirección de Luis Muñoz Marín, que representaba la clase de los sectores medios y profesionales. Para 1950, este partido rechazó su posición independentista y propuso como solución al estatus de Puerto Rico la fórmula de Estado Libre Asociado, que garantizó reformas de gobierno interno, como un gobernador electivo y el nombramiento del gabinete por éste, pero mantuvo toda la relación colonial con Estados Unidos intacta.²¹ Fue entonces cuando el Partido Nacionalista, para evitar el camino de la anexión completa a EE.UU., lanzó su prematura insurrección de 1950 contra la ocupación de EE.UU., que culminó en una dolorosa pero heroica derrota²² y el nuevo encarcelamiento de su líder.

La crisis económica que hizo posible la transparencia de la explotación económica de las plantaciones azucareras norteamericanas y la condición de miseria del pueblo puertorriqueño para la década del '30, también impactó un sector de las iglesias protestantes. De aquí en adelante vamos a encontrar líderes de las iglesias protestantes, especialmente bautistas y metodistas, distinguiendo entre "el evangelio" y "el imperialismo de las corporaciones de la nación invasora". La revista protestante, el *Puerto Rico Evangélico*, publicará ocasionalmente artículos en los que se habla del imperialismo de las corporaciones azucareras y se condena a éstas en nombre del evangelio.²³ De aquí en adelante vamos a encontrar también la presencia protestante en el Partido Nacionalista, a pesar del énfasis de este partido en la catolicidad como esencial a la nacionalidad. El día de la Masacre de Ponce, el pastor protestante, Rev. Juan Hernández Vallé, estaba en programa para dar el discurso del día. La secretaria del partido en esa ciudad de Ponce era la hija del pastor bautista de la ciudad.

Uno de los pastores protestantes representativos de esa generación fue el Rev. Domingo Marrero Navarro, profesor de hebreo y Antiguo Testamento en el Seminario Evangélico de Puerto Rico. Este pastor de vocación filosófica, autor de una de las críticas más importantes al filósofo español José Ortega y Gasset, culminó sus días como Decano

de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico. Es importante detenernos en Marrero, porque éste es uno de los filósofos puertorriqueños de envergadura que, además, elaboró una sólida justificación teórica para la afirmación de la nacionalidad y el anti-imperialismo de ese período de la historia del país.

La presencia de Marrero en el pensamiento de sus discípulos en la Universidad y en las iglesias protestantes, especialmente entre los seminaristas y los miembros del movimiento estudiantil cristiano, habrá de conectar la generación del '30 con la del '60. Este pastor será voz profética en Puerto Rico desde finales del '30 hasta su muerte en 1960. Como tal, es el teólogo del nacionalismo protestante durante el período populista de 1940 a 1960, pero impartiendo una dimensión social y teológica a ese nacionalismo, en la que los negros y los trabajadores tienen una consideración especial. El contexto histórico de su ministerio y su profesorado será precisamente el período del régimen del Partido Popular Democrático.

Dijimos que la crisis de la depresión en Puerto Rico, luego de la represión del movimiento nacionalista, habrá de ser canalizada por el populismo del Partido Popular Democrático que se organizó en 1940. Este comienza como partido campesino e independentista, en cuyo seno se recogían socialistas, nacionalistas y autonomistas, en torno a un proyecto populista liderado por los sectores medios y profesionales, que muy pronto acogerá a los obreros urbanos. Los líderes son hijos y herederos políticos de los hacendados puertorriqueños que tuvieron el mando del país hasta la década del '20. Muy pronto, sin embargo, transformará su capitalismo nacionalista en un programa de industrialización dependiente por falta de una burguesía nacional que se hiciera cargo del proyecto. Sus programas de beneficios sociales y su política de industrialización dependiente resultarán, sin embargo, en un crecimiento económico que habrá de modernizar el país y crear una clase media. Pero habrá de generar también un amplio sector de marginados, desempleados crónicos, que migrarán al mercado de trabajo de EE.UU. y habrán de ahondar la dependencia económica y cultural respecto a esa otra nación. Este proyecto logró acallar los sectores políticos nacionalistas e independentistas en la primera etapa por el carácter social de sus reformas, pero volvió a generar las protestas de independentistas y nacionalistas una vez que se alejó de sus intenciones anti-imperialistas.²⁴ En 1945 se organizó el Partido Independentista, con los disidentes del PPD y algunos miembros del Partido Nacionalista. Es en este contexto que Marrero desempeñará su magisterio.

En 1937, Domingo Marrero publica su artículo "Puerto Rico y Simón el cananeo" en la revista mexicana *La Nueva Democracia*, al que siguen entre otros trabajos, *Los fundamentos de la libertad*, en 1949; *Meditaciones de la Pasión* en 1950 (año de la insurrección nacionalista en Puerto Rico) y *El Centauro: Persona y pensamiento de José Ortega y Gasset*, en 1951.

En *Los fundamentos de la libertad*, discurso de graduación en el

Instituto Politécnico, Marrero elabora los fundamentos de un nacionalismo sobre las bases de una comprensión filosófica de la libertad, y como toda su filosofía, determinado por la visión de un cristianismo crítico.²⁵ Frente al racionalismo, afirmará que la verdad de por sí no nos salva, no nos libera, si no esatmos dispuestos a vivirla, a tomar la opción, a decidir por ella. Son los valores, entonces, los que determinan la dedicación del hombre a la verdad, los que determinan su ser. El problema del hombre, por lo tanto, es un problema espiritual. Desde luego, por *espíritu*, entiende, como Max Scheler, conciencia de sí, objetividad y libertad. El hombre que toma conciencia de sí y de su realidad, y trasciende sus limitaciones en el ejercicio de su libertad. De aquí que afirme que el hombre es posibilidad pura. Dice: "El hombre es un ser finito con aspiraciones infinitas". Concuerta con Ortega que las categorías de la ontología griega no sirven para interpretar el hombre. El hombre no puede ser encerrado en una definición estática del ser. El hombre es proyecto, drama, esperanza. De aquí que afirma con Scheler que "la propiedad fundamental de un ser espiritual es su independencia, libertad o autonomía existencial".²⁶ Sin esa independencia de los determinantes objetivos, que le provee la libertad, el hombre sería como los animales. "Escoger frente a todas las fuerzas retardatarias... escoger, a pesar de nosotros mismos, el camino que debemos para hacernos más nobles y más dignos de nuestra vocación de hombres; ésa es la función de la libertad".²⁷ Libertad, por lo tanto, es la clave fundamental del espíritu.

Esa vocación de ser más hombre implica ser más amoroso y respetuoso de los demás hombres, porque el hombre no existe, "el hombre coexiste". En la convivencia política, esto quiere decir: *democracia*. Define democracia como una filosofía de vida basada en el respeto a la persona como tal, y como una técnica de acción pública que reclama la participación voluntaria de los individuos en la tarea de crear una vida más noble y más feliz. De aquí que condene todo colonialismo, todo régimen de explotación. Aquí llama a los estudiantes a construir la libertad integral de Puerto Rico, conscientemente, con dolor y temblor. Adelantándose a Fanón, analiza lo que llama el "complejo colonial" como la falta de fe en sí mismos. Esa falta de fe ocurre cuando los pueblos esperan la salvación de fuera. La educación los deforma, bloqueando el desarrollo de la conciencia y de la fe en sí mismos. Puerto Rico, dice Marrero, todavía tiene conciencia de sí mismo, es una nación. El filósofo reconoce los adelantos promovidos por el régimen populista, pero advierte sus limitaciones y su fracaso dentro del régimen colonial si no rompe ese cerco con la consecución de la libertad para la nación puertorriqueña. Por esto, exhorta a los estudiantes al final de su discurso a "atreverse a ser libres".

La consistencia con su posición filosófica y teológica lo llevó a grandes conflictos con el régimen colonial durante el período de Macartismo, con el mismo Partido Nacionalista, con su propia Iglesia Metodista, y con el Seminario Evangélico donde enseñaba. Por su integridad y su caluroso humanismo, Marrero habrá de dejar una estela de discípulos

a lo largo de todo el país, especialmente en el movimiento estudiantil cristiano. Todo el país llorará su muerte.

La generación del '60

La década del '60 marca la crisis del populismo en Puerto Rico y el agotamiento definitivo de esta tercera vía de desarrollo en los países latinoamericanos, que tuvieron condiciones para ese desarrollo entre el '40 y '60. Estos fueron aquéllos en los que una fuerte burguesía nacional —desilusionada del viejo modelo agroexportador y decidida a establecer un mercado interno con sustitución de importaciones, legislación obrera, nacionalización de infraestructura y energéticos— propulsó la creación de juntas nacionales de planificación y bancos del Estado para la promoción industrial. Este proyecto populista se agotó definitivamente en la década del '60, cuando también se dió la primera revolución socialista en América, la Revolución Cubana. Esta representó una inspiración y señal de posibilidad de cambios radicales para los países latinoamericanos. La afirmación de esta revolución tuvo como recurso ideológico fundamental el nacionalismo cubano. Es lógico que esta revolución repercutiera en Puerto Rico, la isla hermana, todavía colonia, con la que Cuba siempre tuvo un compromiso histórico, ya que los líderes de ambas siempre lucharon indistintamente por la independencia de las dos islas.

En este período, en que el crecimiento económico en Puerto Rico hizo posible que el porcentaje más alto de jóvenes de edad universitaria asistieran a las universidades del país, la lucha política y cultural por la afirmación de la nacionalidad tuvo una amplia participación de jóvenes con un fuerte vínculo con las universidades del país, aun cuando el liderato puertorriqueño en ese período fue de gran importancia en la izquierda independentista.

Esta organización habrá de ser impactada por los siguientes acontecimientos y condiciones de la década: el crecimiento del anti-imperialismo en toda la América Latina; la guerra de Vietnam; el problema del servicio militar obligatorio en el Ejército de los Estados Unidos so pena de ser condenado a presidio por cinco años; el crecimiento de las protestas por el uso de las islas-municipios de Vieques y Culebra como blanco de tiro por la marina de los Estados Unidos para las maniobras de la flota del Atlántico; la rebelión estudiantil de la década; el movimiento de reforma universitaria en Puerto Rico; la celebración del II Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica; las audaces conclusiones de la Asamblea General del Episcopado latinoamericano celebrada en Medellín; el desarrollo de los movimientos de Iglesia y Sociedad en América Latina de las iglesias protestantes; la radicalización de las teologías católicas y protestantes europeas y su recuperación de la dimensión social del evangelio; y, finalmente,

los contactos de esta generación con los movimientos pastorales, universitarios y teológicos latinoamericanos. Al igual que en el resto de América Latina, donde por otras razones se hizo urgente la participación de los cristianos en los procesos de protesta, denuncia y de cambio social de carácter revolucionario, en Puerto Rico se hizo urgente para esta generación la participación en los procesos políticos y sociales de carácter crítico y contestatario. Pero en esta isla éstos siempre llevaban a una confrontación con el poder colonial que definía las condiciones sociales y políticas de la isla. Por lo tanto, cada una de estas luchas siempre tenía un ingrediente nacionalista y anti-imperialista. De aquí que toda la recuperación del carácter libertador de la fe cristiana tenga en Puerto Rico, como en América Latina, un fuerte carácter nacionalista y anti-imperialista.

Teológicamente, esta generación de cristianos se ubica en la Teología de la Liberación.²⁹ Estos entienden el quehacer teológico como la *reflexión crítica sobre la participación de los cristianos en los procesos de liberación desde la perspectiva de la fe*.

Esa generación de cristianos comprometida con los pobres y oprimidos, con los procesos de liberación social y revolucionarios en toda América Latina, dará inicio a la tarea de preguntarse por la relación entre su compromiso y práctica con la liberación del oprimido, por un lado, y la salvación, por el otro. Esos años de práctica política y reflexión teológica van a llevar, tanto en Puerto Rico como en el resto de América Latina, a la relectura de los textos bíblicos “desde los pobres”, y a la recuperación del carácter historicista y liberador de la tradición hebreo-cristiana. A partir de mediados de 1960 notamos la presencia de una amplia literatura sobre la “deshelenización del cristianismo” y la recuperación del carácter histórico de la visión del mundo con que los hebreos escribieron los textos bíblicos.³⁰ Ello implica hacer resaltar el carácter histórico y desespiritualizar conceptos como los de “justicia”, “liberación”, “pobres”, “oprimidos”, entre muchos otros; implica la comprensión del Exodo como una experiencia política liberadora y como la que determina en Israel la comprensión de Yahveh como el que hace justicia a los pobres y oprimidos; y significa recuperar la religiosidad profética como un llamado a la vocación inicial de Israel con los pobres y oprimidos.

En el caso del Nuevo Testamento, significa el redescubrimiento de Jesús y María su madre como profetas ubicados en esa esperanza de Israel y la esperanza de aquel que “habrá de quitar los poderosos de sus tronos y exaltar los humildes”; implica la comprensión de Jesús como el ungido para predicar la libertad real a los cautivos y el día agradable del Señor a los pobres, porque “ellos heredarán la tierra” y porque es “más difícil a un rico entrar en el Reino de Dios, que a un camello entrar por el ojo de la aguja”³¹. Estos elementos de ese complejo paradigma exegético que se desarrolla a partir de la relectura de la Biblia desde los pobres, nos dan una idea de la dirección en que va a desarrollarse la nueva praxis de los cristianos comprometidos en América Latina y en Puerto Rico. Ello llevó a la recuperación

de la dimensión política de la fe. Como consecuencia, se dará la incorporación de un instrumento de análisis socio-económico y político a la reflexión teológica, y, finalmente, a la opción por un proyecto histórico afín con esa comprensión del evangelio. En este caso será el proyecto histórico del socialismo. Para este movimiento, el capitalismo significaba la causa fundamental de la pobreza y opresión que se vivía en América Latina. Esto ocurría con la intervención y apoyo de los Estados Unidos.³²

De esta experiencia surge una Teología de la Liberación que, más bien que un sistema de dogmas, es una *metodología* de análisis y praxis que se rehace constantemente en el camino para guiar la participación de los cristianos en el proceso de liberación social de las comunidades y la nación. Esta teología cristiana, a diferencia de la teología cristiana tradicional, hace una clara distinción entre fe e ideología y resiste la identificación del Reino de Dios con los sistemas sociales y los logros relativos de justicia en el proceso histórico, pero afirma, sin embargo, el Reino de Dios como un proceso histórico que se va construyendo en la realidad socioeconómica y política con la participación responsable de los cristianos y los comprometidos con la justicia y la fraternidad humana.

En razón de la contradicción entre la tradición hebreo-cristiana y el sistema colonial imperante en Puerto Rico, los pastores, sacerdotes, estudiantes, seminaristas y creyentes identificados con esta comprensión del evangelio y el cambio social, desarrollarán una praxis de carácter nacionalista con un fuerte apoyo religioso de gran articulación teórica. Esta práctica nacionalista se manifestará en la creciente participación de los cristianos en los movimientos sociales de denuncia, de protesta, de apoyo a los obreros y marginados, y en la fuerte participación en los movimientos sociales de desarrollo comunal; en las actividades universitarias de reforma universitaria y apoyo a las luchas políticas por la independencia de Puerto Rico; en la defensa del idioma y la cultura; en la lucha contra la Guerra de Vietnam y contra la presencia en la universidad de los cursos de milicia para oficiales del Ejército de los Estados Unidos y contra el servicio militar obligatorio; y en la vida interna de las ordenes religiosas, las iglesias y en los movimientos estudiantiles cristianos católicos y protestantes.³³

Un momento dramáticamente simbólico de estos procesos lo fue cuando los independentistas decidieron realizar un culto ecuménico en medio del blanco de tiro marcado por la marina de Estados Unidos en la pequeña isla-municipio de Culebra, para protestar la presencia militar de ese país allí y el abuso del bombardeo de práctica sobre la isla, que ponía en peligro a sus habitantes y destruía los arrecifes y la pesca, de la cual vivían los habitantes. Este culto ecuménico estaba dirigido por el Obispo titular de Ucres, Mons. Antulio Parrilla, varios religiosos católicos, pastores y líderes estudiantiles protestantes, y un profesor de teología de su seminario, Dr. Luis Rivera Pagán. Participaba también el Lic. Rubén Berrios, Presidente del Partido Independentista. Las maniobras militares fueron interrumpidas y el programa de las

maniobras fue dislocado, por lo que la policía militar intervino y los apresó dramáticamente. Trece personas fueron finalmente condenadas a la cárcel por el tribunal colonial en Puerto Rico, la Corte Federal, entre ellos, pescadores, el presidente del Partido Independentista Puertorriqueño, y el Dr. Luis Rivera Pagán, profesor de teología del Seminario Evangélico de Puerto Rico. En una gigantesca protesta ecuménica del pueblo puertorriqueño frente al Presidio, el Obispo católico, Antulio Parrilla, distingue entre el nacionalismo imperialista y el nacionalismo liberador de los puertorriqueños y afirma la imposibilidad de llamar cristianos a los primeros:

Estos opresores ni son cristianos, ni se les puede considerar cristianos. Viven de espaldas al Sermón de la Montaña, aunque sean políticos, ricachos, tecnócratas o eclesiásticos de cualquier persuasión religiosa de que digan ser... Viven dentro del mundo fatuo de la hipocresía, amparados por unas estructuras religiosas temporales, que están en tal grado de deterioro y de irrelevancia, que no aguantan el empuje definitivo de las nuevas generaciones, que a Dios gracias, ya no creen en los cantos de sirena de la doblez institucionalizada eclesial y menos aún en la estatal, y que se esfuerzan con sinceridad en descubrir la verdadera Iglesia de Cristo y un orden social, político y económico humano y liberador.³⁴

Este obispo católico, el único nacionalista de los tres de entonces, y a quien el Vaticano no quiso asignarle una diócesis, ha participado valientemente en la lucha política por la independencia y el socialismo, y ha dejado el testimonio escrito de sus discursos y sus valientes artículos. En su conferencia sobre *"El sol del cristianismo ante el colonialismo en Puerto Rico"*, dice lo siguiente sobre la transculturación colonial:

"Esta transculturación es un grave pecado que ha sido señalado por los Papas y por muchos patriotas nuestros desde hace años. Es un pecado contra los individuos y contra la comunidad... La continua conquista y venta de nuestro ser nacional me recuerda la venta de su primogenitura que hizo Esaú a su hermano Jacob, por un plato de lentejas, según nos narra el Libro de Génesis, 25, 29-34... El juicio de Dios será no solamente de los individuos como personas, sino que también de las naciones o comunidades. Las terribles invectivas de nuestro Señor Jerucristo contra ciertas ciudades lo comprueban.³⁵

Concluye diciendo que el cristiano debe jugar un papel militante en una situación colonial. Debe tomar "la postura del profeta". Es "grave y pecaminosa la problemática colonial de Puerto Rico" y el cristianismo tiene el deber de comunicarla a los cuatro vientos. La segunda postura dice, "es la de afirmar y reafirmar lo puertorriqueño buscando las raíces auténticas de nuestras tradiciones". La tercera es "ser apóstol del ideal independentista". La cuarta es "vincularse a algún grupo independentista como militante". El obispo convive políticamente en un medio que se plantea el problema del cambio revolucionario. No rehuye la posibilidad de la violencia si fuera necesaria. Invitando al

pueblo en 1968 a la celebración del centenario del Grito de Lares contra los españoles, como presidente del comité organizador, declara:

El pueblo de Puerto Rico debe elevar su conciencia en el altar del santuario consagrado por el fuego y la sangre de las alturas lareñas en acciones de gracias a Dios y a los patriotas del '68 que con infinita generosidad inmolaron sus vidas y proclamaron la República libre y soberana salvando así para la historia nuestro decoro nacional.³⁶

Y ante el cadáver del presidente del Partido Independentista Puertorriqueño, Gilberto Concepción de Gracia, dice en 1968:

La Encíclica *El desarrollo de los pueblos*, de Pablo VI, dice que hay siempre presente la tentación de la violencia "cuando hay situaciones cuya injusticia clama al cielo", pero más adelante afirma que la insurrección revolucionaria puede engendrar muchos males terribles y no es, pues recomendable, "salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país". ¿Se verifica esta situación en Puerto Rico? Muchos puertorriqueños contestan afirmativamente a esta pregunta, pues no pocos juzgan la situación actual de nuestro país como desesperada.

A muchos otros les repele el recurso revolucionario por ser extremo, y dadas las experiencias del pasado, con pocas posibilidades de éxito. Pero, por otro lado, piensan que sigue siendo un derecho de último recurso, al cual no se podría renunciar indefinidamente, dado que pueden cambiar considerablemente las circunstancias que en el pasado hicieron fracasar el uso de ese derecho. Precisamente en este año se conmemora el centenario de un fracaso militar, la Gesta de Lares, que se considera, y no sin buenas razones, una victoria moral gloriosa, que nos engrandeció y nos hizo más conscientes de nuestra nacionalidad.³⁷

Represión de la generación del '60 y sus nuevos caminos

Como era de esperarse, las intensas luchas de esa década y mitad de la del '70 habrían de generar una sutil pero efectiva represión del Estado y del liderato de las instituciones identificadas con la presencia de Estados Unidos en Puerto Rico. La jerarquía de la Iglesia Católica cerró el Seminario Mayor de la Universidad Católica; las iglesias protestantes enjuiciaron, presionaron y echaron fuera más de 56 jóvenes pastores de 5 denominaciones, de excelente educación universitaria y teológica, por su ideología política; las agencias de seguridad de Estados Unidos in-

filtraron los movimientos independentistas y los dislocaron; los medios de comunicación comercial en manos de la derecha y los anexionistas —sólo la Comisión Federal de Comunicaciones de E.U. autoriza el establecimiento de radio y televisión en la colonia— iniciaron una fuerte campaña de propaganda contra el independentismo, asociándolo al “comunismo”, con el mismo tono distorsionador que se usa en los Estados Unidos; se bloqueó a los jóvenes graduados de la Universidad de Puerto Rico, que se conocían como líderes estudiantiles o líderes de carácter nacionalista en las artes y la cultura, de obtener trabajos; a la vez que el Estado norteamericano amplió sus ayudas federales, haciendo extensivo a Puerto Rico sus programas de cupones de alimento, subsidios para la renta, y otras ayudas que se aumentaron en Estados Unidos a raíz de la crisis económica del '72, producida por la crisis del petróleo. Es importante entender que el agotamiento del populismo puertorriqueño llevó a los autonomistas a la derrota y a los anexionistas al poder en 1968. Estos adelantaron sus intereses políticos y usaron el Estado para bloquear eficazmente el crecimiento independentista. Pero no pudieron hacerlo al nivel del continuo desarrollo de la cultura de afirmación puertorriqueña. La literatura, las artes plásticas, las humanidades, las ciencias sociales y la actividad intelectual mantuvieron hasta hoy un fuerte carácter nacionalista, de afirmación puertorriqueña, y de denuncia de la situación colonial.

En esto hay que incluir también la producción teológica. La lucha política abierta y de confrontación pasó a un estado de debilitamiento como resultado de las nuevas condiciones, pero el trabajo de concientización realizado por religiosos independentistas y comprometidos con el cambio social en la Iglesia Católica, tomó un carácter de formación de cuadros y fundamentación de mayor reflexión, por decisión propia, para su propia preservación y para fomentar la articulación de unas bases más firmes y mejor formadas. En el caso de los protestantes comprometidos, éstos se diseminaron por los programas de educación y de servicio social en Puerto Rico y Estados Unidos. Otros migraron a Estados Unidos a trabajar en programas misioneros para hispanos. Se hizo posible entonces una calmada reflexión teológica e histórica sobre la praxis de esas dos décadas de lucha, que ha servido para escribir y publicar importantes trabajos teológicos de envergadura. Entre éstos están *El Pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe*, los trabajos de investigación de historia sociopolítica de las iglesias en Puerto Rico y el Caribe, y los trabajos del Dr. Luis Rivera Pagán, aquel joven teólogo que fue encarcelado junto al Presidente del Partido Independentista en la década de 1970, y quien preside hoy el Consejo Latinoamericano de la Paz.³⁸

El Dr. Luis Rivera Pagán, publicó este año el trabajo más importante escrito por un latinoamericano sobre las armas nucleares.³⁹ Animado por su compromiso con la nación puertorriqueña y su lucha por la independencia y el socialismo desde la perspectiva de su fe, el joven profesor de teología concentra los años posteriores a su actividad política en la investigación y publicación de su libro sobre análisis

histórico y teórico de las armas nucleares. En este importante trabajo Rivera Pagán pasa del análisis isleño de confrontación con el nacionalismo de dominación en el Caribe al análisis de la transformación cualitativa de la cuestión de la guerra y la paz, que, como resultado de las armas nucleares, han causado las potencias. Esta nueva situación del planeta cambia los parámetros de la lucha por la liberación nacional y caribeña. La cuestión de fondo, ahora, es la formulada por Albert Einstein a Sigmund Freud:

Este es el problema: ¿Hay alguna forma de salvar la humanidad de la amenaza de la guerra?... El avance de la ciencia ha convertido esta cuestión en asunto de vida o muerte para la civilización que conocemos.⁴⁰

La cuestión tiene una relación inherente a la cuestión nacional, porque el problema ha sido la asimilación de la energía nuclear al desarrollo y al concepto de la nación, y Rivera recuenta esa historia en detalle. Pero esa asimilación en sí, es una contradicción para la supervivencia de la nación. Por esto, él concuerda con Hans Morgenthau: es necesario "transformar los esquemas nacionalistas tradicionales".⁴¹

En este amplio y documentado libro, Rivera Pagán, quien se mueve con gran soltura lo mismo en la historia que en la filosofía y la teología, recuenta y analiza la historia de la construcción de la bomba y sus implicaciones para la transformación de la ciencia y de la ideología política y filosófica en lo relativo a la comprensión de la naturaleza de la guerra y la paz. Así llega finalmente a la cuestión del problema del "control internacional de la energía nuclear". Es el fracaso de esta ilusión lo que lleva a las naciones a la incesante búsqueda del "arma absoluta" y, en consecuencia, al desarrollo de la bomba termonuclear y al fracaso de la diplomacia dirigida a la paz mundial. Predominará entonces la diplomacia para asegurar la seguridad del estado monádico presidido por una "visión maniquea de la historia y el modelo maquiavélico". Esta condición es la que plantea la "lógica del terror", fomentada por las naciones convertidas en potencias nucleares. Rivera Pagán analiza esa lógica, representada en esa frase histórica de Winston Churchill:

Por un proceso de sublime ironía hemos llegado a una etapa de la historia en que la seguridad será la hija robusta del terror y la supervivencia la hermana gemela de la aniquilación.⁴²

Esa lógica es sometida a la crítica implacable de los espíritus más finos de la época, como Bertrand Russell, cuando aclara que el dilema en realidad es poner fin a la humanidad o poner fin a la guerra. La lógica ha llegado a sus últimas consecuencias. En este capítulo, el Dr. Rivera Pagán realiza la más profunda crítica al aparato ideológico y teórico de esta lógica, crítica que acentúa con un análisis de las pretensiones teológicas de esa lógica en otro trabajo suyo escrito simultáneamente con este libro: "La religión nuclear: Hacia una teología de la paz", incluido en *Senderos Teológicos, El Pensamiento Evangélico Puertorriqueño*.⁴³ El último capítulo del libro examina los "Senderos

inéditos: los caminos de la paz". En él, nuestro joven teólogo y filósofo somete a crítica también los enfoques aberrantes a la cuestión de la paz, desarrollados desde una ruptura en esa lógica que abre a posibilidades reales de la paz. Se plantea, entonces, si es posible un mundo pacífico e invierte la lógica del terror para señalar su posibilidad. Finalmente, elabora medidas posibles y necesarias para ello, que van directo a la transformación de ese nacionalismo de dominación sobre el que se asienta el armamentismo y la lógica del terror.

Ahora, como profesor de humanidades en la Universidad de Puerto Rico, y como presidente del Consejo Latinoamericano de la Paz, este intelectual puertorriqueño comienza a ubicar la lucha de la nación puertorriqueña por su independencia en un contexto más amplio, en el que la cuestión de la lucha por la paz es central.

Llegando, pues, al fin de la década, cercanos al fin del siglo y al filo de la celebración del 5to. centenario del inicio de la conquista y colonización de América, el nacionalismo puertorriqueño se renueva, enfrentándose a esa nueva imposición del nacionalismo de dominación que pretende definir esa conmemoración como celebración del "5to. centenario del descubrimiento". Frente a esa pretensión, los puertorriqueños afirman que el sentido de su existencia en la historia, al igual que el de los latinoamericanos nativos, se los imparten los 40.000 años de historia vivida en el continente y en las islas. Los latinoamericanos y caribeños proclaman que la intervención, conquista y colonización efectuada por los europeos en el Caribe no es nada más que otro capítulo frente al cual los procesos de resistencia, afirmación de sí mismos y liberación nacional en la región, dan testimonio de que éstos continúan construyendo su mundo desde sí mismos.⁴⁴ Es desde esta valoración de sí que se puede dar el encuentro fraternal con el resto del mundo.

Camino a una reflexión teórica:

Decíamos, al inicio de este artículo, que en la isla de Puerto Rico se dan en conflicto dos nacionalismos en el drama político de su historia. Es una guerra entre dos naciones, que toma formas diversas dependiendo del desarrollo de las condiciones materiales y objetivas y de las condiciones subjetivas. Una nación invade, ocupa y explota para su beneficio y busca las maneras de legitimar jurídica y culturalmente su dominio sobre la colonia que constituye su segundo mercado en el hemisferio, de la cual usa el 13% del territorio para bases militares. La otra nación se defiende, resiste y se afirma en la lucha por su liberación, cuestionando esa legitimación y organizándose políticamente, manteniendo vivas sus raíces históricas nacionales y reconstruyéndolas en medio de nuevos procesos.

Esa historia tiene unas bases materiales que generan y definen en última instancia el drama de los nacionalismos en la isla. Pero es la conciencia subjetiva de sí mismo, la valoración de sí y la construcción y reconstrucción de los fundamentos históricos de su ser nacional,

lo que hace la diferencia que unos sectores resistan la dominación y destrucción nacional y que otros la acepten y se acomoden. Esa valoración puede llegar hasta la sacralización del ser nacional como condición para la sacralización también del ser humano que habita la nación. El arte, la ciencia, la filosofía, la teología, son puestas al servicio de la afirmación nacional. Así, la teología se convierte en subjetividad de lucha, en arma de resistencia y liberación nacional.

Pero aquí en esta historia hay más. Hay una afirmación valorativa de los pobres y oprimidos como valor fundamental que atraviesa la nacionalidad y la pone en función de éstos, que descubre el carácter idolátrico del nacionalismo cuando éste se convierte en fin de sí mismo y deja de estar al servicio del pobre, el huérfano y la viuda, que constituyen símbolos de los más necesitados en la comunidad, en la familia, en la nación y en el planeta.

No es posible legitimar los nacionalismos de dominación. Son siempre nacionalismos de explotación del POBRE. No se trata de que tan legítimo es un nacionalismo como el otro. Sólo uno es legítimo. El de liberación es el único legítimo, porque es el que representa el valor del ser humano, no en función del poder, sino en función del hombre como valor supremo en el planeta. El pobre, el huérfano y la viuda vuelven a representar el criterio último de valoración, de la legitimidad de la nación. Sólo cuando el pobre tiene valor, se garantiza que *todos* los hombres lo tengan. Así encuentra, entonces, el Nacionalismo sus límites y definición objetiva como categoría para la reflexión teórica, en un siglo en que los pobres han desbordado la historia y entran como estatuto teórico en la historia de las ideas y en la teología, por vía del pensamiento latinoamericano.

NOTAS:

¹ Véase S. Silva Gotay, "La Iglesia Protestante como agente de americanización en Puerto Rico", en Blanca Sylvestrini, Ed. *Politics, Society and Culture in the Caribbean*. Universidad de P.R., San Juan 1983. pp. 37-66. X Fredrick Merk, *Manifest Destiny and Mission in American History*. New York: Random House. 1963.

² Josiah Strong, *Our Country*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963. p. 26.

³ Op. cit., p. 213-214.

⁴ "Syllabus", en *Doctrina Pontífica II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958. pp. 19-38. "Libertas Praestantissimum", Op. cit., pp. 221-260.

⁵ "Syllabus", en *Doctrina Pontífica II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958. pp. 19-38. "Libertas Praestantissimum", Op. cit., pp. 221-260.

- ⁶ *Catholic Herald*, véase 12 de marzo y 2 de abril de 1868.
- ⁷ "A Word on the Church and the New Possessions", *Catholic World*, diciembre 1898. pp. 319-322.
- ⁸ Samuel Silva-Gotay, "La Iglesia Protestante como agente de americanización en Puerto Rico", Op. cit.
- ⁹ Samuel Silva-Gotay, "La ideología política-religiosa de la invasión de 1898", capítulo 1 de *Los protestantes y la política en Puerto Rico, 1898-1930*. Ed. Huracán, (en imprenta).
- ¹⁰ Proceedings of the 46th Board Meeting of the Home and Foreign Missionary Society, UBC, June 1899, p. 12. Véase "S. Silva-Gotay, "La Iglesia Protestante como agente de americanización en P.R.: 1898-1917", *Politics Society and Culture in the Caribbean*, San Juan, UPR, 1983, pp. 37-66.
- ¹¹ Carta del Secretario W.T. Harris al Dr. Clark, marzo 7, 1900. T.S. Clark Collection, MS. Div., L.C.
- ¹² "Puerto Rico as a Missionary Field", *Independent V*, 50 (dic. 22, 1898).
- ¹³ S. Silva-Gotay, "La Iglesia Católica en el proceso político de la americanización", *Cristianismo y Sociedad*, México, Núm. 86, 1985. pp. 8-34.
- ¹⁴ Op. cit., p. 10.
- ¹⁵ Aníbal Colón-Rosado, *Crisis de la identidad de la educación católica en Puerto Rico*. Distribución Cultural Puertorriqueña Inc., Santurce, 1981. p. 75.
- ¹⁶ German Delgado-Pasapera, *Puerto Rico: sus luchas emancipadoras*. Editorial Cultural, Río Piedras: P.R., 1984. Ada Suárez, *El Antillano, Biografía del Dr. Ramón Emeterio Betances. 1827-1898*. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan, P.R. 1988. Carlos Rama, *La Independencia de las Antillas y Ramón Emeterio Betances*. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, P.R. 1980.
- ¹⁷ Reece Bothwell-González, *Puerto Rico: Cien años de vida política*, (documentos), Vols. I-V. Editorial Universitaria, Río Piedras, P.R., 1979.
- ¹⁸ Manuel Maldonado-Denis, *La conciencia nacional puertorriqueña: Pedro Albizu Campos*. Siglo XXI Editores, México. 1972. Ramón Medina-Ramírez, *El movimiento libertador en la historia de P.R.*, San Juan, P.R., 1958. Tomos I, II, III. Taller de formación política, *La cuestión nacional, El partido nacionalista y el movimiento obrero puertorriqueño*. Ediciones Huracán, Río Piedras, P.R., 1982.
- ¹⁹ Luis A. Ferrao, "Religión y política en el Partido Nacionalista", en *El Partido Nacionalista en P.R.*, Tesis Ph. D., México, 1988.
- ²⁰ Sonia Carbonel-Ojeda, *Blanton Winship y el Partido Nacionalista: 1934-1939*. Tesis MA, Departamento de Historia, Universidad de P.R. 1984.
- ²¹ Reece Bothwell-González, Op. cit., Gordon Lewis, *Puerto Rico: Libertad y Poder en el Caribe*, Editorial Edil, Inc., Río Piedras, 1969. Vicente Geigel-Polanco, *La farsa del Estado Libre Asociado*. Editorial Edil, Río Piedras, P.R., 1972. Raymond Carr, *Puerto Rico: A Colonial Experiment*. New York: New York University Press. 1984. M. Maldonado Denis, *Una interpretación histórico-social de Puerto Rico*. Siglo XXI Editores, México. 1970. Antonio Fernos-Isern, *Estado Libre Asociado de P.R., Antecedentes, creación y desarrollo hasta la época presente*. Centro de Investigaciones Sociales de la U.P.R., Río Piedras, P.R., 1974. Emilio González, *El Populismo en P.R.*, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 1978.
- ²² Miñi Seijo-Bruno, *La insurrección nacionalista en Puerto Rico: 1950*. Editorial Edil, Río Piedras, P.R., 1989.
- ²³ *Revista Puerto Rico Evangélico*.
- ²⁴ Emilio González, *El Populismo en Puerto Rico*, Tesis doctoral, UNAM; México, 1978.
- ²⁵ Aunque el Prof. Domingo Marrero nunca esbozó su teología sobre la independencia de los pueblos, toda su obra filosófica va atemperada por una concepción teológica y en específico protestante sobre el hombre, las relaciones entre los hombres, los grupos, los pueblos y por una visión teológica de la historia, que hace clara en forma vigorosa en sus cursos y en sus homilias en la Iglesia Metodista y en la Universidad cuando fue Pastor Universitario a cargo de los estudiantes protestantes.
- ²⁶ Ide., *Los Fundamentos de la Libertad*, Colegio Hostos, Río Piedras, P.R., 1949.

Caribe (1960-1973). Sao Paulo: Edições Paulinas, 1985. Se preparan versiones al inglés y alemán.

"La iglesia protestante, como agente de americanización en Puerto Rico, 1898-1971", en Blana G. Silvestrini (ed.), *Politics, Society and Culture in the Caribbean: Selected Papers of the XIV Conference of Caribbean Historians*. San Juan, Puerto Rico: University of Puerto Rico, 1983, pp. 37-66.

"La iglesia católica en el proceso político de Puerto Rico. 1898-1930", *Cristianismo y sociedad*, (México D.F.), N° 86, 1985, pp. 7-34.

"Social History of the Churches in Puerto Rico: Preliminary Notes, 1509-1980", en Lukas Vischer (ed.) *Towards a History of the Church in the Third World: The Issue of Periodisation*. Geneva: Ecumenical Association of Third World Theologians, 1985, pp. 53-80.

La tecnologización de la universidad o el fin de la utopía. Río Piedras: Asociación Puertorriqueña de Profesores Universitarios, 1985, 10 págs.

"La iglesia católica en el proceso político de la americanización de Puerto Rico, 1898-1930 (1)", *Revista de Historia* (Asociación Histórica Puertorriqueña), Año 1, enero-junio 1985, pp. 102-120.

"La iglesia católica en el proceso político de la americanización de Puerto Rico, 1898-1930 (2)", *Revista de Historia* (Asociación Histórica Puertorriqueña), Año 1, N° 2, julio-diciembre 1985, pp. 168-187.

"La transformación de la función política en el pensamiento teológico caribeño y latinoamericano", *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Puerto Rico), Vol. 25, N° 1-2, enero-junio 1986, pp. 39-76.

(B) Luis N. Rivera Pagán:

La esperanza en el presente de América Latina (Ed. por Luis N. Rivera Pagán y Raúl Vidales). San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1983.

"El derecho a la vida y el armagedón nuclear", *Cupey*, Vol. 2, N° 1, enero-junio 1985, pp. 7-47.

"Ciencia, nacionalismo y guerra", *Cupey*, Vol. 3, N° 1, enero-junio 1986, pp. 67-86.

"Las instrucciones del Vaticano sobre la teología latinoamericana de la liberación", en *Cupey*, Vol. 3, N° 2, diciembre 1986, pp. 97-112 y en *Pasos* (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica), Segunda época, N° 9, enero de 1987, pp. 10-17.

"Chernobyl: reflexiones críticas sobre la energía nuclear", en *Exégesis* (Colegio Universitario de Humacao), Año 1, N° 3, mayo-agosto 1987, pp. 2-9 y en *Cupey* (Universidad Metropolitana), Vol. 4, N° 1, enero-junio 1987, pp. 102-119.

Domingo Marrero. La paradoja de la razón: Filosofía y religión (2 ediciones). Guaynabo, Puerto Rico: Editorial Sonador, 1987.

"La cristianización de América: Reflexión y desafío", *Apuntes*, Año 7, N° 1, primavera de 1987, pp. 14-19.

"War and Peace in the Third World and the Third World War", *Towards a Theology of peace: Preparatory Papers of the Second International Budapest Seminar* (14th-

²⁷ Op. cit., p. 16.

²⁸ Rubén Berrios-Martínez, *La independencia de Puerto Rico, razón y lucha*. Editorial Linea, México, 1983, Manuel Maldonado Denis, *Puerto Rico, mito y realidad*. Ediciones Península, Barcelona, 1969. Juan Mari-Bras, *El Independentismo en Puerto Rico, su pasado, su presente y su porvenir*. Editorial Cepa, Santo Domingo, República Dominicana, 1984. *Puerto Rico: Una crisis histórica*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979. Miguel A. Riestra, *Pobreza y colonialismo*. Ediciones Praxis, Río Piedras, P.R., 1974. Juan A. Silen, *De la guerrilla cívica a la nación dividida*, Ediciones Pueblo, Río Piedras, P.R., 1973. Idem. *La nueva lucha de la independencia*, Editorial Edil, Río Piedras, 1973.

²⁹ Véase entre esa amplia literatura los siguientes: Leonardo y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986. L. Boff, *Iglesia, Carisma y Poder*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1982. E. Dussel, *Para una ética de liberación latinoamericana*, Vols. I, II, III. Ediciones Siglo XXI, México, 1973 en adelante. Idem, *De Medellín a Pueblo, una década de sangre y esperanza: 1968-79*. Editorial Edicol, México, 1979. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas*. CEP, Lima, 1971. Idem. *La fuerza histórica de los pobres*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982. Samuel Silva-Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981. Ed. Cordillera y Sígueme 1983, Ed. CEPAE, República Dominicana, 1985, Ediciones Huracán Río Piedras, 1989. Sergio Torres y John Eagelson, *Teologías de las Américas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980.

³⁰ Samuel Silva-Gotay, "Recuperación de la historia en la Teología de la Liberación", *América Latina en sus ideas*. UNESCO y Ediciones Siglo XXI, México, 1986. pp. 118-154. Idem. "La transformación política en el pensamiento teológico caribeño y latinoamericano". *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLVIII, Núm. 3, 1986, pp. 129-162. Véase capítulos 1, 2 y 3 de Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Op. cit., pp. 29-136.

³¹ S. Silva Gotay, "La revolución hermenéutica: recuperación del sentido histórico y liberador del Reino de Dios en la literatura bíblica", *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. pp. 137-182.

³² Ver los capítulos "Fe y Política", "Fe y ciencia" y "Fe e ideología" en Silva-Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, pp. 183-272.

³³ Véase periódico *Claridad*, 1963-1972. Río Piedras, P.R. No existe todavía una historia completa de este período.

³⁴ Antulio Parrilla, "Homilias frente al presidio colonial", CIDOC, México, Doc. 1/1m 71/299; p. 299/2.

³⁵ Idem, "El rol del cristiano ante el colonialismo en Puerto Rico", *Puerto Rico, supervivencia y liberación*, Ed. Librería Internacional Inc., Río Piedras, P.R., 1971, p. 96.

³⁶ "Manifiesto invitando a la celebración del Grito de Lares", Op. cit., p. 102.

³⁷ Idem. "Ante el cadáver de Gilberto Concepción de Gracia", Op. cit., p. 80.

³⁸ (A) Samuel Silva Gotay:

El desarrollo del pensamiento revolucionario en la iglesia latinoamericana contemporánea y sus implicaciones para la teoría sociológica de la religión, México, D.F. Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

"Las funciones sociales de la religión en un mundo en crisis", en Gerardo Navas Dávila (ed.), *Crisis, planificación y el desarrollo social-nacional*. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1978, pp. 122-150.

El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Cuatro ediciones: Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981; Salamanca/San Juan: Ediciones Sígueme/Editorial Cordillera, 1983; Santo Domingo: Ediciones de CEPAE, 1985. Editorial Huracán, Río Piedras, 1989.

Versión al portugués: *O pensamento cristão revolucionario na América latin e no*

18th December 1987). Budapest: Reformed Theological Seminary, 1987, pp. 76-95.

"Liberación y paz: imperativos evangélicos; en Luis N. Rivera Pagán, Nancy Cardoso Pereira y Frei Betto, *Liberación y Paz: Perspectivas teológicas desde América Latina*, Guaynabo, Puerto Rico: Editorial Sonador, 1988, pp. 9-36.

"La utopía bíblica de la paz: anotaciones críticas a la hermenéutica latinoamericana", en Jorge Pixley (ed.), *Hacia una fe evangélica latinoamericanista: una perspectiva bautista*, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988, pp. 183-200.

A la sombra del armagedón: reflexiones críticas sobre el desafío nuclear y la militarización de la ciencia, Río Piedras: Editorial Edil, 1989.

Senderos Teológicos: El pensamiento teológico puertorriqueño. Ed. La Reforma, Río Piedras, 1989.

³⁹ Luis Rivera-Pagán, *A la sombra del armagedón: Reflexiones críticas sobre el desafío nuclear*. Ed. Edil, Río Piedras, P.R., 1989.

⁴⁰ Op. cit., p. 36.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Op. cit., p. 225.

⁴³ L. Rivera-Pagán, *Senderos teológicos: El pensamiento evangélico (protestante) puertorriqueño*. Ed. La Reforma, Río Piedras, P.R. 1989. Este es un análisis de la teología y la filosofía de cuatro teólogos protestantes puertorriqueños.

⁴⁴ S. Silva-Gotay, "Sentido de 500 años de historia de conquista y colonización en el Caribe". Conferencia en el Simposio: Sentido y Proyección de 500 años de historia en América Latina. México, 20-22 de octubre, 1988. Idem. "La cruz y la espada en el proceso opresión-liberación en América Latina". Ponencia en la Conferencia Internacional sobre el 5to. Centenario, auspiciada por Centro para la Investigación Social, en el Caribe, de República Dominicana, 10 de febrero, 1989. Luis Rivera-Pagán, "El debate teológico, jurídico y político sobre la legitimidad de la conquista y colonización de América". Ponencia en la Conferencia Internacional sobre el 5to. Centenario, auspiciada por CIASCA en Rep. Dominicana, 10 de febrero de 1989. Idem, "La polémica sobre el papel del Padre las Casas respecto a la esclavitud del africano en América". Ponencia en XV Simposio de CEHILA celebrado en Rep. Dominicana, sobre El Sentido del 5to. Centenario de la Conquista y Colonización de América, julio, 1989.