



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia

Cultura y Folklore de Samaná



Proyecto de Digitalización
de la Biblioteca Dominicana de la Historia

Primera edición:
Noviembre 1984.

Autores:

Demorizi - Hoetink - Davis - Jesurum -
Lizardo - Nazario

Recopilación:

Dagoberto Tejeda Ortiz

Impresión:

Editora Alfa & Omega

José Contreras 69

Teléfonos 532-5577 / 78

Santo Domingo,

República Dominicana

Título original:

CULTURA Y FOLKLORE DE SAMANA

PRESENTACION

Como parte del programa de revalorización histórica, de apoyo al arte, la cultura, las comunidades y acorde con la política cultural del Gobierno de Concentración Nacional, que preside el Ciudadano Presidente, Dr. Salvador Jorge Blanco, nos complace publicar este libro sobre la cultura y el folklore samanés.

Para nosotros, el apoyo de estas actividades reviste un interés especial no solamente por los elementos pedagógicos que implican sino por las enseñanzas políticas que contienen en un contexto como el de Samaná, donde se presentan las alternativas inherentes a un proceso de modernización con la expresión autóctona, con el folklore de una comunidad. Cuando no logra armonizarse una cosa con la otra, pueden obtenerse los monumentos físicos más imponentes, pero se castra la capacidad creadora del hombre, sus expresiones más auténticas y sus manifestaciones espirituales más trascendentes.

El libro, cuya introducción por parte de la Lotería Nacional realiza el sociólogo Dagoberto Tejeda, es un esfuerzo importante para profundizar y discutir sobre el tema. Agradecemos el apoyo de investigadores e instituciones para que este libro sea una realidad.



Esperamos que el mismo contribuya a la revalorización de la cultura samanesa y al desarrollo del país.

LIC. FULGENCIO ESPINAL
Administrador General de la Lotería Nacional

Santo Domingo, D. N.
Octubre de 1984



INTRODUCCION

Para el 1492, año del descubrimiento de América, lo que es hoy Samaná estaba separado físicamente del resto de la isla de Santo Domingo por un canal razón por lo cual durante mucho tiempo fue llamado, y así aparecía en los mapas, “Isla Península de Samaná”. Y después que fue desapareciendo este canal con el tiempo, Samaná, al estar situado en un punto límite geográfico de la isla y no existir carreteras, quedó confinado a un profundo y dramático aislamiento, a pesar de las explícitas manifestaciones de simpatías e intentos reales por el dominio de esta bahía por parte de franceses, ingleses, españoles, alemanes, haitianos y norteamericanos.

Con el antecedente del 13 de enero de 1493, cuando los indios enfrentaron a Colón con sus flechas y su coraje, el 21 de agosto de 1756, fue fundada con familias canarias la villa de “Santa Bárbara de Samaná” por el Brigadier Rubio y Peñaranda, “en honor de Bárbara de Braganza, esposa de Fernando VI” (J. Agustín Concepción).

A pesar de todas esas pretensiones, de las riquezas naturales, de la estratégica ubicación geográfica desde el punto de vista militar, etc., Samaná fue a través de su evolución una de las “ciudades” menos poblada de la Isla. Desde su fundación (1756) hasta 1875 nunca pasó realmente de los



tres mil cien habitantes. Cincuenta años después se triplicaba la población que hoy alcanza la suma de 5,023 habitantes, siendo todavía una de las menos poblada del país.

La decisión del Presidente Boyer en 1824 de traer negros libertos de Estados Unidos a la Isla, vendría a ser un acontecimiento decisivo para la vida de Samaná, ya que la organización social, su composición étnica y su totalidad cultural se modificaron radicalmente dándole una expresión particular. A esta migración de negros norteamericanos, se le unieron negros provenientes de Haití y posteriormente de las islas inglesas cercanas. Los negros se convirtieron en mayoría étnica, por eso, por los años de 1851 los habitantes de Samaná eran "casi negros".

Pero además de "negros", gran parte de ellos pertenecía a la Iglesia Wesleyana, y además hablaban un idioma raro, patois, mezcla de francés, inglés y español. Esto fue para muchos un "pecado" histórico. En un documento oficial del Ministro de la Guerra y de Ultramar (Joaquín M. de Alba) sobre la bahía de Samaná, en 1862, expresa: "el pueblo que a tal vida doméstica ha llegado, que así desprecia los más altos respecto del cristianismo y de la civilización, haciendo más repugnante su proceder con la mezcla de blancos y negros, la cual ha conseguido saturar la actual generación con este último color".

En este mismo sentido, este racismo será permanente para algunos sectores del país. Un eminente autor dominicano, refiriéndose a Samaná escribió: "Si en la villa y en sus regiones aledañas no predomina de manera absoluta el español, ello se debe a la inmigración negra de los Estados Unidos, allí establecida por Boyer en 1824, y a las anteriores incursiones de piratas ingleses y franceses. Entonces nació el patois usado en la península samanesa, confusa mezcla de español, francés e inglés. Este es pues, el único punto nebuloso en el mapa lingüístico de la República. Desde entonces, también, se enturbió étnicamente la población canaria de Samaná, como se



enturbian las claras aguas de la bahía cuando el Yuma arrastra el limo de sus márgenes”.

Los negros “americanos” de Samaná pertenecían en su mayoría a la iglesia metodista Wesleyana. Este hecho, fue determinante en la conformación de éstos. La iglesia se convirtió en un centro determinante y trascendente en la vida local. Fue decisiva a nivel individual y colectiva. De esta manera, la religión dió cohesión, identidad, seguridad, legitimización, consenso, pasando a jugar un papel hegemónico y determinante en el plano social, político, cultural y económico.

La visión del mundo protestante, sus vivencias socioculturales anteriores, su renuncia a éste, la necesidad de convivir en un contexto nuevo cuyo significado es presente-futuro, los obligaron a la solidaridad y a la identidad para poder sobrevivir. El agrupamiento, el enclave, la “colonia”, tienen entonces su razón de ser. Y en la cotidianidad individual y colectiva, la racionalidad metodista, su moral, su disciplina, los llevará a conducta y comportamientos de austeridad, haciéndolos “diferentes” y pragmáticos. Con frecuencia se afirmará “que los negros de Samaná demuestran tener más ambición y más deseo de mejorar sus condiciones de vida que los demás”.

Aunque en términos generales esto sea así, en el sentido cultural y religioso el asunto era todavía más profundo, ya que los negros libertos norteamericanos, los haitianos y los negros de las islas inglesas eran portadores de contenidos culturales y religiosos diferentes, que incluso trascendían los elementos formales. Así mismo, sus vivencias de minorías, de opresiones, de luchas, etc., le daban una cosmovisión del mundo, de la sociedad y de los hombres, objetiva, profunda y dramática. La unidad en la diversidad a nivel étnico, cultural y religioso es lo que le da una expresión compleja, rica, única y diferente. La cultura samanesa es el resultado de esa síntesis, de ese proceso.

Las tradiciones africanas, recreadas en el contexto nor-



teamericano, la riqueza de esa cultura, los contenidos metodistas, los elementos totalizantes haitianos, franceses, ingleses y españoles conforman la cultura samanesa dentro de un proceso cotidiano de transformación y de sobrevivencia.

La desaparición del canal que separaba a Samaná para convertirlo en una "isla", la persecución trujillista a nivel cultural con relación a los negros de esa comunidad, la discriminación racista global, la comunicación terrestre por carreteras y sobre todo el crecimiento de las relaciones capitalistas de producción, son responsables de un proceso continuo de desintegración que puede llevar consigo la desaparición y destrucción de toda la expresión cultural y de todo el folklore samanés. En este sentido, escribe la Antropóloga Martha Ellen Davis: "el golpe mortal a los enclaves de habla inglesa y creóle y al pueblo de Samaná en general, ha sido la destrucción inverosímil del pueblo y algunas comunidades rurales bifurcadas por una carretera nueva. El proyecto global de ingeniería, comenzando en 1972, abarcó la destrucción del pueblo histórico, su reconstrucción parcial in situ, en cemento, y la construcción de una carretera de primera clase a lo largo de la Bahía, un muelle para barcos y un aeropuerto. Esta obra ha alterado el ambiente físico y social por completo. La destrucción del pueblo y las comunidades rurales ha causado emigración y desorientación. Muchos se han ido, mayormente a la Capital. Ancianos han muerto por la angustia de ver sus hogares ancestrales destruidos sin razón y con poca recompensa. El inicio del turismo nacional e internacional ha terminado el aislamiento relativo de la zona y ha provocado así el desarrollo de la actitud de explotación mutua característica de una industria turística descontrolada e insensible.

Además de los desalojos y disgustos, el uso del espacio (la definición de la arquitectura) influye mucho en la mentalidad y la vida social. Hay mucha diferencia de ambiente y organización social entre un pueblecito compacto, abrazan-



do la orilla de la Bahía, de casas de un solo piso y de madera centenaria que ha alojado a generaciones; y un pueblo abierto, espacioso, de cemento, con multifamiliares cuyos pisos superiores aíslan a sus habitantes de la vida social de la calle, y con casas individuales que son iguales entre sí y sin el carácter propio aportado por sus habitantes.

Este estorbo ha sido de tanta magnitud que ha cambiado el carácter social propio del pueblo de Samaná y de los poblados a lo largo de la carretera de primera. Forzosamente, Samaná ha sido ubicada dentro de un marco político y socioeconómico nacional, un marco en que no caben bien los grupos étnicos negros y no hispanos. El cambio reciente ha sido una variante moderna sobre el mismo tema tocado por Trujillo en los años treinta: racismo por intolerancia de los grupos “diferentes” de negros dentro del territorio nacional, insensibilidad de la fascinante variabilidad de la especie humana, violación del concepto de “viva y deje vivir”. La variante moderna ha agregado a este tema el clasismo balaquerista, un clasismo basado en el rechazo de lo criollo y la adulación servil de lo más estéril del mundo extranjero industrializado. Esta filosofía política fue llevada a la práctica en obras públicas cuya mayor utilidad era como monumentos a esa misma filosofía. Y fue un pretexto para favorecer a ciertos escogidos, los que encabezaron la destrucción y las obras. Por ambas razones, Samaná dejó de ser la aldea arcaica de diversidad étnica y sabor antillano, y se convirtió en un pequeño Miami. Y los mil y pico de turistas que semanalmente llegan al muelle nuevo desde Miami “muchos mayores, buscan en vano la aldea antillana que les había llevado a esa hermosa bahía tropical”.

El proceso de desintegración del “enclave” de su “asimilación” o “integración” de los negros al contexto nacional y de la abertura de Samaná es inevitable. Ahora, lo importante es que este proceso civilizatorio de “progreso”, de modernización, no se convierta en un mito y en un fetiche que



castre todas las expresiones más auténticas de la cultura samanesa. Por el contrario, el desarrollo de Samaná debe contemplar la revalorización y el apoyo a todas sus manifestaciones folklóricas y de cultura popular.

En esta perspectiva, grupos e instituciones de Samaná y fuera de ella, como la Universidad Autónoma de Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano, la Secretaría de Estado de Turismo, la Lotería Nacional, etc., vienen desarrollando una serie de actividades en este sentido.

Como parte de ellas, la LOTERIA NACIONAL, acorde con su política, filosofía y programas de revalorización histórica, de apoyo a los grupos culturales y desarrollo de la comunidad pública esta pequeña antología relacionada con la cultura y el folklore samanés. En este intento, hemos escogido algunos de los trabajos realizados con el tema, interesantes y muy difundidos. Sus limitaciones son fácilmente detectables, ya que de manera ninguna pretendemos recoger toda la rica cultura samanesa. Aspectos como el del carnaval serán recogidos posteriormente en un segundo volumen.

Para este libro hemos escogido un trabajo del maestro Emilio Rodríguez Demorizi sobre aspectos generales de carácter histórico sobre Samaná; un estudio del sociólogo H. Hoetink sobre los "Americanos de Samaná"; dos análisis interesantísimos de la antropóloga Martha Ellen Davis sobre la cultura musical religiosa y tradición-cambio social en el "enclave" americano de Samaná; una ponencia del Dr. Lumen Adams Jesurum sobre la figura de Vertilia Peña, "Reina del Bamboulá"; un trabajo periodístico del folklorista Fradique Lizardo; una reseña sobre el término bamboulá del investigador Manuel Alvarez Nazario y unas notas introductorias sobre el Baile del Chivo y Olí, Olí del Dr. Lumen Astor Adams Jesurum.

Damos las gracias a estos investigadores por su contribución a este proceso, así como al Comité de Apoyo de la Cultura Samanesa, el Museo del Hombre Dominicano, la



Universidad Autónoma de Santo Domingo y la Secretaría de Estado de Turismo.

Esperamos que este libro sea un aporte que sirva para el debate, el diálogo y el trabajo en pro de la revalorización del folklore, de la cultura popular y del desarrollo de Samaná.

DAGOBERTO TEJEDA ORTIZ

Samaná, R. D.
Octubre, 1984





Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



AUTORES

Emilio Rodríguez Demorizi:

Historiador dominicano, maestro de generaciones. Ha sido uno de los investigadores que más ha aportado al conocimiento de la historia dominicana. Ha publicado numerosos libros y artículos periodísticos.

H. Hoetink:

Sociólogo holandés, profesor de la Universidad de Puerto Rico e investigador del Instituto de Estudios del Caribe. Está casado con una dominicana.

Martha Ellen Davis:

Doctora en antropología y etnomusicología. Investigadora afiliada al Departamento de Antropología Sociocultural del Museo del Hombre Dominicano y profesora de antropología en la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Norteamericana.

Lumen Adams Jesurum:

Odontólogo. Diputado al Congreso Nacional. Gobernador Provincial. Director General de Turismo. Periodista. Ha publicado numerosos artículos en relación a la cultura y el folklore de Samaná. Dominicano.

Fradique Lizardo:

Folklorista. Investigador y autor de nu-

merosos libros básicos de folklore, artículos en revistas especializadas y periódicos. Dominicano.

Manuel Alvarez Nazario:

Puertorriqueño. Investigador del Instituto de la Cultura puertorriqueña. Autor del libro "El Elemento Afronegroide en el Español de Puerto Rico".





FUENTES BIBLIOGRAFICAS

- Davis, Ellen Martha:** "That Old-time Religion: Tradición y Cambio en el Enclave Americano de Samaná", Boletín del Museo del Hombre Dominicano, Año IX, Num. 14, 1980, Santo Domingo, Rep. Dominicana.
- Davis, Ellen Martha:** "La Cultura Musical Religiosa de los Americanos de Samaná", Boletín del Museo del Hombre Dominicano, año IX, Núm. 15, 1980, Santo Domingo, Rep. Dominicana.
- Hoetink Harry:** "Los Americanos de Samaná", Revista Eme-Eme, Volumen II, Núm. 10, Enero-Febrero 1974, Santiago de los Caballeros, Rep. Dominicana.
- Demorizi Rodríguez, Emilio:** "Samaná, pasado y porvenir", Editora del Caribe, C. por A., Santo Domingo, R. D. 1973.
- Lizardo, Fradique,** "Vertilia, Bamboulá y Adams Jesurum", artículos periodísticos en el Listín Diario. (1983-1984).
- Nazario Alvarez, Manuel:** "Bambulae, Baboula, Bamula, Bambou-

la”, del libro, “El Elemento Afronegroide en el Español de Puerto Rico”, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan Puerto Rico, 1974.

Adams Jesurum, Lumen:

“Bertilia Peña: Reina del Bamboula”
Inédito.

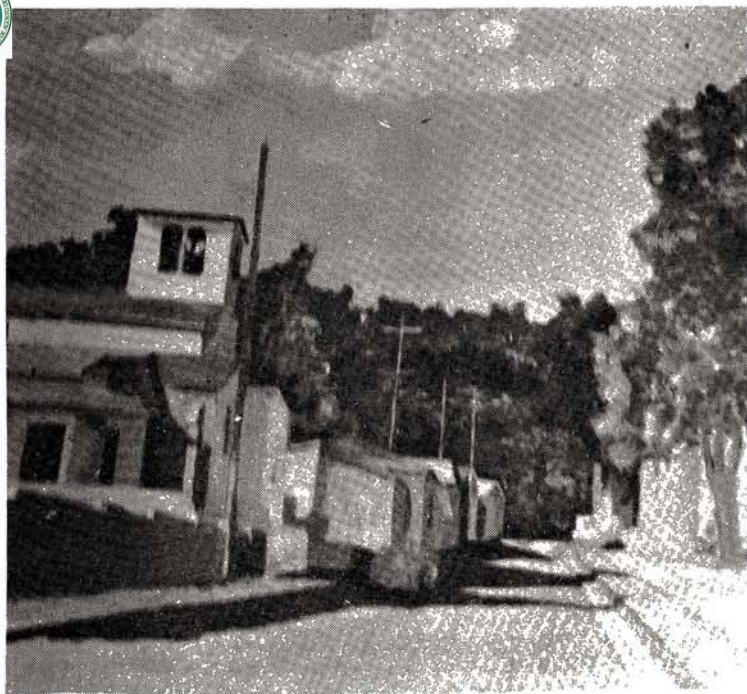
Adams Jesurum, Lumen:

“Baile del Chivo y Oli, Oli”, Inédito.



Samaná

Emilio Rodríguez Demorizi





Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



SAMANA

Samaná o Xamaná es palabra indígena, de significación cierta ignorada, aunque Alberti afirma que es voz de origen fenicio que significa *lugar donde arribó el Jefe cartaginés Zamna*⁽¹⁾. Su territorio pertenecía al Cacicato de Maguá, regido por el pundonoroso Guarionex, al cual hacía notable la circunstancia de estar poblado, en más de la mitad de su extensión, por una sola familia, bien numerosa, conocida por el nombre de *ciguayanos*.⁽²⁾

ISLA—PENINSULA DE SAMANA

Por su configuración, esta parte de la Isla debía ser

- 1) Dr. Narciso Alberti y Bosch, *Apuntes para la prehistoria de Quisqueya, La Vega*, 1912. Véase el interesante capítulo *Haitises y Samaná*, pp. 101-121.
- 2) En Samaná todavía se encuentran interesantes piezas de la arqueología indígena. Dice Angulo Guridi: "En la costa N. de Samaná hay unas cavernas muy profundas donde todavía suelen encontrarse algunos de estos ídolos tallados en un excelente pedernal, y últimamente se ha encontrado en una montaña de la sección de Joba, jurisdicción de San Francisco de Macorís, un ídolo también de pedernal, figurando una forma humana sin brazos y con cabeza de lechuza, cuyo ídolo fue regalado al ciudadano Manuel de Jesús García por el señor Cura de aquella común". *Geografía Físico-Histórica, Antigua y Moderna de la Isla de Santo Domingo*, por Javier A. Guridi, Santo Domingo, 1871, p. 48.

llamada, según decía el ingeniero Zoilo H. García, *Isla-pentínzula de Samaná*. De esta opinión participa Alberti⁽³⁾. En efecto, en algunos mapas, como el de Anville, de 1731, Samaná figura como una isla completamente separada por un canal, que fue desapareciendo con los años⁽⁴⁾. Según Rouzier, el nombre de istmo de Samaná tenía su valor en el siglo pasado, cuando el brazo de mar que, antes, separaba la Península de la Isla, era aún visible en sus extremos de las costas norte y sur.

En un *mapa demostrativo y figurativo de la bahía de Samaná*, del siglo XVIII, publicado en el *Boletín del Archivo General de la Nación, No. 3*, de 1938, figura la *Isla de Samaná*, separada de la Española por un ancho canal⁽⁵⁾. Isla de Samaná la llama don Antonio Pichardo y Vinuesa, en carta al Rey del 6 de abril de 1688; y, asimismo, Pedro de Quesada, en su relación acerca del reconocimiento de Samaná, del 2 de abril de 1715.

A este respecto, dice Sir Robert Schomburgk, quien

3) Alberti, ob. cit. p. 115.

4) Las dimensiones de la bahía de Samaná son las siguientes: 54 kilómetros de longitud (de Punta Mangle a la Boca del Barracote), y 17 kilómetros de anchura (de Punta Balandra a Punta Mangle). Su extensión superficial es de unos 700 kilómetros cuadrados. Su posición geográfica es: 19° 12' 30" de latitud N. y 69° 19' 23" long. O. Véase Licdo. C. Armando Rodríguez, *Geografía física, política e histórica de la Isla de Santo Domingo*. Santo Domingo, 1915, pp. 233 y 255-259.

5) En una *Memoria* acerca de Samaná y de otros lugares de la Isla, escrita por el francés Bellizani en 1677, dice: "El primer establecimiento en la punta del Este es la isla de Samaná, distante alrededor del alcance de un tiro de mosquete de la *gran tierra* de Santo Domingo, y donde no pueden navegar entre las dos sino pequeños botes; puede tener alrededor de seis leguas de extensión y poco habitada, tiene alrededor de 100 hombres, tanto bucaneros como habitantes, pero los dos tercios se ocupan de la caza de bueyes y de jabalíes, que pasan a la *gran tierra* para hacer dicha caza, no es que no haya en el citado lugar, pero no lo suficiente para ocuparlos a todos. Se hacen algunos añiles y tabacos; esos son aquellos que están más cerca de los españoles y que van con frecuencia a sus moradas. Todos los citados habitantes y bucaneros están armados y son gente de acción". (Véase *Recopilación diplomática*, de la *Colección Trujillo*, vol. 13, p. 82).

estuvo en la Península en 1851, que había comunicación marítima por el Gran Estero:

Al fin del último siglo, los habitantes de Samaná recurrían a esta comunicación para evitar la vuelta del cabo de Samaná, en sus viajes a Puerto Plata. . . Este canal está hoy enteramente obstruído; sin embargo, no hay duda que con poco gasto se podría abrir de nuevo. Esta comunicación entre la bahía de Samaná y la mar, por el Norte, es probablemente la causa de que Charlevoix represente la península como una isla.

COLÓN EN SAMANA

Poco después de su excelso descubrimiento, Cristóbal Colón llegó, el 12 de enero de 1493, a Samaná. “Surgió también (en la bahía) por ver si toda era aquella una tierra con la Española; y lo que dijo ser golfo sospechaba no fuese otra isla”, dice en su *Diario*.⁽⁶⁾

Al día siguiente ocurría la primera contienda entre indios y españoles, por lo que se le dio a la bahía el nombre de Golfo o Puerto de las Flechas⁽⁷⁾. El día 14 recibió Colón en su nao, la visita del Cacique Mayobanex. Dos días después partía hacia España a dar cuenta de su descubrimiento.

En el mismo año 1493, el 22 de noviembre, de regreso

6) Véanse pormenores de la estada de Colón en Samaná en su *Diario de Navegación*, del 12 al 16 de enero de 1493.

7) El erudito investigador puertorriqueño Montalvo Guenard, señala que es erróneo llamar Golfo de las Flechas a la Bahía de Samaná, en vez de la Bahía o Puerto de Rincón, que fue, afirma, donde se realizó el primer encuentro marcial entre los indios y las gentes de Colón, en 1493. Véase J. L. Montalvo Guenard, *Rectificaciones históricas. El descubrimiento de Borinquen*. Ponce, P. R., 1933, pp. 66, 77, 97, 126; 194; 202, 210, 217, 227, 249, 271, 279; 289, 349, 360 y 377. La tesis del Dr. Montalvo Guenard es bien discutible: no iba Colón a llamar golfo a lo que era una simple bahía; ni a sospechar, en ella, cuya completa extensión podía abarcar su vista, que fuesen dos islas las tierras que tenía a ambos lados de su nao, lo que si podía ocurrirle en la de Samaná, cuya extensión no estaba al alcance de sus ojos.



de España, Colón llegó a la península de Samaná, continuando viaje hacia la Navidad.

INDIOS Y NEGROS ALZADOS

Desde temprano, por largos años, hubo indios y negros alzados en Samaná. Desaparecieron los primeros y quedaron los últimos, reciamente perseguidos por las autoridades españolas⁽⁸⁾.

En una Real Cédula del 24 de abril de 1545, dirigida por el Rey al licenciado Cerrato para que pusiese remedio en debelar el crecido número de negros alzados en la Isla de:

E que hay tantos de los dichos negros alzados en ciertas lagunas que están en la costa de Samaná a la parte del Norte, aguas vertientes hacia la mar, donde dizque tiene sus atos Juan Núñez Morán, tienen sus hoyos y casas de propósito, e que aunque los vezinos desa tierra querían hazer ciertos navios para yr contra los dichos negros alzados y hechavan cierta ynpusición a todos los que tenían negros para remediar lo que hera necesario sobrello, dizque no se le sha consentido, e que con-

- 8) Al caso se refiere el siguiente documento, procedente del Archivo de Indias: "Iten, cinquenta e ochopesos, e cinco tomines e seis granos que pagó al dicho Pedro Romero e nueve compañeros suyos para en cuenta de chenta y seis pesos que obieron de aver por la entrada que fizieron en tierra de Samaná desde los dichos dos de hebrero fasta ocho de abril siguiente, conforme a la provisión e carta de pago que mostró; dévesele el resto. Le mataron siete indios, 56 pesos". Pedro Romero era uno de los capitanes que conducen cuadrillas para sojuzgar a los indios alzados, cuando la guerra con Enriquillo; las cuadrillas recorrían la tierra, y este recorrido se toca con la persecución secundaria de indios y negros alzados en la península de Samaná, donde tenía sus escondites el indio Ciguayo. Por cada indio leal o que estaba al lado de los españoles en persecución de alzados, si era muerto en refriega, se indemnizaba al amo del mismo 8 pesos de oro. (El dato está en las cuentas de Pedro de Talavera, que era el pagador de los gastos, año de 1534. Copia de Fr. Cipriano de Utrera).



viene ponerse remedio en ello, e que los negros son gente que tienen necesidad de grand castigo. . .⁽⁹⁾

Ordenaba el Rey que se hiciese lo conveniente y que se le diera cuenta de ello. Todavía un siglo más tarde había negros alzados en Samaná. En 1943, por orden del Gobernador Vitrián, el Capitán Rodrigo Pimentel salió a pelear contra los alzados, según consta en el siguiente apunte:

Y teniendo (Vitrián) noticia de que el enemigo había saltado en tierra y ocupado el puesto de Samaná. . . en cuya parte los años antes hizo sembreras y estuvo hasta que lo desalojaron, le ordenó fuese al dicho puesto con infantería de aquel Presidio, y la gente que condujo de los lugares de la tierra adentro para lo cual atravesó a Samaná con las embarcaciones. ⁽¹⁰⁾

FRANCIA Y SAMANA

Desde los primeros años del siglo XVII, cuando los aventureros franceses principiaron a establecerse en la Tortuga ⁽¹¹⁾, extendieron sus pretensiones de dominio a Samaná, iniciándose entonces una lucha entre franceses y españoles que duró hasta cerca del siglo XIX. Así, una de las grandes y repetidas empresas militares del Gobierno de la Española era el desalojo de los franceses de Samaná, en las cuales se distinguieron capitanes tan esforzados como el santiagués don Pedro Morell de Santa Cruz.

También los ingleses, en diversas ocasiones, trataron de apoderarse de Samaná, oponiéndose a ello tanto los usur-

9) Archivo de Indias, Sevilla, Santo Domingo, 868, libro 2. f. 246.

10) Archivo de Indias, Sevilla, Santo Domingo, 67.

11) En enero de 1654 el audaz Monsieur Timaleón de Fotanay, de los aventureros de la Isla Tortuga, estuvo en Samaná haciendo bastimentos en virtud de capitulación para su retorno a Francia. (Archivo de Indias, Patronato, 273, Ramo 6).



'padores franceses radicados allí como los españoles que acudían a defender la Isla ⁽¹²⁾ . Por decreto del 15 de enero de 1644, el Gobernador Vitrián mandó a don Rodrigo Pimentel a desalojar los ingleses de Samaná. Había de ir sin demora, según su disposición, "la vuelta del Hato de Icagua, que es del Convento de Santo Domingo, donde está ordenado que se junte la gente señalada, para dicho efecto, llevando aquí algunos soldados del presidio y el Sargento Juan de Aguilar, que son prácticos", y enviar delante algunos espías a descubrir. Pimentel atravesó la bahía y llegó a la Península cuando ya los ingleses la habían abandonado.

En 1673 los habitantes del Cotuí a sangre y fuego desalojaron a los aventureros franceses de la Península. Pero éstos volvieron luego a restablecer sus chozas y labranzas convirtiendo el lugar en centro de sus depredaciones. Contra ellos actuó, con mano fuerte, en marzo de 1688, don Andrés de Robles, Capitán General de la Isla, quien los despojó del codiciado territorio.

A esta meritoria acción de Robles se refiere el siguiente documento de la *Colección Lugo*:

Señor: Entre las cartas que últimamente se han recibido del Presidio de Santo Domingo, se ha visto una del General de artillería don Andrés de Robles, Capitán General de la Isla Española y Presidente de aquella Audiencia, de 16 de mayo de 1687, en que se refiere adquirió noticia de que franceses habían hecho población en la ensenada de Samaná, (donde antiguamente la tuvieron hasta que don Ignacio de Zayas, gobernando aquella Isla, los echó de ella) conque envió por marzo de aquel año 120 hombres para que desalojaran de aquel sitio a los que nuevamente le poblaban y que aunque el ca-

12) Archivo de Indias, Escribanía, 22A. En 1699-1700 intentaron los ingleses apoderarse de Samaná. Véase, al respecto, diversos documentos en *Recopilación diplomática (Colección Trujillo, vol. 13)*, pp. 365, 367, 368, 381. V., además *Colección Lugo* en B.A.G.N., 1939, No. 6, p. 169.





mino es áspero por no usarse y está la ensenada más de 30 leguas desde la última estancia del Cotuí, consiguieron los capitanes que fueron por cabos de la gente aprisionar 14 hombres y matar a dos de 26 que había, y destruir y asolar las sementeras que tenían maíz, yuca, batatas, frijoles, tabaco y plátanos, habiendo quemado los bohíos donde se recogían y quitándoles las herramientas con que trabajan en hacer canoas, de suerte que los hombres que se huyeron al monte de los 26 que había, no podrán volver a subsistir en la ensenada, aunque en haciendo buen tiempo y no estando crecidos los ríos, enviaría a reconocer si había vuelto a ir alguna gente. Y dice quedaba haciendo las causas a los 14 prisioneros. Y pondera lo mucho que franceses desean aquel paraje que está a Nordeste respecto de tener sus poblaciones al Oeste, para coger en medio a la ciudad de Santo Domingo. La Junta en vista de lo que este Gobernador escribe ha tenido por de su obligación poner estas noticias en la de V. M. para que se halle enterado de lo obrado en esta ocasión. Es de parecer se le den gracias por el celo y aplicación con que se dedica al mayor servicio de V. M., y que se le encargue mucho el cuidado que debe poner en que franceses no se extiendan a más terreno que el que les está tolerado, procurando desalojarlos enteramente de aquella ensenada, y que envía noticia de lo que hubiere executado con los franceses aprehende lo que hubiere executado con los franceses aprehendidos en ella a quienes quedaba haciendo las causas. V. M. mandará lo que fuere servido. Madrid a 22 de octubre de 1688. (13)

13) *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1939, No. 6, p. 165 y No. 17, 1941, p. 261. V., además *Relaciones históricas de Santo Domingo. Colección y notas de E. Rodríguez Demorizi. Santo Domingo, 1942*, vol. 1, 313. Robles fue Gobernador de Santo Domingo de 1685 a 1690. Había servido antes en la Gobernación de Buenos Aires, Argentina.

Estos son hechos que se repiten constantemente, sin que se logre poner perdurable remedio a tales demasías⁽¹⁴⁾. En 1763 el Gobierno de Francia pretendió del de España, para resolver las disputas entre sus respectivos colonos de la Isla, la cesión de toda la parte norte de Santo Domingo, incluso la bahía de Samaná. Estas pretensiones fueron rechazadas, y los intereses de las potencias rivales no quedaron conciliados sino más tarde, en virtud del tratado de límites de 1777. ⁽¹⁵⁾

A mediados del siglo pasado se suscitó de nuevo el problema de las aspiraciones francesas a la posesión de Samaná. En 1843, en el llamado Plan Levasseur, concertado entre el Cónsul de Francia en Port-au-Prince y algunos dominicanos empeñados en las luchas de la separación de Haití, se convino, a cambio de la ayuda de Francia, la cesión de la Península de Samaná. Al año siguiente, ya creada la República, en la Resolución del 8 de marzo del Gobierno dominicano, se acogió, con algunas modificaciones, el Plan Levasseur. Afortunadamente, Duarte y algunos de sus amigos más adictos se opusieron tenazmente a la lesiva cesión, que nunca llegó a realizarse.⁽¹⁶⁾

14) Véase, infra, documentos relativos al caso.

15) En 1787, un avisado estadista español, Campomanes, se oponía a la cesión de Samaná. En la instrucción reservada a la Junta de Estado, en el capítulo Pretensión de la Francia a extenderse en la isla de Santo Domingo por la costa hasta la bahía de Samaná, dice: "El Ministerio francés ha deseado mucho extenderse en la de Santo Domingo por la costa del Norte hacia el Oriente, hasta apoderarse de la bahía de Samaná y sobre esto se hizo una insinuación, y formó plan por la corte de París, ofreciendo recompensa que pudiese servir de equivalente en parte para la adquisición de Gibraltar. Me parece que no pueden ni deben realizarse estas ideas, y que sería menos malo ceder toda la isla de Santo Domingo... que conservarla sin bahía de Samaná..." (Campomanes *Obras*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1867, Vol. 59, p. 235).

16) Véase, al respecto, *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo, 1844-1846*. Edición y Notas de E. Rodríguez Demorizi. Santo Domingo, pp. 56, 65, 94, 96, 111, 119; 127; 134; 162; 171; 173; 176; 177, 187, 188.



FUNDACION DE SAMANA

A un hombre "tan amante del bien público, como celoso del buen servicio", como califica el historiador nacional García al Gobernador Brigadier Rubio y Peñaranda, se debió la erección de Santa Bárbara de Samaná, en 1756, poblada con habitantes traídos expresamente de las islas Canarias (17). La fundación se inició el día 21 de agosto de ese año.

Entre los antecedentes de la fundación se cuenta una representación del 13 de abril de 1736 dirigida al Rey por el Cabildo Secular de la Ciudad de Santo Domingo,

solicitando que, para contener los avances y usurpaciones que los franceses hacen continuamente, se pueblen aquellos puertos apetecidos de franceses, los cuales ya se hubieran establecido firmemente en la bahía o península de Samaná, si con vigilancia constante y frecuentes entradas en aquellos parajes, no los mantuviesen a raya, y pidiendo que se haga población en aquella península para el mismo fin, y que si ya hubiera población española en ella no hubieran sido de tan malas resultas las desgracias de los naufragos, con muerte de muchos

17) "Los vecinos de la ciudad de Santo Domingo pagan por meses un tanto para acudir al alquiler de las casas ocupadas por familias canarias que en la capital esperan la ocasión de ser destinadas para la fundación de pueblos, actualmente (1756) para la fundación de Samaná. En general se les daban casas que todavía no habían sido reparadas después del terremoto de 1751, y los dueños se quejaban de los inconvenientes que para sus propiedades corrían en razón de gente que no miraba por sí, ni se detenían en causar nuevos deterioros en aquellas propiedades. (Archivo de Indias, Santo Domingo, 284). Acerca de la fundación de Samaná hay la siguiente referencia en la *Memoire Descriptif de la Partie Espagnole de St. Domingue*, escrita por Pedrón hacia 1800: "La Corte de España, habiendo pensado hacer poblar esta bahía (de la que algunos franceses habían tomado posesión tácitamente), hizo trasladar allí habitantes de las Islas Canarias, que solos y sin recursos de ningún género, han quedado en la miseria más profunda en los dos pueblos que edificaron, uno de cada lado de la bahía, Samaná y Sabana de la Mar". Mss., Biblioteca Universidad de Harvard. Reprod. en E.R.D., *La Era de Francia en Santo Domingo*, S. D., 1955.



de ellos, en la ocasión de haberse perdido cerca de aquellos parajes la flota de los Azogues.⁽¹⁸⁾

El 1ro. de junio de 1753 el diligente Gobernador Rubio y Peñaranda se dirigió al Marqués de la Ensenada:

Estando en la plaza el ingeniero de Puerto Rico don Francisco Fernández de Valdelomar, solicitó su concurso para la fundación de Samaná, y cuando ya estaba para operar en estas diligencias, tuvo noticia oficiosamente de que el Rey había nombrado ingeniero para Santo Domingo a don Manuel de Ara, con que cesó en proseguir las dichas diligencias en espera de la llegada de Ara, y que el de Puerto Rico se fue a su propio destino, llamado por su Gobernador. Y que a esto se debe el haber diferido el reconocimiento del terreno para la fundación del pueblo.⁽¹⁹⁾

Los trabajos preliminares de la fundación de Samaná estuvieron a cargo de los ingenieros Lorenzo de Córdoba y Antonio Alvarez Barba. En la relación de méritos de Alvarez Barba se dice que:

Este ingeniero, con su Jefe don Lorenzo de Córdoba y otros ayudantes para las diligencias de oficio, recorrió la bahía de Samaná, limpiaron aquellas costas de franceses pescadores, quitáronles las canoas, barcos y rancherías, prendieron a algunos, hicieron el mapa de la gran bahía, sacaron planos de sus puertos y anotaron los parajes acomodados para fundarse en ellos poblaciones. Había salido esta comisión de Santo Domingo el 2 de diciembre de 1754, y retornó a dicha ciudad el 2 de febrero de 1756.⁽²⁰⁾

18) Archivo de Indias. Escribanía de Cámara, 15 B.

19) Archivo de Indias, Santo Domingo, 1092.

20) Archivo de Indias, Santo Domingo, 1092.



La edificación de Samaná, no obstante su pequeñez, fue lenta obra de años. En carta del 10 de noviembre de 1762, el Gobernador Azlor le decía a don Julián Arriaga, Secretario del Rey:

que en 27 de febrero de 1756 por orden de don Francisco Rubio, el ingeniero Lorenzo de Córdoba reconoció la bahía de Samaná y levantó el plano que remitió y según aquel plano el rey aprobó se fundase en el puerto de Carenero Grande la población hoy nombrada Santa Bárbara de Samaná, y se había proyectado para el golfo de Guanábano. El puesto del Carenero Grande, donde se halla, tiene la apreciable circunstancia de poderse fabricar ventajosamente, plazando las baterías que proyectó el expresado ingeniero; su entrada, fondeadero y capacidad de su bahía es sumamente apreciable, teniendo paraje donde poder carenar y abrigarse las escuadras de S. M., flotas y navíos sueltos que vienen de España, favoreciéndose en tiempo de temporales, y libertándose de los enemigos siempre que fueren acosados de mayores fuerzas; puede servir de escala a los que la hacen en la Aguada de Puerto Rico con motivo de refrescar sus ranchos y subvenir a las demás necesidades que ocurren en una larga navegación, y los situados anuales que regularmente tocan antes en Puerto Rico, pueden en una noche, o en 24 horas ir a Samaná, cuando para venir a Ocoa necesitan cuatro o cinco días, y desde Samaná a esta Capital hay menos embarazos y riesgos de ríos para traer el dinero desde la playa de Ocoa. Recomienda que se vean los planos, que se dé mayor fomento a la población de Samaná, que se fortifique Cayo Levantado, porque una vez fortificado, se podrá hacer astillero por la abundancia de maderas y demás proporciones, y si allí pareciere se establezca el Gobierno principal de la Isla. Para el fomento de esta importancia, residiré gustoso para hacer este servicio a S. M. a cos-



ta de cualquier comodidad pudiendo quedar en esta Capital el Tribunal de la Real Audiencia con el Teniente de Rey, u otro oficial correspondiente a lo que pudiere ocurrir bajo el establecimiento que pareciere conforme a S. M. (21).

Es digno de notarse el proyecto del Gobernador Azlor de que se estableciese en Samaná el "Gobierno principal de la Isla", aspiración que vino a renovarse hacia 1805, cuando Ferrand quiso edificar allí la Ciudad Napoleón, y luego, en 1858, cuando Samaná obtuvo, en la Constituyente de Moca, un voto para sede de la Capital de la República.

A los veintisiete años de fundada Samaná, en 1783, su estado era el siguiente:

Es cura y vicario don Manuel Camino. Los matrimonios del quinquenio anterior, 11. No hay capellanías en su iglesia, ni el cura tiene tampoco. Todos los vecinos viven en el pueblo y tienen sus labranzas muy cercanas; solamente hay una estancia a un cuarto de legua de la población, y en ella 14 personas. Dícese que son cinco leguas por mar de Samaná a Sabana de la Mar. Los feligreses todos están libres de pagar diezmos, y en su lugar la Real Hacienda da cada mes al cura 15 pesos. El pueblo tiene 49 casas, las almas son 215, y de ellas son párvulos 51. (22)

LECLERC EN SAMANA

Napoleón no había de permitir que sus dominios sufrie-

21) Archivo de Indias, Santo Domingo, 1093.

22) Archivo de Indias, Sevilla, Santo Domingo, 988. En 1783 uno de los Alcaldes de Samaná era Agustín González. Regidores: José Francisco Blas, Alguacil Mayor; Antonio Queimalmos, regidor; José Bisarva, regidor y fiel ejecutor. El primer cura de Samaná fue Juan Crisóstomo Ruiz.



sen menoscabo, y así, con el fin de contener el levantamiento de los antiguos colonos de la parte occidental de la isla de Santo Domingo, envió una lujosa expedición al mando de su cuñado el General Leclerc, esposo de Paulina Bonaparte.

Después de una travesía contrariada por el mal tiempo, la numerosa escuadra se halló reunida en parte en Samaná el 9 Pluviose del año X, 29 de enero de 1802. En el buque almirante *Ocean* estaban Leclerc y la célebre Paulina, frente a la escasa población de Samaná. En su brillante séquito de generales se hallaba el famoso General Rochambeau. Pocos días después salían para Cabo Haitiano, desde donde, el 9 de febrero, Leclerc dio cuenta al Ministro de Marina de Francia de su llegada a Samaná y de las disposiciones militares que allí había comenzado a dictar. Antes había estado en Samaná el renombrado Toussaint Louverture. (23)

El infortunado General Leclerc no sobrevivió por muchos días el desastre de su ejército diezmado por las fiebres: murió en Cabo Haitiano el 2 de noviembre de 1802. En las solemnidades fúnebres celebradas en su honor en Samaná, pronunció un discurso el señor Dargaignon, funcionario público de la villa. (24)

Así quedó unida Samaná, en la historia, a los insignes nombres de dos de las figuras principales de la Francia napoleónica.

23) "Dice la historia que Toussaint Louverture, invasor de la parte española de la Isla, antes de ser invadida por Leclerc, al contemplar desde un promontorio las naves que se deslizaban como una amenaza sobre las ondas del Golfo de las Flechas, soltó las riendas de su montura, y, volviéndose hacia Cristóbal, que le acompañaba, exclamó: ¡La Francia entera viene sobre Haití!" Eliseo Grullón, *Pasado, presente y porvenir de Samaná*. Discurso. En *El Porvenir*, Puerto Plata, 17 de abril de 1880. (Reprod. en el Apéndice).

24) V. un párrafo del discurso mencionado en la obra *Lettres du General Leclerc*, París, 1937. Véanse otras noticias de la estada de Leclerc en Samaná en las pp. 25, 38, 86 y 342.



PUERTO NAPOLEON

En su *Compendio de la historia de Santo Domingo*, dice el historiador nacional García:

Encantado con la riqueza de la península de Samaná, víctima durante tres siglos del sistema colonial, tan retrógrado como exclusivo, echó en ella las bases de una prosperidad, que si no hubiera tenido interrupción, la habría convertido en poco tiempo en un gran emporio pues atrajo capitalistas laboriosos que ensancharon su cultivo, sacando ventajas de la fecundidad de una tierra virgen y de las facilidades que para exportar los frutos de sus cosechas les ofrecían puertos bellísimos llamados a competir con los mejores de las islas vecinas. En esta labor asidua contó con la cooperación poderosa del conde de Estaing, y entre los documentos interesantes que obran en los archivos de la marina en Francia, revelando el anhelo de Ferrand por hacer de Santo Domingo una gran colonia, hay un plano hecho por él del puerto de Napoleón, que tuvo el propósito de erigir en Santa Bárbara, llevando la población un poco más al oeste del sitio que ocupa en la actualidad. Pensaba que la Francia debía emplear en darle impulso a la colonia, los elementos que necesitaba para someter la antigua, seguro de que la prosperidad y engrandecimiento de aquella, aparejaría la decadencia cuando no el sometimiento de ésta, y esas ideas luminosas encontraron eco en Mr. Robin, que las explanó magistralmente en la obra que publicó en París en 1807, después del regreso de su viaje al interior de la Luisiana, de la Florida Occidental y de las islas de Martinique y Santo Domingo. (25)

En efecto, en la Biblioteca del Congreso, de Washington,

25) J. G. García, *Compendio de la historia de Santo Domingo*. Santo Domingo, 1893, vol. I, pp. 325-326.



se conservan diversas copias de los planos, admirablemente realizados, de la edificación proyectada por Ferrand ⁽²⁶⁾. No sólo hizo levantar, el altruista Gobernador, el plano de la Ciudad Napoleón, sino también diversos planos de la Península, con la parcelación en que pensaba dividirla para el fomento metódico y científico de la agricultura, a la que los franceses establecidos allí le daban vigoroso impulso (27). “Franceses industriuosos, volved a Samaná a cultivar el café oprimido con la maleza por vuestra ausencia”, decía el periódico *El Telégrafo Constitucional de Santo Domingo* en su edición del 5 de julio de 1821.



- 6) Los planos originales se conservan en Francia, en los Archivos de la Marina. En 1941 obtuvimos en Washington, copias de dichos planos para el Archivo General de la Nación.
- 27) El soldado y escritor francés Gilbert Guillermin, de la escolta de Ferrand, da las siguientes noticias de la agricultura en Samaná en su *Diario histórico. Guerra dominico-francesa de 1808*. Traducido del francés por el Licdo. C. Armando Rodríguez. (Santo Domingo, 1938, pp. (12-13): “Ya la actividad francesa y los estímulos de un Gobierno benéfico habían roto las cadenas que paralizaban la industria y reprimían la emulación. Samaná, víctima durante tres siglos de la indiferencia o del sistema exclusivo del pasado gobierno, había echado ya las bases de una prosperidad a la cual concurrían, a porfía, unos y otros, los capitalistas laboriosos de ambas naciones. El cultivo de esta *Península* ofrecía, en el año 1809, la perspectiva brillante de una cosecha de 800 millares de café, y esta progresión, admirable en los primeros años, siempre fatales a los fundadores de una colonia, presagiaba cuán importante serían un día para la metrópoli, las plantaciones que reunirían, a la ventaja de una exportación fácil, toda la riqueza de una tierra virgen, y los recursos más fecundos para establecer el más hermoso puerto de construcción de las Antillas. Samaná no tenía necesidad, pues, para cumplir su destino, sino de una paz de 10 años, y de una administración discreta, que favoreciera la cultura y la defendiera contra los principios peligrosos de la fiscalización, que entraban y paralizaban ese poderoso resorte de la prosperidad pública. El estado de opulencia, al cual la península de Samaná debía llegar necesariamente en poco tiempo, hubiera dado infaliblemente calor a la emulación comprimida desde tiempo inmemorial, por el sistema defectuoso de un gobierno que no fundaba la conservación de su poder sino en la miseria de sus súbditos. El frescor de las montañas y los bellos bosques de la península de Samaná parecen en efecto, invitar a los sembradores de café para venir a adornar los hermosos lugares en donde reina desde muy largo tiempo una naturaleza agreste e inculta. Algunas llanuras situadas en las faldas de esas montañas, aumentarán un día su natural encanto, sembrando la majestuosa caña al lado del humilde cafeto”.

El bellísimo plano de la ciudad a la que Ferrand le daba el nombre de la figura más grande de la época, tiene el siguiente título: *Plan de projet pour l'établissement de la Ville du Port Napoleon dans l'isle de Saint Domingue sur la presqu'isle et Baye de Samana dresse par ordre du Général Ferrand, Commandant en chef de l'Armée de Saint Domingue, fesant fonction de Capne. Général.*⁽²⁸⁾

En el espléndido trazado de la ciudad figuran, bellamente dibujadas en colores, la gran Avenida Imperial y la Plaza de Napoleón; y la Avenida del Sur, la del Palacio, la de los Cuarteles, la de la Iglesia, la de Napoleón y la de Ferrand, que desembocarían en la Plaza de Armas, junto a la cual se levantaría el Palacio de Gobierno con sus dependencias. Seguirían luego las calles de la Prefectura y de la Come-

28) A este proyecto de Ferrand se refiere Lemonnier-Delafosse en su obra *Seconde campagne de Saint Domingue*, El Havre, 1846: "En el número de los trabajos del General Ferrand, en interés de Francia, hay que tomar en cuenta el proyecto de creación de una ciudad nueva. Este proyecto fue dirigido al Gobierno. Planes, memorias, están en los archivos de la guerra. Fue aprobado; hasta concesiones fueron dadas, y si los acontecimientos no hubieran venido a voltearlo todo en este magnífico país, se hubiese visto levantado un bello establecimiento. Samaná era el sitio destinado para la nueva ciudad. Sitio de predilección, posee una rada inmensa, cuya profundidad es de trece leguas y media, del Cabo Grapin a la desembocadura del río Yuna, llamado de Cotuí, sobre una longitud de seis leguas del cabo Samaná al de Rafael. Seis ríos descargan sus aguas en esta rada: el Pequeño Río, la Gran Sabana, las Perlas, el Esterel-Ratón, el Yuna, por fin, el Pequeño Ester. El Yuna puede hacerse navegable hasta más de dos leguas. La entrada de esta rada puede fácilmente ser defendida; su estructura natural ofrece todos los medios. Ella sería el más bello puerto del mundo. La ciudad, edificada al fondo de la rada, sobre la ribera izquierda del Yuna, hubiese estado en la más favorable posición. De este modo, puerto, rada, río navegable, y atrás en la isla, bosques vírgenes, produciendo toda especie de maderas de construcción; ¿no existían ahí todos los elementos posibles y los más recomendables? Es en esta parte que merecía estar la sede del gobierno; pero en el origen del descubrimiento fue Santo Domingo, abordada, que prevaleció. Desde hace trescientos años, ¿qué han hecho los españoles? Indignos de poseer semejante tierra, la dejaron casi en el estado natural, después de haber destruido su población, mientras que al lado de ellos un conjunto de malos sujetos, los bucaneros, crearon el Cabo Francés, y de ahí nació la bella colonia francesa, mina de riqueza, fruto de su industria, poniendo de relieve la pereza española".



dia, que rematarían en la plaza de este nombre y en la que se levantaría el Teatro. Más lejos, la Avenida del Norte. Las calles transversales tendrían los nombres de La Marina, del Almacén, del Estado, del Arsenal, del Comercio, Imperial, del Centro, de la Plaza de Armas, del Gobierno y del Cerro. Luego, la calle de los Jardines y la Avenida del Oeste. Detrás de la ciudad, los bellos paseos públicos. De un lado el mar y del otro la montaña. (29)

Infortunadamente, no tuvo tiempo Ferrand para realizar su bello proyecto. Más le interesaba a los españoles-dominicanos rescatar de manos extranjeras la amada tierra de la Española. Con la muerte de Ferrand, en 1808, perdió el progreso de Santo Domingo uno de sus agentes más activos, pero en cambio reconquistamos el bien inapreciable de nuestra hispanidad.

EL CANTOR DEL NIAGARA EN SAMANA

A raíz de la Reconquista, el 16 de junio de 1810, los ilustres dominicanos José Francisco Heredia Mieses y su esposa María Mercedes de Heredia y Campusano salían de La Habana hacia Santo Domingo en la fragata *La Veloz*. Con ellos venía —de unos siete años de edad— José María

29) En la tradición se conservó el recuerdo del proyecto de Ferrand, al cual se refirió el periódico *El Dominicano* (Santo Domingo, No. 5, noviembre de 1845), en estos términos: "En tiempos de la dominación francesa, Francia proyectaba edificar en la bahía de Samaná la *Ciudad Napoleón* para erigirla en Capital de la Isla de Santo Domingo". Al mismo proyecto se refiere el historiador norteamericano Schoenrich: "Napoleón, al conocer la conducta de Ferrand, no solamente la aprobó sino que también le envió la Cruz de la Legión de Honor y ayuda económica. Ferrand fue especialmente impresionado por la importancia de la bahía de Samaná e hizo planos para una ciudad que debió ser edificada al oeste de la ciudad de Samaná, a la cual intentaba darle el nombre de Napoleón". Esta noticia figura en la obra de Otto Schoenrich, *Santo Domingo, a country with a future*. New York, 1918, p: 38. Contiene además, otras interesantes noticias de Samaná. Véase pp. 5, 26, 27, 38, 39, 53, 62-65, 104-109, 116-117, 166, 207-210, 263, 264, 372 y 389.



haitiana de Boyer ⁽³³⁾. Con tal objeto, señala el historiador García:

Se pusieron de acuerdo inmediatamente con el contralmirante Jacob, en el sentido de recuperar la bahía, para convertirla en base de resistencia contra los planes de Boyer, invitando al Gobernador de Puerto Rico a que cooperara por su parte a la realización de un plan que, según todas las probabilidades, debía producir felices resultados⁽³⁴⁾. Jacob, pues, llegó con su escuadra a Samaná, y en vista de la oposición haitiana, ya activamente organizada por Boyer, no pudo más que llevarse consigo, hacia las posesiones francesas, a algunas familias medrosas de sufrir las venganzas de los negros invasores.¹ Otras familias se refugiaron en Puerto Rico, quedando Samaná apenas guarnecida por las tropas haitianas del General Toussaint.⁽³⁵⁾

A estos sucesos se refiere Pedro Tomás de Córdoba en

33) García. Vol. II p. 92 y 100.

34) A fines del siglo XVIII, con el propósito de sustraerse a las atrocidades de los negros de Haití, alzados contra sus antiguos amos, muchos colonos franceses buscaron refugio en Samaná. Estos, al ocurrir la invasión haitiana de 1822, llamaron en su auxilio al Almirante Jacob, Comandante de la escuadra francesa de las Antillas, quien estaba allí en el mes de febrero. Jacob desembarcó tropas y luego, ante la amenaza de las fuerzas de Boyer, se hizo a la mar llevándose algunos colonos y esclavos. El caso no dejó de preocupar al invasor Boyer, al cual se refirió en algunas cartas. Acerca del incidente véase P. E. de Lespinasse, *Gens d'autrefois... vieux souvenirs*. París, 1926, pp. 43-44 y B. Arduin, *Histoire d'Haiti*, vol. IX, pp. 126 y sig. En la Biblioteca de La Rochelle, Francia, se conservan 41 cartas y otros escritos del Conde Louis Leon Jacob, Almirante (del año XIII, 1803), fechadas en Samaná, y una Memoria sobre esta Península.

35) En su *Dictionnaire géographique et administratif d'Haiti* (tomo IV, Port-au-Prince, 1928), Rouzier se refiere a la Península en las palabras *Samaná y Santa Bárbara de Samaná*. Entre las interesantes noticias que ofrece, constan las siguientes: "Cerca de un siglo antes (de 1756) la península de Samaná era frecuentada o habitada por bucaneros franceses y luego por colonos que no la abandonaron sino en 1700. El establecimiento español, que languidecía desde hacía tiempo, se reanimó con los sucesos de la revolución francesa, los que llevaron a muchos franceses a fijarse allí: hicieron



sus *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la Isla de Puerto Rico* (1831–1833), vol. III, pág. 468:

El Gobernador de la Martinica dirigió una comunicación al de esta Isla (Puerto Rico) manifestándole los datos que tenía del proyecto del Presidente de Haití para apoderarse de la parte española de Santo Domingo, prevaleciéndose de la insurrección en que se hallaba y que había ya enarbolado su pabellón en Monte Cristi y Santiago, cuya medida había exasperado a los blancos; que igual proyecto hubiera tenido lugar en Samaná si no hubiese llegado allí una fragata de guerra francesa que hizo concebir esperanzas a los naturales de que serían socorridos. En efecto, muchos de éstos se habían replegado a dicho punto y al de Sabana de la Mar, y pidieron favor a los franceses y españoles, que decía el general de la Martinica era justo se les prestare; y en su vista había acordado con el Almirante Jacob pasase éste con un navío, varias fragatas y otros buques a unirse con los dos que había ya en Samaná para apoyar el corto número que conducía y a los que se hubiesen refugiado en la Península. En ella se había enarbolado el pabellón

plantaciones y establecieron principalmente un ingenio de azúcar en la costa sur de la Península, a algunas leguas del pueblo de Samaná. A instigación de ellos fue que la escuadra francesa a las órdenes del contralmirante Jacob vino a la bahía de Samaná, en febrero de 1822, en busca de los colonos y de algunos esclavos de Sabana de la Mar... En 1824 el Presidente Boyer envió allí un gran número de inmigrantes norteamericanos, agricultores, de la raza negra. La guarnición se compone de un batallón de cazadores... El Fuerte Cacao fue construido en 1822 a la entrada de la Bahía, para defender su paso de los barcos enemigos que pretendieran entrar... La bandera haitiana fue enarbolada allí en diciembre de 1821. El primero que representó a Samaná en la Cámara de los Comunes, en Port-au-Prince, fue A. Fleury. El General de división Monpoint gobernaba allí en 1822. En 1830, cuando España reclamó a Haití la entrega de la parte del Este, el coronel Moret fue enviado a Samaná para poner las fortificaciones en estado de defensa y para terminar el camino de la Terrena, hasta Macoís". (Juan Bagú, Diputado por Samaná en 1827 murió en 1836. Jacques Broisier, juez de paz de Samaná, fue designado el 3 de marzo de 1840).



español y era de presumirse que desengañados se uniesen los más y cooperasen al deseado intento. Creía igualmente dicho General que se debía mandar un oficial revestido con facultades para que con algunos oficiales militares y civiles volviera a organizar allí el gobierno y dirigiera los asuntos públicos interín S. M. resolviera lo más conveniente.

A la llegada del navío a Samaná, encontró ocupada la Península por 300 soldados de Boyer, y de consiguiente difícil toda la empresa que se meditaba. Con este motivo reunió el señor Navarro (Gobernador de Puerto Rico) la Junta de Guerra y se resolvió que el Teniente de Rey de Santo Domingo D. Juan Nepomuceno Cárdenas, se embarcase a bordo del buque francés que había traído las comunicaciones para que llevase un pliego al Presidente Boyer y reclamase a nombre de S. M. el territorio que hostilmente había ocupado, haciendo las protestas que eran de hacerse en caso contrario, a lo que vino a reducirse cuanto se practicó con dicho objeto. (36)

Los sucesos de Samaná tuvieron extensa repercusión en el periódico *Aurora*, de Filadelfia, del 27 de marzo de 1822,

- 36) El estado de Samaná, en 1823, era el siguiente: "En Samaná, su guarnición se compone de ciento cincuenta negros y de cincuenta niños blancos que apenas llegan a los quince años, extraídos de las escuelas y estudios de Santo Domingo. Los fuertes que tienen en dicha Península son el antiguo, bastante maltratado, que contiene seis cañones, uno de a doce, otro de a ocho, y los otros cuatro de seis y cuatro; y en el puerto de los Cacaos, que tienen tres piezas, una de a doce, y las otras de a cuatro. Respecto a buques no tienen ninguno en toda la parte española, a excepción de un patatuz que trasporda la guarnición de un lugar a otro, la que tiene cuatro o cinco cañones, y muy mal operada. Los fondeaderos todos son muy buenos, pues de todos tengo un conocimiento inmediato y práctico". (Del Informe hecho personalmente por don Diego de Lira, por comisión del Gobernador de Puerto Rico, con fines de invadir la Isla contra los haitianos. Mayagüez, 24 de diciembre de 1823, al retorno de dicha comisión. Archivo de Indias, Estado 19).



publicó la siguiente noticia, del 25 de febrero, procedente de St. Pierre, Martinica:

Ayer un barco de esta línea, tres fragatas, tres gabarras, cuatro bergantines y cuatro goletas, llevando a bordo dos mil hombres, y cincuenta piezas de artillería de montaña, zarparon de este puerto. Esta expedición está destinada a Samaná donde destruirá las fortificaciones y esperará ser reforzada, hasta cuando se trate de reconquistar el Santo Domingo español del poder de los haitianos; y en caso de un buen éxito puede, probablemente, prestarse a mayores operaciones para el derrocamiento del gobierno negro. Diariamente arriban emigrantes de Santo Domingo.



A INMIGRACION NORTEAMERICANA DE 1824

Persistente en su propósito de asegurar por todos los medios posibles la posesión de la parte española de la Isla, de que se había adueñado en 1822, el Presidente Boyer, pretextando sentimientos de humanidad y de progreso, promovió la inmigración

en ella de alguna gente de color que contribuyera a cambiar su fisonomía social y a despertar preocupaciones de raza que identificaran sus intereses con los de la parte francesa; y con ese objeto dispuso mandar a los Estados Unidos de la América del norte al ciudadano J. Granville, para que de acuerdo con las sociedades filantrópicas y de beneficencia que existían allí, y sugetándose a las instrucciones que le dió en 25 de mayo de 1824 (37), trabajara por atraer a Haití to-

37) Véase en Listant-Pradine, *Recueil des lois et actes du gouvernement d'Haití*, los siguientes documentos: a) Instrucciones al ciudadano J. Granville, sustituto del Comisario del Gobierno cerca del Tribunal de Casación, enviado a los Estados Unidos de Norteamérica, a fin de conferenciar y de actuar de concierto con las sociedades filantrópicas y benéficas de dichos Estados, así como con todos aquellos a quienes compete, para facilitar la emigración en

das las personas por cuyas venas circulara sangre africana, que gozando de su libertad se prestaran a venir a la República a ejercer los derechos civiles y políticos y a participar de los beneficios de sus instituciones. De los seis mil individuos que como ensayo fué autorizado a seducir, trescientos debían ser distribuídos en Las Caobas, Las Matas de Farfán e Hincha; para destinarlos a cultivar café y frutos menores; mil entre Altamira, Santiago, Moca, San Francisco de Macorís y La Vega, destinados a la siembra de café, tabaco y algodón; doscientos para dedicarlos en Samaná a la plantación de víveres; y mil doscientos entre Santo Domingo, El Seibo, Higüey, Monte Plata, Boyá, Bayaguana, San Cristóbal y Baní para aplicarlos al cultivo del café, del cacao y de la caña de azúcar, estando comprendidos los que debían ir a Neiba en el número correspondiente al departamento de Jacmel.

El éxito de los trabajos de Granville correspondió a los deseos de Boyer, pues que logró mandarle a poca costa un número regular de inmigrantes, de los cuales desembarcaron los primeros por el puerto de Santo Domingo, unos el 29 de noviembre, y otros el 4 de diciembre

Haití de todas las personas de sangre africana que, gozando de su libertad, estén dispuestas a venir a la República para disfrutar aquí de todos los derechos civiles y políticos, y participar del beneficio de nuestras instituciones. Port-au-Prince, 25 de mayo de 1984. (Esta misión fue resultado de la correspondencia sostenida entre Boyer y la Sociedad de Colonización africana, de Nueva York. Indícase, en estas instrucciones, la distribución que debía hacerse de los primeros 6,000 inmigrados negros cuyas dos terceras partes serían destinadas a las regiones dominicanas); b) Circular del Presidente de Haití a los Comandantes de Departamentos del Este, concerniente a los emigrantes de los Estados Unidos. Port-au-Prince, 7 de agosto de 1824; c) despacho del Presidente de Haití al Secretario de Estado, sobre el mismo asunto. Port-au-Prince, 7 de agosto, 1824.

En la Biblioteca Pública, de Nueva York, hemos examinado los siguientes importantes documentos relativos a la inmigración negra de Samaná: Loring D. Dewey, *Correspondance*. (E. 448. D. 52-HT853.55) *Société Philantropique d'Haiti*, 1824.



de 1824, habiendo sido alojados en los claustros del extinguido convento de Mercedes y obtenido para convertirlo en templo de la secta metodista a que pertenecían, la ya abandonada iglesia de San Francisco; pero la mayor parte de ellos murieron de tifus, o se volvieron a su patria disgustados de las costumbres haitianas, en las que veían una amenaza constante contra la moralidad y buena organización de las familias, no llegando a aclimatarse sino una parte de los que fijaron su residencia en la capital, donde se distinguieron en todo tiempo por su laboriosidad y honradez, y los que fueron a Samaná, cuyos descendientes ocupan en la actualidad la sección del noroeste de la Península, formando una respetable mayoría de su población, que sería de mucho provecho para la localidad, si las buenas condiciones de que por lo demás está dotada, no estuvieran neutralizadas por ciertas ideas exclusivistas mal avenidas con los intereses nacionales propiamente dichos, intereses que sus antepasados contribuyeron lealmente a crear, a pesar de las previsiones de Boyer, tan inconsistentes como las bases de la obra deleznable que hubo de inspirárselas. (38)

Todavía hay en Samaná familias originarias de Norteamérica⁽³⁹⁾. Si en la villa y en sus regiones aledañas no predomina de manera absoluta el español, ello se debe a la inmigración negra de los Estados Unidos, allí establecida por Boyer en 1824, y a las anteriores incursiones de piratas ingleses y franceses. Entonces nació el *patois* usado en la península samanesa, confusa mezcla de español, francés e inglés. Este es, pues, el único punto nebuloso en el mapa lin-

38) J. G. García ob. cit., vol. II, pp. 121-122.

39) También se establecieron en Samaná algunas familias procedentes de Haití. León Alexandre Joubert nació en Los Cayos en 1799. En 1828 era empleado de la Administración de Samaná. Coronel Etienne Morette, nació en Port de Paix en 1780. En 1828 Comandante de la península de Samana.



güístico de la República (40). Desde entonces, también, se enturbió étnicamente la población canaria de Samaná, como se enturbian las claras aguas de la bahía cuando el Yuna arrastra el limo de sus márgenes.

SAMANA Y LA REPUBLICA

Al constituirse la República, en 1844, Samaná aportó sus modestos esfuerzos en pro de la obra separatista, ajenos, sus moradores, a los planes de cesión en beneficio de Francia, de la Península y de la Bahía. En el memorable Congreso Constituyente de San Cristóbal, de ese año, Samaná tuvo la gloria de que su representante, el Pbro. Antonio Gutiérrez, ocupase la Vice-Presidencia de la Asamblea. (41)

Desde los primeros años de la República, el Gobierno puso su atención en Samaná, con el objeto de aprovechar sus riquezas. Por resolución del 15 de junio de 1846, el Presidente Santana comisionó a los señores José J. Machado y Rafael Servando Rodríguez para que hiciesen el estudio del río Yuna, para su navegación, y la exploración de las minas de carbón de la Península. Los comisionados realizaron sus trabajos auxiliados por José Demorizi y rindieron el interesante informe que se reproduce en esta obra. (42)

40) Este último párrafo ha sido tomado de nuestro trabajo *Vicisitudes de la lengua española en Santo Domingo*. Santo Domingo, 1944, p. 15.

41) Entre los primeros legisladores de Samaná se cuentan: Devers, tribuno por el Seibo en 1845, que defendía los intereses samaneses; León Alejandro Joubert, Director de la Escuela Primaria de Samaná en 1848, en abril de 1854 designado Oficial del Estado Civil y en ese mismo año nombrado Senador; Juan Pardilla, diputado por Samaná y por Sabana de la Mar en 1857. (En 1845 era Capitán Comandante del Puerto de Samaná Ramón Fernández, y en 1847 Comandante de Armas el General Gabino Puello, fusilado el 23 de diciembre del mismo año).

42) Con motivo de la revolución producida por las graves desavenencias entre el Presidente Jiménez y el General Santana, éste recibió un acta de adhesión de sus partidarios de Samaná suscrita el 22 de mayo de 1849 por las si-



También el Presidente Báez se interesó en el porvenir de Samaná, según consta en su proclama del 1ro. de octubre de 1854:

Me contraje a estipular con grandes capitalistas de Europa las gigantescas empresas de canalizar el Yuna, establecer su ferrocarril entre el punto en que termina la navegación de aquel río y la ciudad de La Vega, y la explotación de las minas de carbón de Samaná bajo un plan que diera por resultado la pronta población de aquellas feracísimas comarcas. (43)

El problema político de Samaná era bien complicado desde entonces. Por una parte, las negociaciones dominico-inglesas, suspendidas, pero no extinguidas del todo; por otro lado la actitud de reserva de Inglaterra y de recelo de España, mientras el Gobierno de los Estados Unidos ponía los ojos en el codiciado territorio, del cual estuvo a punto de apoderarse definitivamente en 1869 (44). En efecto, el 25

güientes personas: R. Fernández, Bonifacio Fontana, R. Mila, J. Iturbis, Tomás Jiménez, Joubert, J. Acadie, J. A. Lavandier, Vicente Sepúlveda, Etanislao Goliundean, Daniel Capelau, J. B. Guillete, Nooh Jones, John Green, Luis Rodríguez, José Pérez, J. Millor, Savoy, Elijah Johnson, F. de León, Ramón Terrero, Eusebio de Almeida, Moses Andersen, William Thomas, Salomón Relmond, Joseph Wingt, Fredkiek Greer, Ramón Andrés, Jacobo Jenes, Pedro Santo, José Roustant, M. Ejice, Benjamín Shchod, J. Petitón (*Documentos para la historia de la República Dominicana*. Colección de E. Rodríguez Demorizi, Santo Domingo, 1944, p. 208).

- 43) Fue el prócer dominico-inglés Teodoro Stanley Heneken quien más luchó entonces, por el aprovechamiento de las riquezas de Samaná, llegando a fundar, en 1851, una empresa comercial para la explotación de las minas de carbón de la Península, cuyo Prospecto se publica en este libro.
- 44) Entonces se consideraba Samaná como punto de interés para cualquier movimiento revolucionario en Cuba y Puerto Rico. En una curiosa carta anónima escrita por un dominicano el 24 de octubre de 1848, en Caracas, entre otras cosas, decía: "En el caso de emancipación absoluta de la isla de Cuba, debe seguirse igualmente en la isla de Puerto Rico, y para tal evento Samaná es de muy grande importancia". V. *Documentos para la historia de la República Dominicana*. . . p. 141. Otras noticias relativas a Samaná en las pp. 16, 65, 116, 207, 248, 249, 400, 413 y 446.



de julio de 1854 llegó a Samaná, a bordo del vapor de guerra Columbia, al mando del Comodoro John Thomas Newton, el Capitán George B. McClelland, del Cuerpo de Ingenieros de los Estados Unidos, encargado por su Gobierno para practicar el estudio y reconocimiento de la bahía de Samaná.

Desde 1844, pues, Samaná constituyó uno de los más grandes problemas políticos de la República.

SAMANA Y LA ANEXION A ESPAÑA

Como en todos los pueblos de la República, en Samaná tuvo lugar, el 20 de marzo de 1861, el pronunciamiento en favor de la Anexión a España. El proceso verbal del acto es el siguiente:

En la ciudad de Santa Bárbara de Samaná, provincia de Santa Cruz del Seibo, hoy día 20 del mes de marzo de 1861, y 18^o de la patria, siendo las diez de la mañana. Estando reunidos en el local de la comandancia de armas todas las autoridades civiles y militares y personas notables, según invitación del señor general comandante de armas Pascual Ferrer, acompañado del señor general Juan Rosa Herrera, delegado del superior Gobierno. Impuestos que fueron los habitantes del objeto de la convocatoria sobre las relaciones que han tenido lugar con el Gobierno de S. M. la Reina de España por medio del general libertador, y satisfechos de las bases que forman la convención entre dichos gobiernos, todos unánimemente y sin ningún apremio prestaron voluntariamente su consentimiento para anejarnos al Gobierno de S. M. C. la Reina de España, y en lo adelante hacer parte como provincia española. De todo lo cual hemos formado el presente proceso verbal que firmaron todos los concurrentes.

Pascual Ferrer, J. Rosa Herrera, E. García, Joubert, presbítero P. Texidor, S. Beauregard, Pedro Roustand,



J. A. Lavandier, C. M. Santín, L. S. Marc, P. Linares, E. de Saint Hilaire, L. Bernard, Gonzalo de Murga, J. B. Guillette, Silvano Acosta, Soufrac Roustan, A. Sanabria, P. Perruiseau, Ramón Paredes, P. Trinidad, W. Hortou, J. Lucas, Morín de Aragón; A. Trinidad, Julián Guliando. F. Marcano, F. A. López, John Kellar, A. Mejías, Damasio Linares, P. Linares, F. Herán, Ciriaco Trinidad, Luis Rodríguez, A. D. Castro, N. Hilon, Jacob Jans, J. Rights, Jacinto de Brea, Simón Turbides, S. Fontana, Chepite Barrette, Malgarito Delgado, P. Jerónimo, Sevren Andrés, Carlos de León, M. Grauty, N. Almeida, José López, Elías de León, C. A. Joubert, Santiago de los Santos, Sebastián de los Reyes, J. Miguel Carbonell, J. Javier, José Javier, Juan Almeida.

Al día siguiente del pronunciamiento de Samaná se realizó el de Sabana de la Mar. El proceso verbal fue firmado por las siguientes personas:

El comandante de armas, Cosme de la Cruz; el alcalde constitucional, Bartolo Padrón; Francisco Saldaña, coronel; Joaquín Aybar, Esteban Mauricio, Manuel Hernández, Diego Hernández, Simón Calcaño, Ignacio Pimentel, Pascual Caraballo, Pío Turbides, Manuel Pasciano, Bruno Robles, Cándido Hernández, Matías Corniel, José de León, Domingo Padrón, Cosme Núñez, Juan Sotero Hernández, Casimiro Turbides, Juan Colina, Fernando Oleo, Lino Hernández, Marcelino García, Leonardo Hernández, Jerónimo Hernández, Manuel Hernández, Gabriel de Jesús, Tiburcio López, Gregorio Grano, Juan de la Rosa, José Hernández, Félix Pimentel, Higinio de la Cruz, Ramón Ruiz, Manuel Seberino, José de la Oilola.

El tristemente célebre Brigadier de Infantería Manuel Buceta, uno de los más recios gobernantes peninsulares durante la Anexión a España, fue designado Gobernador polí-



tico militar de Samaná en septiembre de 1861, nombramiento aprobado por S. M. la Reina. En el mismo año el Gobierno ordenó a las autoridades de Samaná rendir informe acerca de la salubridad, obras, etc., de la Península. El comandante de Ingenieros, el Jefe local de Sanidad Militar y los médicos de los buques estacionados en la bahía, presentaron sus informes el 14 de diciembre. (45)

Buceta realizó algunas obras. El 3 de enero de 1862 inició la fundación del poblado *Flechas de Colón*, cerca de Samaná. (46)

Fue Samaná uno de los lugares en donde más se luchó durante la guerra contra España (1863-1865). Entre las acciones de guerra principales se cuentan las del 16 de noviembre, 14 y 31 de diciembre de 1863; del 6 de marzo y 3 de julio de 1864. España le atribuyó gran importancia a la conservación de Samaná y así fue convertida en un reducto contra el cual lucharon sin descanso los patriotas dominicanos. El 16 de junio de 1865 se retiraron de allí las tropas españolas.

SAMANA Y LAS PRETENSIONES DE ALEMANIA

Samaná, tan codiciada, también fue objeto de pretensiones alemanas. Así consta en el suelto siguiente publicado con el título de *Datos irrecusables* en el periódico *La Independencia*, de Nueva York, el 10 de septiembre de 1874:

45) Se refiere al caso la comunicación de Santana, del 9 de enero de 1862, dirigida al Comisario Regio, en la cual transcribe un despacho del Gobernador de Samaná, del 30 de diciembre de 1861. (A. G. de la N., Anexión. 1861).

Según la Correspondencia de España, Madrid, 8 mayo 1861, "los habitantes de Santo Domingo han decidido que el puerto de Samaná, en la Bahía de este nombre, tome en lo sucesivo el de *Puerto Isabela*, en honor de S. M. la Reina de España". No tuvo efecto.

46) Véase al respecto *Gaceta de Santo Domingo*, No. 188, 18 de marzo de 1863.



En el número del *Herald* correspondiente al día 7 del corriente se ha publicado por su corresponsal de Washington, varios documentos oficiales, que no admiten recusación, para comprobar los propósitos de Alemania de adquirir un territorio en la costa del mar de las Antillas para el establecimiento de una estación naval, en beneficio y para la protección de los súbditos alemanes que ejercen el comercio en la América.

Publica el *Herald* las notas oficiales que se cruzaron en 1868 entre la Legación de los Estados Unidos en San José de Costa Rica y el Secretario del Departamento de Estado Mr. W. H. Seward, referente a las comunicaciones que se dirigieron entre sí, el Cónsul de Alemania y el Ministro de Relaciones Exteriores de San José de Costa Rica, respecto a la pretensión de Alemania de adquirir de aquella república la bahía de Puerto Limón, para un establecimiento naval; cuya pretensión fue rechazada cortésmente por el Sr. Velio, Ministro del Gobierno de Costa Rica; suponiendo el corresponsal del *Herald* que este señor se puso de acuerdo con el Ministro americano Mr. Monell para redactar la contestación al Cónsul de Prusia; lo cual interrumpió por algún tiempo las pretensiones de aquella nación europea.

Frustradas en Puerto Rico las pretensiones del Gobierno de Prusia, las dirigió después al Gobierno de Báez, en Santo Domingo, ofreciéndole ayuda y protección para asegurarle en el poder, si le vendía la bahía de Samaná. Súpolo inmediatamente el Gobierno de Washington, que estaba ya en tratos con Báez para la cesión de dicha bahía de Samaná, y el Presidente Grant envió un comisionado a Santo Domingo, cuando al mismo tiempo llegó a Washington el coronel Fabens, agente de Báez, y dijo al Presidente que “a menos que los Estados Unidos tomasen el asunto en sus manos inmediatamente, era tal la



pobreza y debilidad del Gobierno dominicano, que se vería compelido a aceptar la protección y ayuda que la Alemania le ofrecía, cuyos súbditos monopolizaban el comercio principal del país”. El Gobierno de los Estados Unidos logró deshacer nuevamente los proyectos de Alemania contra la “Doctrina de Monroe”, y el Presidente Grant empezó a tratar con Báez para la adquisición de la bahía de Samaná, cuya historia y consecuencias conocen nuestros lectores. Entonces fue cuando el Presidente Grant, plenamente informado de las intrigas extranjeras que se ejercían para apoderarse de Santo Domingo, escribió en su mensaje al Congreso refiriéndose al informe sobre dicha negociación:

“Nosotros no permitiremos que ningún pueblo independiente, dentro de los límites de Norteamérica, pase de su condición independiente a la propiedad o se coloque bajo la protección de una potencia europea”.

Lo cual se considera como la Doctrina de Grant en esta materia.

Después de presentar los comprobantes o incidentes en estas negociaciones, pregunta el corresponsal del *Herald* en Washington. “¿Puede considerarse tan absurda, como ha dicho el Secretario Fish, la pretensión de Alemania de adquirir a Puerto Rico temporal o definitivamente?”, entrando en seguida en diversas consideraciones, por todas las cuales que no es tan inverosímil la historia del *Freeman Journal* como se ha querido suponer, y que los acontecimientos irán revelando los hechos que hoy se quieren ocultar bajo el misterio de la diplomacia.

SECTA METODISTA DE SAMANA

La Iglesia Wesleyana de Samaná fue constituida en 1824 por los inmigrantes negros de Norteamérica establecidos allí





por el Gobierno haitiano⁽⁴⁷⁾. Sus adeptos se adhirieron a la causa separatista en 1844, y en 1861 a la causa dominicana contra España, lo que les valió no escasos padecimientos. En 1867 pertenecían a dicha secta, entre otras, las siguientes personas ⁽⁴⁸⁾: John Jones, F. W. Jones, Isaac C. Coats, John W. Williams, John Green, Detar Sarry, Roses Shepherd, Jhon Hopkins, John Henderson, Charles Anderson, Wesley Bannett, George Barrett, Elijah Hamilton, Moses Anderson, Jeremis James, Daniel Coats, William Copelán, Samuel R. Johnson, Jeses Miller, Salomón Redmon, Shepherd Barrett, Joseph King, Peter Michell, James Anderson, Samuel Buck, Alexander Copelán, Paul Nwes, Comdus Robinson, Nilané Kinxon, John Punez, John Coats, Polpiel Paul, Luis Paul, José MacKelly, Charles Green, Benjamín Williams, Nathaniel Hilton, Silas King, John Green hijo, Samuel Kelly, John Johnson, Jacob Cary hijo, Josaiiah Banks, John Williams (padre), Francis Smith, Joseph Barnett, Edward Buck, Alexander Johnson, Elijah King, Jacob Cary, John Dishmer, William Fuchue, Alexander Wilson, Amelius Johnson, Elijah Sapher, James Shepherd, P. R. Vander Horst, Simón Paul, Samale Wilmone, John Wilmone, Augustus Buck, Amelius Williams, Daniel Shepherd ⁽⁴⁹⁾, Hohn Fuchue,

- 47) La Capilla de la Iglesia Wesleyana fue convertida en Hospital provisional en 1861, para soldados y marinos enfermos. El Hospital Militar nuevo fue concluído el 21 de agosto del mismo año. La ocupación de la Capilla fue motivo de larga discusión, llegándose a prohibirse celebrasen en ella los ritos protestantes, en razón de que no existía en los Dominios de España la libertad de cultos. (Expediente relativo al caso en A. G. de la N., Sección Anexión a España. 1861).
- 48) Esta nómina figura en una protesta de los wesleyanos de Samaná contra el General Parmentier, por violencias de éste contra la secta. Véase el expediente en Archivo General de la Nación, Interior y Policía, legajo 6.
- 49) A esta familia pertenece el samanés Benjamín S. Shephard, quien alcanzó en 1933, la alta jerarquía de Arzobispo en la Iglesia de los Estados Unidos. En 1931 murió en Kingston, Jamaica, el Rector Wesleyano Eijah Mair a edad avanzada. Probo y filántropo, docto políglota, educacionista que fundó en Samaná una de sus mejores escuelas. En ella se cursaba francés,

William Kelly, Peter Dishme, James King, Eli Kelly, Frederic Green, Washington King.

ARRENDAMIENTO DE SAMANA

Las gestiones de los agentes norteamericanos en pro del arrendamiento o la adquisición de Samaná fueron bien largas y activas. Durante el segundo Gobierno del General Cabral, en 1867, visitó el país el Subsecretario de Estado americano Seward, acompañado por el Vice-Almirante Porter, con plenos poderes para conducir, como único medio de ayuda a la República, un tratado de venta o arrendamiento de la península y bahía de Samaná, a cambio de un millón de pesos, debiendo acordarse la plena soberanía de los Estados Unidos sobre el territorio codiciado. Tan lesiva proposición fue rechazada.

Vuelto Báez al poder, reinició las negociaciones con los Estados Unidos, y el 29 de noviembre de 1869 suscribió un Convenio para el arrendamiento de Samaná a los norteamericanos, que no tuvo efecto. En 1872, el Presidente Báez logró:

que unos cuantos especuladores norteamericanos, desconocidos en el mundo financiero, se constituyeran unidos en cuerpo político, como una comunidad, bajo el nombre de *Compañía de la bahía de Samaná de Santo Domingo*, y le hicieran proposiciones para el arrendamiento de la Península. . . De las conferencias que tuvieron en consecuencia resultó que en 28 de diciembre de 1872 firmaron un convenio por el cual los privilegios e inmunidades que por el proyectado tratado con los Estados Unidos de América, conocido bajo el nombre de Convención para el arrendamiento de la bahía de Samaná, fecha 29 de noviembre de 1869, se le conce-

inglés, latín, música, estenografía, etc. Construyó dos edificios para la Iglesia Saint Peter y casa curial de la misma institución.



dían a los Estados Unidos, quedaban concedidos igualmente a la mencionada Compañía.⁽⁵⁰⁾

Este convenio fue legalmente ratificado el 18 de febrero de 1873.

Afortunadamente, ese estado de cosas terminó con la revolución del 25 de noviembre de 1873, que puso fin al Gobierno de Báez. Elegido Presidente de la República el General Ignacio María González, uno de sus primeros actos fue decretar, el 25 de marzo de 1874, rescindido en todas sus partes y nulo y de ningún valor ni efecto el malhadado convenio. Nombró González una Comisión compuesta por los ciudadanos José Gabriel García, Gerardo Bobadilla, Victoriano Vicioso, Alejandro Gross y Carlos Tomás Nouel, para que fuera a Samaná.

a recibir formalmente de la Compañía arrendataria la bahía y cayos de la Península y a constituir las autoridades locales, devolviendo sus derechos a los hijos de aquella valiosa porción del territorio dominicano.

Este acto le mereció a González el aplauso de toda la Nación⁽⁵¹⁾

GOMEZ, MACEO Y HOSTOS EN SAMANA

El 16 de enero de 1866 estuvo en Samaná, camino de Puerto Plata, el insigne General Máximo Gómez, Libertador de Cuba. Allí había estado también, en junio de 1880, otra gran figura de la revolución cubana, el General Antonio Maceo, quien sostuvo una entrevista con el Gobernador, General

50) García, ob. cit. Vol. IV, pp. 212.

51) Los actos oficiales citados pueden verse en la *Colección de leyes*. . . , vol. V. y VI y en la obra de Gregorio Luperón, *Notas autobiográficas y apuntes históricos*, Santiago, 1939, vol. II. Los documentos oficiales relativos al Convenio de Arrendamiento aparecen también, en *El Porvenir*, Puerto Plata, No. 2, del 12 de enero de 1873. Ver E. R. D., *Proyecto de incorporación de Santo Domingo a Norte América*, S. D., 1965; y *Papeles de B. Báez*, S. D., 1968.



Pérez. Entonces residían en Samaná no pocos patriotas cubanos y puertorriqueños. Entre los últimos se contó el Presidente de la fugaz República de Puerto Rico, don Francisco Ramírez, quien después de fracasado el Grito de Lares, en 1868, vino a pasar en la apacible Samaná sus largos días de exilio.

El egregio educacionista Eugenio María de Hostos estuvo en diversas ocasiones en la bahía de Samaná. En julio de 1887, abordo del vapor *Samaná*, salió de Santo Domingo hacia la Península samanesa, en viaje de vacaciones para Sánchez y el Cibao. El 18 de septiembre de 1900 volvió a Sánchez y de allí, dos días después, salió para Santo Domingo. El pueblo de Samaná le dispensó a Hostos merecidos honores, designándole, en 1888, Miembro honorario de la Sociedad Unión Samanesa, fundada el 30 de abril de 1887.

La primera visita de Hostos a Sánchez le inspiró dos artículos: *El Ferrocarril y Las Cañitas; Sánchez, Indignación*. Criticaba Hostos que fuese escogido para punto de partida del Ferrocarril, entonces a punto de ser inaugurado, el sitio que hoy ocupa Sánchez. Decía:

Mas lo que, desde ese punto de vista tenga Villa Sánchez de favorable a la moral individual, lo tiene de desfavorable a la moral, a lo económico, al bien privado y público, a la conveniencia del Ferrocarril. Es, como cabecera de éste, lo más malo que ha podido escogerse. Es, aunque no quieran, una cabecera provisional. Eso tiene que caer. Esto tiene que cambiarse. (52)

Después de más de medio siglo comienza a cumplirse el vaticinio de Hostos, y el Ferrocarril ya pronto enderezará hacia Samaná, como un barco encallado largamente, su negra y humeante proa.

52) Acerca de la estada de Gómez, de Maceo y de Hostos, en Samaná, pueden verse las siguientes publicaciones nuestras: *Papeles dominicanos de Máximo Gómez* (Santo Domingo, 1954); *Hostos en Santo Domingo* (Santo Domingo, 1939, vol. I., pp. 227-238), y *Maceo en Santo Domingo* (Santiago, 1945).



EL DR. BETANCES Y SAMANA

El célebre agitador dominicopuertorriqueño doctor Ramón Emeterio Betances, tan eminente como médico como grande en las luchas por la libertad en las Antillas, fue un entusiasta admirador de las bellezas naturales de Samaná. Desde allí, por el año de 1876, en una carta dirigida a una amiga, hizo este elogio del seductor paraje:

Querida, este es el lugar más lindo del mundo, y de buena gana me quedaría aquí.

Esto es bello, grande, admirable.

No hay Arcachón ni Etretrat que pueda comparársele.

A cualquier lado que uno vuelva la vista, es un esplendor.

Yo consagraría gustoso mi vida a salvar este pedazo de tierra de la codicia extranjera.

Aquí ha vuelto a renacer todo mi patriotismo; y daría toda mi vida por hacer de esto el emporio de riquezas de la República y prepararle un banquete de prosperidad a todos los pueblos.

Aquí me siento dominicano puro, sin flaquezas y sin corrupciones de codicia, y capaz de defender la patria heroicamente contra todas las fuerzas que contra ella se coaligaran.

Me siento ennoblecido por Samaná; y, con todo el entusiasmo de la juventud clamaría a voces contra la Europa y el Norte América a la vez.

¡Viva la República!

¡Viva la Independencia!⁽⁵³⁾

También se interesó Betances por las riquezas naturales de la Península. En el año 1883 obtuvieron él y el señor Fereol Silvié, del Gobierno dominicano, una concesión para

53) *Betances*, por Luis Bonafoux, Barcelona, 1901, p. 26.



realizar en la bahía de Samaná “todos los trabajos de construcción necesarios para poner el puerto de San Lorenzo en estado de que pueda servir de puerto de escala o arribada”. En 1884 escribió el artículo *Una colonia en la bahía de Samaná*, que se reproduce en esta obra.

SAMANA, PUERTO FRANCO

El puerto de Samaná fue abierto al comercio extranjero en 1844⁽⁵⁴⁾. En 1861, durante la Anexión a España, se trató de hacer de Samaná un puerto franco⁽⁵⁵⁾. Posteriormente, en 1883, probablemente en vista de gestiones del Dr. R. E. Betances y del Sr. F. Silvié, el Pbro. Dr. F. A. Meriño, a la sazón Presidente del Congreso Nacional, sometió a este Cuerpo una moción convertida en ley el 27 de abril del mismo año: la Ley sobre puerto franco y ciudad de San Lorenzo, en la bahía de Samaná, que no tuvo la esperada ejecución. En esta obra se reproducen los importantes documentos producidos al efecto.

Posteriormente, en 1903, el ilustre escritor y político Manuel de Jesús Galván escribió una brillante *Exposición al Honorable Congreso Nacional sobre neutralización de aguas y puertos francos*, que tampoco alcanzó la realidad.⁽⁵⁶⁾

54) El 13 de julio de 1810 el Brigadier Sánchez Ramírez pidió a la Corte la habilitación de los puertos de Puerto Plata y de Samaná, para el comercio general. Por Real Orden del 11 de octubre del mismo año fue habilitado el puerto de Samaná. (Archivo de Indias, Santo Domingo, 961 y 965).

55) Véase, en Archivo General de la Nación (Anexión a España), diversos expedientes relativos a Samaná, entre otros el promovido por el Comisario Regio de Hacienda para que “se informe sobre cuatro puntos que propone a Samaná”, el promovido para la creación de una Alcaldía Mayor en Samaná; y el concerniente a la declaración de Samaná como Puerto Franco.

56) También se incluye en esta obra la citada *Exposición*.



POBLACION DE SAMANA

Samaná ha sido siempre una de las regiones menos pobladas de la Isla, no obstante sus riquezas naturales. Según el padrón formado en 1819, la población de la Península sólo alcanzaba a 2,100 habitantes.

El Censo de 1851, dice Mariano Torrente, señalaba la cifra de 1,721 almas para toda la Península, de las cuales 300 pertenecían a las familias de los antiguos inmigrantes de Norteamérica.

Hasta el año 1868 había únicamente 80 casas en el pueblo de Samaná, y el número de habitantes de toda la Península apenas llegaba a 1,400. Hazard calculaba, en 1871, que los habitantes del pueblo de Samaná no pasaban de 800 ó 1,000. En 1875 esa población alcanzaba a 3,050 personas, y el número de casas era de 358. Según el Censo de 1935, los habitantes de la Provincia de Samaná llegaban entonces a 24,746, y los de la Común a 12,281.

En una curiosa *Correspondencia de Samaná*, publicada en el periódico *La Opinión*, de Santo Domingo, edición del 26 de febrero de 1875, dice, refiriéndose a la villa:

Entre éstas se ven algunas de construcción elegante y muy bonito aspecto, entre las que se cuentan doce de altos. Se fabrica constantemente. De la fecha a mediados de mayo habrá listas de 15 a 20 nuevas casas. El amigo Córdoba ha comenzado a fabricar una casa de alto que según el plano será hermosa y elegante. La casa de piedra almacén de Riva y Wissemann, es grande y al estilo de los almacenes de Saint Thomas. El edificio en que están la Gobernación y oficinas de Hacienda es magnífico, y no tiene que envidiar nada a edificios destinados para lo mismo en otros puntos de la República. En cuanto al comercio, punto cardinal, objeto de este pueblo, es bastante animado, aunque no tanto como debiera ser atendida la importancia del lugar y las ventajas que ofrece la famosa bahía. . . La índole de



los habitantes es buena. Viven vida pacífica y laboriosa. Lástima grande que el pueblo sea tan heterogéno al grado de hallarse en mayoría el número de los extranjeros, especialmente la población de americanos, que es la mayor. Sin duda, por esto, mientras el templo de los *metodistas* es bonito y está bien conservado, la iglesia católica-romana no corresponde a la categoría de esta ciudad, capital de un Distrito.

La vida cultural de la villa ha sido bien limitada⁽⁵⁷⁾. Tuvo periódico por lo menos desde el 12 de agosto de 1877, *El Eco de Samaná*, editado en la *Imprenta del Pueblo*, que dirigía el puertorriqueño Joaquín Araujo. Entre los benefactores de Samaná debe señalarse a Gregorio Rivas, propulsor del progreso y la cultura en la olvidada población en que ejercieron el magisterio profesores tan meritorios como Cristino Zeno y José Dubeau, y como la cubana Angela Piloña de Recio, quien abrió allí una escuela de niños, en marzo de 1875, año en que servía la gobernación samanesa el General Fidel Rodríguez Urdaneta.⁽⁵⁸⁾

-
- 57) En la Biblioteca Pública de Nueva York, donde la hemos examinado, se conserva la siguiente obra inédita: *Raccolta di Poesía, del Dotto Marco Aurelio Caccavelli, Parroco di Samaná, 1878*. Se trata de un volumen manuscrito, de 180 grandes folios. Numerosas poesías forman el libro, todas en italiano, algunas de las cuales aparecen escritas en Haití. La última composición está fechada en Samaná: 28 de junio de 1880. En la extensa composición *Le mie prigione el mio ostracismo*, elogia a Buenaventura Báez y al poeta Félix María Del Monte y habla largamente del país. El mismo Caccavelli señala el número de versos que hay en su libro: nada menos que la sorprendente cifras de 16. 408 El Padre Caccavelli ejerció su apostolado en Samaná por los años de 1873 a 1880. Era natural de Córcega. Fue designado Cura de Bayaguana el 17 de diciembre de 1870; de La Vega el 3 de mayo de 1871; el 18 de enero de 1872 fue facultado para expedir dispensas matrimoniales en la Provincia de La Vega. Murió en Samaná el 30 de abril de 1881.
- 58) El 30 de abril de 1887, a iniciativa de José Guillermo Bosch se instaló la asociación literaria y de recreo *Centro Unión Samanesa*. Bufete directivo: Alejandro Gross, José G. Bosch, Juan Villain, José Dubeau y P. Elías Rodríguez. (Pormenores de la instalación y otras noticias en *El Teléfono*. Santo Domingo, No. 224, 10 de julio de 1887).



DIVISION POLITICA

Hasta el año de 1795, Samaná fue Parroquia del Partido de La Vega. En 1801 fue convertida en dependencia del Departamento del Cibao, y en el período de la España Boba, de 1810 a 1821, fue Parroquia del Partido del Este o del Seibo.

Durante la ocupación haitiana, de 1822 a 1844, tuvo la categoría de Común del Departamento del Cibao. En 1844, pasó a ser común de la Provincia del Seibo. Durante la Anección a España fue elevada, por resolución del 24 de agosto de 1861, al rango de Gobierno Político y Militar, con Sabana de la Mar como Comandancia de Armas.

Restaurada la República en 1865, fue erigida en Distrito Marítimo. La Constitución de 1907 la convirtió en Provincia, con las comunes de Samaná, Sánchez y Sabana de la Mar.

Por ley del 27 de junio de 1938 la Común de Sabana de la Mar pasó a ser jurisdicción del Seibo, y en la misma fecha pasó a la jurisdicción de Samaná la Común de Matanzas, que antes correspondía a la Provincia Duarte. Actualmente, 1945, la Provincia de Samaná está formada por las comunes de Samaná, Sánchez, Matanzas y Cabrera⁽⁵⁹⁾

CARTOGRAFIA DE SAMANA

La Cartografía de Samaná es bien abundante⁽⁶⁰⁾. Hay

59) Véase V. Tolentino Rojas, *Historia de la División Territorial*. Editorial *El Diario*, Santiago, 1944, pp. 426, etc., y J. Marino Incháustegui, *Curso de geografía e historia, República Dominicana*. Editorial *El Diario*, Santiago, 1939, pp. 135-141. (La común de Cabrera se incorporó a Samaná el 1.º de agosto de 1945).

En 1880 Samaná fue víctima de un incendio. Ver, *Incendio de Samaná*, en *El Porvenir*, P. Plata, Nos. 344 y 350, de 1880.

60) Samuel Hazard, en su obra *Santo Domingo, Past and Present*. . . New York, 1873, pp. 195-211, le dedica un capítulo a Samaná, en el cual se puede ver un plano de la Bahía y de la Península, y vistas de Cabo Samaná, de Punta Balandra y de la ciudad que visitó en 1871.



importantes planos de Samaná en el Archivo General de la Nación y en la Biblioteca de la Universidad de Santo Domingo. En la primera institución citada se conservan los levantados por el General Ferrand, de grandísimo interés. Entre los planos de Samaná merecen especial mención los siguientes:

Samaná, Santo Domingo, Peninsula and bay of Samana in the Dominican Republic, by sir Robert H. Schomburgh, 1853. Medida: 7 x 9 (In Royal Geographical Society Journal. London. J. Murray 1853. V. 23 p. 204). (Reprod. en esta obra).

Mapa de la bahía de Samaná, por Francisco Le Negre Mondragón. (Con figuras alegóricas en el cuadro). Año 1770. En negro y verde. Escala: 166 mm., igual a 5 leguas, cada una de 2282 toesas. Dimensiones: 97,5 por 64 cm.

Plano de la ciudad de Samaná en la isla Española (con figuras alegóricas en el cuadro), por Francisco Le Negre Mondragón. Año 1770. En negro y verde. Escala 73 mm., igual a 90 toesas. Dimensiones: 97, 5 por 64 cm. (A. G. de I.).

Plano del Carenero Grande y representación de una nueva población nombrada Santa Bárbara de Samaná, empezada a fundar el 21 de agosto de 1756. En colores. Escala: 200 mm., igual a 750 varas castellanas. Medida: 110,5 x 52 cm. (A. G. de I.).

Pano de la bahía de Samaná. En colores. Escala: 230 mm., igual a 5 leguas de tres millas cada una. Dimensiones: 128 por 65 cm. (A. G. de I.).



Los Americanos de Samaná

H. Hoetink



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia





LOS AMERICANOS DE SAMANA

ES PRACTICAMENTE DESCONOCIDO EL HECHO de que en un lugar de la República Dominicana vive un grupo bastante numeroso de negros de habla inglesa, que son descendientes de esclavos libertos norteamericanos que llegaron a este país hace casi 140 años.¹

En lo que sigue más abajo, intentaré ofrecer algunas notas sobre el área en que vive este grupo, sobre la historia del poblamiento de esta región, y sobre la historia del grupo en cuestión.

La mayor parte de la información fue recogida durante una estadía en la República Dominicana en enero de 1962. Estos datos no deben ser considerados sino como una mera colección de informaciones tomadas aquí y allí; se necesitará mayor investigación para que muchas de las cuestiones

-
- 0) El autor es profesor asociado de Sociología de la Universidad de Puerto Rico y asociado a las investigaciones de su Instituto de Estudios del Caribe. Las investigaciones necesarias para el presente artículo fueron hechas con la asistencia de una beca del Instituto de Estudios del Caribe.
- 1) John P. Agmelli, en su artículo "Colonización Agrícola en la República Dominicana", *Economic Geography*, Vol. 38, No. 1, de enero de 1962. 15-28 hizo una encuesta de las colonias agrícolas fundadas en las últimas tres décadas, los poblados de Sánchez y Samaná aparecen en los mapas de su artículo como ejemplos de colonización hecha por "nacionales".

planteadas en este artículo puedan ser contestadas satisfactoriamente.

En la parte nororiental de la República Dominicana se halla la península de Samaná. Esta península “es una masa de montañas bastante escarpadas pero no muy altas que en algunas localidades están bordeadas por una estrecha franja de tierras bajas llanas y a ratos, onduladas. Su anchura promedio de norte a sur es de unas 7 a 8 millas. El confín occidental de la península está separado de la Cordillera Septentrional en la isla, por una zona llana y pantanosa, el Gran Estero, el cual era un estrecho abierto en el pasado remoto², pero ahora está cerrado, debido probablemente a levantamiento de la tierra y en parte por la acumulación de aluvión. La masa montañosa principal está dividida en tres regiones paralelas, cuyos picos más altos se levantan hasta unos 1,600 pies sobre el nivel del mar”³

La península, que tiene unas treinta millas de este a oeste, tiene dos ciudades, Sánchez y Samaná, siendo esta última la capital de la provincia del mismo nombre. Ambas ciudades —cada una con una población de unos 3 a 4 mil habitantes— están situadas en la costa sur de la península, Sánchez en el ángulo occidental, Samaná en la mitad oriental.

La forma más fácil de llegar a Samaná desde Santo Domingo es yendo en auto hasta Sabana de la Mar que está en la costa sur de la Bahía de Samaná y luego desde allí, cruzar la bahía, que tiene una anchura promedio de 13 millas.

Colón, que descubrió la Bahía de Samaná en 1493 le llamó Golfo de las Flechas, según la leyenda, cuando se defendía de las flechas con que lo atacaban los fieros aborí-

2) En un mapa de la región del Caribe fechado en 1785 y dibujado por Antonio Zatta, Samaná aparece claramente como una isla separada (h).

3) Colonia de refugiados en la República Dominicana. Washington D. C., . . . The Brookings Institution, 1942, 105, 106.



genes de la península, dando así lugar al primer derramamiento de sangre en un combate entre habitantes del Viejo y del Nuevo Mundos⁴.

Aunque en el siglo dieciséis “las flotas mercantiles de Cádiz y de la Coruña recalaba en Samaná como punto de reunión, desde el cual se dirigían a Puerto Bello, al Golfo de Darién (sic) o a la Tierra Firme”⁵, y aunque “los antiguos cronistas siempre se refieren a ella en términos de alabanza como lugar en que podría establecerse un puerto para un pueblo de agricultores”⁶, la península no parece haber tenido nunca una población española densa.⁷

Todo lo contrario, la región parece haber sido presa fácil de los bucaneros que, en el siglo diecisiete extendieron su control desde la isla de La Tortuga por la costa norte de la Española, alcanzando finalmente la península de Samaná y “establecieron en esta bahía su punto de reunión”⁸

Cuando en 1673 Oregón (d’Oregón), comandante de los filibusteros de La Tortuga, buscó refugio en la bahía durante una tormenta, encontró a Samaná poblada por colonos franceses, “dependientes de los filibusteros”⁹.

4) Hazard, S., *Santo Domingo, Past and Present*, Londres 1873, 196, 197; Irving Washington, *Life of Columbus*, I 236; Heneken, T.S. (Britanicus), *The Dominican Republic and the Emperor Soulouque*, Filadelfia 1852 traducida al español por Rodríguez Demorizi, E., en *Documentos para la Historia de la República Dominicana*, Vol. III. Cd. Trujillo, 1959, 395.

5) Heneken, op. cit. 397.

6) Hazard. op. cit. 202.

7) Este no es el lugar para informar en detalle sobre la importancia estratégica que más tarde se le dio a la península, y relacionarla con las intrigas de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, especialmente en el siglo diecinueve para adquirir esta parte de la República Dominicana con el fin de establecer allí, entre otras cosas, una estación de abastecimiento para barcos en ruta hacia México y América Central. Sec. Rodríguez Demorizi, op. cit.

8) Hazard, op. cit. 204.

9) Heneken, op. cit. 398.



Según Heneken, la mayoría de estos colonos fueron evacuados en años posteriores. Los que quedaron fueron muy pocos.¹⁰ Durante la siguiente mitad del siglo, la ciudad de Samaná fue virtualmente abandonada.

Sin embargo, en 1756, las autoridades españolas, temerosas de la expansión francesa, decidieron repoblar la ciudad con gente de las islas Canarias. En ese mismo año, inmigrantes del mismo origen fundaron a Sabana de la Mar, al otro lado de la bahía. A estos pobladores “se les dieron tierras y animales de ganado para comenzar su colonia. Este esfuerzo fue mantenido en forma tan mala que el sitio languideció. . .”¹¹

Se produjo un corto período de prosperidad en la región, cuando después de la revolución haitiana, un número de terratenientes franceses de la parte occidental de la isla, se refugiaron en Samaná. Aquí, junto a los pobladores canarios que quedaban, fundaron nuevas plantaciones de azúcar y café. Durante la breve hegemonía francesa sobre la mitad oriental de la Española, abrieron nuevas áreas en la península.¹²

En este mismo período se estableció una guarnición en el poblado. Es de suponerse que en 1808 cuando los españo-

10) Idem. La evacuación de los colonos franceses tuvo efecto durante el gobierno del gobernador de Pouncy, sobrino de D'Oregon. Estos fueron llevados a Cap Francais. El hecho de que la costa norte de la Española había sido una “presa tan fácil” para los bucaneros de la Tortuga durante la mayor parte por el hecho de que en 1606 los habitantes de esta región fueron obligados por las autoridades coloniales a mudarse al interior de la isla y a cerrar los puertos marítimos. Sin embargo, es algo dudoso que esta orden se haya cumplido estrictamente, pues cuando en 1669 D'Oregon atacó a Santiago, este embarcó sus tropas en Puerto Plata, cuyo puerto se hallaba todavía aparentemente en buenas condiciones y no completamente abandonado. (Hazard, op. cit., 65, 82, 83, 84).

11) Hazard, op. cit. 204, también ver a Heneken, op. cit. 398.

12) Heneken, op. cit., 399.



les recuperaron el poder en el este, los colonos franceses tuvieron razones para evacuar el área.¹³ Fuere como fuere, lo cierto es que cuando en 1822 los haitianos con su presidente Boyer ocuparon la parte oriental de la Española (ocupación que duró hasta 1844), los colonos franceses blancos abandonaron la península y, como muchas familias blancas ricas en el resto de Santo Domingo, emigraron a Cuba, Puerto Rico, o a los Estados Unidos.

Fue durante la presidencia haitiana de Boyer que llegó a Samaná el grupo que ocupa nuestro interés especial.

La idea de traer inmigrantes negros libres de los Estados Unidos no era nueva en Haití. Ya en 1804, Dessalines ofrecía una recompensa de cuarenta dólares a los capitanes americanos por cada negro americano que ellos trajeran de los Estados Unidos.¹⁴

Y en 1821 una Sociedad Haitiana de Maryland fue formada por negros libres en ese estado para estimular la emigración hacia Haití.¹⁵

En 1824 Boyer comenzó un serio intento de traer negros norteamericanos en gran escala. "Jonathan Granville fue enviado a Nueva York como agente del gobierno haitiano el cual le entregó cincuenta mil libras de café para sufragar los gastos de la operación. Las condiciones ofrecidas por Boyer eran muy generosas. El prometió pagar el pasaje de los inmigrantes, mantenerlos durante cuatro meses, y luego

13) Heneken es algo ambiguo en cuanto a este asunto, Heneken, op. cit., 205.

14) Hamilton, S. M. *The Writings of James Monroe*, Nueva York 1900, Vol. IV, 186, citado por Treudley, M., *The United States and Santo Domingo*, diss. Clark Un., reimpreso en el *Journal of Race Development*, Vol. 7, Nos. 1 y 2, julio y octubre de 1916, 223. Estos negros haitianos que se hallaban en los Estados Unidos eran esclavos que habían llevado consigo los colonos franceses blancos después del estallido de la revolución haitiana.

15) Treudley, op. cit. 223.



darles tierra a una proporción de treinta y seis acres por cada doce trabajadores”.¹⁶

“Boyer estaba especialmente interesado en agricultores y en artesanos de los cuales necesitaba principalmente el país. Según Hunt, unos trece mil negros se aprovecharon de la oportunidad de establecerse en un país libre. El resultado fue en muchos aspectos desalentador. Parece que los inmigrantes esperaban obtener apoyo continuo en Haití, muchos vinieron de ciudades americanas y no se adaptaron a la vida rural de la isla, y un gran número, al encontrar condiciones diferentes a las que se habían hecho en su inmigración, regresaron a los Estados Unidos”.¹⁷

Para José Gabriel García, el historiador dominicano de fines del pasado siglo, el motivo que tenía Boyer con su programa de inmigración no era tanto proveer al país de braceros capacitados y de artesanos, sino más bien cambiar la “fisonomía social” de la parte española de la isla y despertar “preocupaciones raciales” en las mentes de los inmigrantes que tenderían a crear su identificación con los haitianos.

Según García, no fue 13,000 sino 6,000 el número de inmigrantes que Granville estuvo autorizado a traer a la isla, al menos al principio.

De estos, 300 fueron establecidos en Las Caobas, Las Matas de Farfán y en Hincha, para que cultivaran café y frutos; 1,000 en Altamira, Santiago, Moca, San Francisco de Macorís y La Vega, para que cultivaran café, tabaco y algo-

16) Granville, *Biographie de Jonathan Granville*. Escrita por sus hijos, Paris 1873, 92-93, citado por Treudley, op. cit. 224.

17) Hunt, B.P., *Remarks on Haiti as a Place of Settlement for African-Americans, and on the Mulatto as a Race for the Tropics*, Filadelfia, 1860, II, citado por Treudley, op. cit. 223, 224, con respecto al origen urbano de los colonos, es un hecho que los actuales descendientes de los colonos de Samaná sin excepción dicen que Filadelfia es su lugar de origen. Odell dice que ellos vinieron “de los Estados de Maryland, Pennsylvania y New Jersey”; Sin embargo no ofrece las fuentes de estos datos. (Odell, E.A., *It Came to Pass*, Nueva York 1952, 147.



dón; 200 en Samaná para producir varios frutos; y 1,200 en la ciudad de Santo Domingo, el Seybo, Higüey, Monte Plata, Boyá, Bayaguana, San Cristóbal y Baní, para cultivar café, cacao y caña de azúcar.

Los primeros inmigrantes llegaron al puerto de Santo Domingo el 29 de noviembre de 1824, el siguiente embarque tuvo lugar el 4 de diciembre siguiente. Fueron alojados temporalmente en el edificio del Convento de las Mercedes que estaba entonces fuera de uso, al tiempo que se les permitió usar la abandonada iglesia de San Francisco para que hicieran sus servicios metodistas. Pero, sigue diciendo nuestro historiador dominicano, la mayoría de ellos murieron, o se fueron de regreso a su patria, disgustados con el estilo de vida haitiano en el que vieron una constante amenaza a la moralidad y buena organización de sus familias. Por lo tanto, no se aclimataron, con excepción de los que se quedaron en la capital donde siempre se distinguieron por su celo y honestidad, y de los que se fueron a Samaná, cuyos descendientes forman hoy en día una "mayoría respetable" de su población.¹⁸

Sería erróneo deducir de los señalamientos de García que fuera de la capital y de Samaná, el establecimiento de negros americanos bajo el régimen de Boyer resultó un total fracaso.

En época tan avanzada como en 1870 se notaba "la presencia en varias partes del país de pequeñas colonias de gente de color que habían venido de los Estados Unidos" cuyas "personas, o sus antepasados inmediatos, llegaron al país generalmente en tiempos del presidente Boyer"¹⁹

18) García, José G., *Compendio de la Historia de Santo Domingo*, II, Santo Domingo, 1893, 121, 122.

19) *Informe de la Comisión Investigadora sobre Santo Domingo*, Washington, Oficina Editora del Gobierno, 1871 (en adelante nos referiremos a este documento como "Comisión" II).



Parece cierto, empero, que un gran número de inmigrantes murieron poco después de llegar al suelo dominicano; en 1870 se decía que “del número total de los colonos americanos que vinieron aquí,²⁰ alrededor de un tercio murió de fiebre que sobrevino a causa de la exposición y la intemperancia”²¹

Aunque en este mismo año existía una iglesia metodista en la capital, y había varias sociedades de socorro mutuo (una de ellas llamada Sociedad de la Biblia) compuesta totalmente de inmigrantes metodistas, parece probable que entre los ya dominicanos de la segunda generación hubo una pérdida considerable de su identidad original.

Los hijos de los colonos leían y escribían en español, no en inglés²² Como decía uno de ellos: “Yo hablo español mejor que el idioma americano... mi madre y mi padre hablan americano, mis hermanos y hermanas hablan español; en la casa hablamos americano; antes de acostarnos rezamos en americano”²³

Así pues, aunque la religión común parece haber actuado como vínculo de solidaridad, en una ciudad “grande” como Santo Domingo (que tenía aproximadamente 6,000 habitantes en esa época), la fuerza cohesiva de su idioma parece haberse perdido en la segunda generación, y con certeza en la tercera, habiéndose así acelerado el proceso de dominicanización.

Lo mismo parece haber ocurrido en el importante puerto marítimo de Puerto Plata donde, a pesar de la inmediata fundación de una organización eclesiástica metodista, los colonos americanos “se integraron paulatinamente al estilo

20) No está claro si la palabra “aquí” se refiere a la capital o al país.

21) Comisión, op. cit., declaración de Elish Gross, 255.

22) Idem.

23) Comisión, op. cit., declaración de George Fountain.



de vida de los nativos y llegaron a ser casi como los nativos, como han hecho en Puerto Plata, donde se han mezclado todos”, para usar las palabras del reverendo Jacob James de Samaná en 1870.²⁴

Es ciertamente innegable que —probablemente debido a su espléndido aislamiento— la comunidad de negros americanos de Samaná ha preservado su cohesión cultural y social mucho mejor que cualquier otro núcleo de colonos de la misma época en la República Dominicana.

Ahora trataremos de seguir la historia de este grupo en forma más detallada. No sólo tenemos información escrita acerca del grupo que data de una visita que en 1870 hizo una comisión de los Estados Unidos a la República Dominicana; sino que tuve la fortuna de encontrar en la casa del pastor de Samaná varios registros de nacimientos, matrimonios y defunciones de los años 1870 y siguientes y de 1890 y siguientes, algunas hojas sueltas con información similar de los años de 1856 a 1858, y además las minutas de las Juntas Oficiales de la Iglesia Metodista de la mayoría de los años comprendidos entre 1900 y 1940.

Recordemos que por los años de 1820 y siguientes la región circundante del poblado de Samaná estaba escasamente poblada. Debieron haber vivido algunos funcionarios públicos dominicanos, probablemente había una guarnición, y el resto de la población (quizás unos pocos cientos) debe haber estado compuesta por descendientes de los colonos franceses y de los canarios que posiblemente se mezclaron con los habitantes de piel oscura.

Había tierra en abundancia para los 200 (?) colonos americanos que vinieron en 1824 y 1825, de modo que las

24) *Idem*, declaración del reverendo J. James, 229. Como Puerto Plata no es mencionada en la lista de García de los asentamientos originales de los inmigrantes, es de presumirse que los colonos que fueron a Santiago y a otros pueblos del Cibao, se trasladaron en parte de este importante puerto cibaño.



porciones que ellos recibieron eran aún mayores que las que Granville les había prometido.

Dejemos al reverendo James que nos cuente la historia: “Los americanos nuestros de aquí obtuvieron sus tierras del gobierno de Boyer. El le prometió y le dio a cada inmigrante cinco “carreaux”, o sea, unos dieciséis acres de tierra, de modo que se convirtieron en propietarios y en ciudadanos inmediatamente. Ellos están contentos de haber venido. Al principio unos pocos estaban insatisfechos. No habían aprendido el idioma, el lugar era virgen, e ignoraban todo acerca de los frutos y los alimentos, de los productos que podían cultivarse y de la forma de trabajo; pero después que cogieron el piso se sintieron satisfechos. La generación que se está levantando, y que está tomando el lugar de los que llegaron, conoce la ideología y el estilo de vida del país, y ellos están diez veces más contentos de estar aquí que en los Estados Unidos. La gente de color que viene aquí de los Estados Unidos puede estar bien aquí. . . Todos somos de color. Yo soy totalmente negro. . . Tratamos de mantener a nuestra gente aquí como americanos,. . . nuestra gente es honrada y trabajadora.

“Aunque hemos estado aquí largo tiempo, hemos preservado nuestros sentimientos de americanos. . . En cuanto a la educación estamos haciendo lo que podemos entre nosotros. No estamos dispuestos a que nuestros hijos crezcan en la ignorancia, y tenemos escuelitas para enseñarles lo que podemos.

“En cuanto a los nativos, el gobierno no hace nada por ellos, y ellos no hacen mucho por ellos mismos. Teníamos una buena escuela que nosotros mismos estábamos construyendo aquí, pero vino la guerra española y la quemaron.

“Los nativos no tienen escuela. Hay uno que otro que paga para que le enseñen a sus hijos. De mi congregación alrededor de un cuarto puede leer el Nuevo Testamento y



los libros de himnos. Muchos de los himnos se los saben de memoria.

“Una vez tuvimos una iglesia, una escuela, y una casa de misioneros, e hicimos bastante en cuanto a la distribución de libros y en la enseñanza de la gente; pero todo fue destruido y quemado durante las guerras.”²⁵

En 1870 los colonos americanos en el poblado de Samaná y en sus alrededores eran unos quinientos o seiscientos en total, divididos en partes más o menos iguales en cuanto a sexo. A esta gente se la consideraba “saludable y capaz de trabajar”. Sus casas tenían dos o tres habitaciones, y la familia no dormía en una sola habitación.

La mayoría de los colonos eran agricultores, muchos de los cuales eran propietarios de la tierra, y algunos la tomaban en arrendamiento. Como alimento generalmente usaban tres tipos de plátanos, batata, ñame, maíz, arroz, arvejas, carne de puerco, de res, aves de todas clases, azúcar y café. Unos pocos ancianos y enfermos no podían mantenerse a sí mismos.

Casi todas las familias tenían dieciséis acres, de las cuales generalmente tres eran cultivadas, siendo esta cantidad lo más que podían explotar, y producían más de lo que podían consumir.

Vendían el excedente, que era embarcado a “Saint Thomas, Turkeyland y a otros lugares”. De herramientas usaban azadones, hachas, garabatos, machetes, y hachetas; un arado, “que nunca se había visto en este país”. Algunos de los colonos “cortaban madera en los bosques, otros asestaban, y otros eran carpinteros”.²⁶

Según J. L. Marciacq, quien en 1870 era “uno de los mayores comerciantes” de Samaná, los pobladores le traían

25) Comisión, op. cit., declaración del Rev. J. James, 230.

26) Comisión, op. cit., 231.



“cacao, ñame, huevos, tabaco, etc” para vendérselo; él les pagaba con “diversos artículos, telas de algodón, licores, frutas enlatadas, bacalao, artículos de lujo, camisas, chalecos, zapatos, etc.”.²⁷

De los quinientos o seiscientos colonos que había en 1870 unos 200 eran miembros de la Iglesia Metodista de Samaná; sin embargo, generalmente asistían a los servicios religiosos 300 ó 400 personas.

Había sermones todos los domingos, y servicios de oraciones todos los miércoles en la noche. Entre ochenta a noventa niños asistían a la escuela y a las clases de religión de los domingos. Aparte de esta escuela metodista, que era dirigida por un tal Sr. James (probablemente el mismo reverendo). También había una escuela dirigida por George Lewis Judd, cuyo padre, que era “un hombre blanco de los Estados Unidos”, había sido misionero metodista en Haití durante 25 años, pero había sido expulsado en una revolución. El viejo “afanó mucho y murió de fiebre” en Samaná.²⁸

En la escuela del Sr. Judd hijo había 24 alumnos. Además había dos mujeres “en el pueblo arriba que dizque daban clases; ellas no tenían una escuela organizada sino que enseñaban a cinco o a seis niños”.

El pago mensual en la escuela del Sr. Judd era de un peso. Solía decir: “Los padres de aquí están muy interesados en educar a sus hijos. Están dispuestos a caminar kilómetros y kilómetros para vender aunque sean diez centavos de provisiones para venir a comprarme un libro de lectura para enseñar a sus hijos. . . (Lo que generalmente desean aprender es a leer en inglés). Todos mis estudiantes hablan inglés; la gente siente ese deseo; ellos saben español y este *patois francés creole*; después de oírlos charlar en la calle en espa-

27) Comisión, op. cit., declaración de J. L. Marciacq.

28) Comisión, op. cit., declaración de J. P. Hamilton, 223.



ñol y en creole francés se sorprende uno de verlos leer y escribir en inglés.

Esta colonia americana ha preservado su nacionalidad con gran persistencia durante los cuarenta años que hemos estado aquí, a pesar de las revoluciones”²⁹

Joseph P. Hamilton, inmigrante americano y “predicador metodista local” en Samaná decía: “Los americanos de aquí se interesan mucho por la educación. No se le da mucha importancia entre los nativos, especialmente en el campo. A ellos no les importa si obtienen o no una educación. Una gran cantidad de la gente de color de habla inglesa lee y escribe”³⁰

Al preguntársele si ocurrían matrimonios entre católicos y protestantes, el Sr. Hamilton respondió: “Algunos, no muchos.”³¹

Esto, sin embargo, no implica que en la colonia americana no ocurrieran matrimonios con extraños al grupo. Frecuentemente encontramos que en las actas de matrimonio aparece que el lugar de origen de uno de los contrayentes es Turkeyland. El hermano del reverendo James, el “general” Theophilus James (quien fue enviado a Inglaterra a la edad de 12 años y donde se educó durante 7 años, y más tarde sirvió en el ejército haitiano durante el gobierno del presidente Salnave, de donde proviene el rango de general) fue uno de los que se casó con una mujer de Turkeyland.

“La presente acta certifica que Leticia Smith se casó en

29) Comisión, op. cit., declaración de G.L. Judd, 227–228. El patois creole francés a que se refiere Judd, se habla aún actualmente en la región de Samaná como una lengua franca; a un grupo de habitantes que viven unas millas al noreste de la población se le llama “haitianos”. No está claro si fueron ellos quienes trajeron este patois o si fue introducido por los antiguos colonos franceses y sus esclavos.

30) Comisión, op. cit., declaración de J.P. Hamilton, 223.

31) Idem, 22.



Turkeyland con Theophilus James el día 11 de septiembre de 1873 y vino a Samaná el 9 de octubre de 1873 y el 23 de abril de 1874 se enfermó repentinamente estando hinchada a causa de preñez y luego de hacerse todo lo que se pudo murió el 2 de mayo de 1874 en horas de la mañana. . . nació en Turkeyland tenía 33 años desde hace mucho era miembro de la Sociedad Metodista Wesleyana en Turkeyland vino a Samaná de visita con su esposo habiendo estado casada 7 meses y 22 días. Fue afectada por un violento dolor de cabeza y murió después de 10 días de enfermedad”³²

Esto quizás también sirva para mostrar que no todos eran “saludables y capacitados para el trabajo”. Naturalmente, los fuertes vivían por muchos años a veces, como “Susana Robenson, una de las viejas inmigrantes de los Estados Unidos, de quien se decía que tenía ciento veinte años” cuando murió en 1876,³³ pero muchos morían jóvenes, a menudo a causa de “malas fiebres”. En el período comprendido entre el 31 de diciembre de 1856 a octubre de 1868, los que murieron eran de las siguientes edades, 80, 40, 40, 40, 60, 17 31, un bebé, otro bebé, 30, 20, 8, 2, 23, 2, 12, bebé, bebé, 13, bebé, 47, 7, 1.

Las frecuentes revoluciones también arrancaron vida: por ejemplo tenemos a George Barret. . . “que siendo militar fue herido por un cañón al servicio del gobierno y después de haber estado enfermo como 12 días murió el 6 de diciembre de 1874”.³⁴

También hubo quienes desaparecieron: Richard Dirson, nacido en los Estados Unidos de América pero que era residente en el distrito de Samaná y murió³⁵, según dicen a los 64 años de edad, abandonó su hogar y su esposa y dos hijos

32) Registro de Defunciones, 1874, No.9.

33) Idem, 2-6-1876.

34) Idem, No.12.

35) Registro de Defunciones 1873, No.19.



y se fue a los bosques en busca de miel y cera de abeja el 3 de junio de 1873 y el lunes por la mañana, a las 7, le vinieron a decir a su familia que se había perdido”. A veces el ministro metodista tenía que enterrar a misteriosos forasteros, marineros, aventureros, náufragos, cuyos orígenes nadie conocía: “Constantino Harraldo, ciudadano inglés, según dijo alguien, murió en este distrito. . de Muerte natural. Nadie sabía cual era su religión, o su Familia, ni tampoco se sabía cual era su lugar de nacimiento, su edad. . .”³⁶

Estos forasteros, no siempre eran gente de confiar cuando estaban vivos:

“Este vergonzoso falso Matrimonio fue hecho entre el Sr. Jules Moreu Agau y Madame Adela E. Conand a la misma hora en que él se iba a embarcar en un vapor para dejarla. La cosa fue de esta manera: El forastero llegó a su casa y ella le dio alojamiento por paga cada mes, y el Público levantó el Falso testimonio contra ella diciendo que ella estaba viviendo con él, y él, como caballero le prometió que cuando abandonara su casa la dejaría restaurándole su Honor y aceptaría el reproche público y para ello hizo publicar un acta de matrimonio por la Ley y obtuvo Licencia Matrimonial y me pidió que yo como ministro Wesleyano viniera a la casa y que uniera sus manos con las de la novia justo antes de abordar el barco después de haber sido casados por el agente consular de los Estados Unidos Benjamín Clark siendo testigo P. R. Horst. Ignorando ambos el plan urdido. Y después de esto, subió al barco y jamás volvió, Samaná 31 de agosto de 1877. J. James, Ministro Wesleyano.”³⁷

Dentro del grupo americano el concubinato parece haber sido raro. El único otro caso que encontré fue el de

36) Idem, 1875, No.20.

37) Registro de Matrimonios 1877,



una mujer americana con un "nativo" dominicano y éste finalmente terminó en forma cristiana:

"La presente acta certifica que Ramón Medina Nativo de esta península de 47 años de edad soltero Agricultor de Profesión y residente de este Distrito cuyos padres también son Nativos de esta península y quienes ya pasaron al Descanso Eterno, y Mary Ann Shephard viuda y Nativa de esta Península de 46 años de edad, agricultora de profesión cuyos padres son Nativos de los Estados Unidos de América. . . ambos reconocen a todos sus hijos cinco varones y cuatro hembras para que sean Legitimados en Matrimonio." 38

Hubo 6 matrimonios en 1873, 3 en 1874, y 4 en 1875, en todos los casos los contrayentes "se casaron solemnemente primero ante el Juez civil, y luego en el altar de la Iglesia Metodista Wesleyana".

Parece que la edad casadera, especialmente entre las mujeres de la colonia, era un poco mayor que entre los latinoamericanos de este período. En 1894, cuando se registraron 13 matrimonios, las edades de los contrayentes eran como siguen:

masc.: 23, 33, 35, 28, 44, 24, 24, 34, 27, 63, 25, 24, 23

fem.: 19, 35, 27, 19, 23, 22, 26, 24, 21, 45, 18, 22, 19

Quizás haya sido una coincidencia que la más joven de todas las novias se haya casado con un dominicano "verdadero" de nombre Carlos Escobar.

Parece que no había fricción causada por asuntos religiosos entre los colonos protestantes y el resto de la población que era nominalmente católica. Durante el período de la Anexión a España (1861-1865) los servicios públicos en las iglesias protestantes se prohibieron, los colonos de Samaná "protestaron tanto que el gobernador nos dijo que podíamos hacer servicios religiosos privados en el campo

38) Idem, 1879.



pero sin decir donde los celebrábamos. El Sr. James, nuestro ministro, le pidió que tuviera la bondad de decirnos esto por escrito, y así lo hizo, y fuimos al campo a celebrar nuestros servicios religiosos privadamente. Desde entonces no ha habido problemas entre nosotros y los católicos. El gobernador mismo. . . nos regaló 2000 pies de madera”.³⁹

Aunque los datos sobre las relaciones raciales son algo ambiguos, no parece haber existido un problema racial fuerte entre los inmigrantes y la comunidad dominicana: “Aquí hay muy pocos blancos. Hay un ligero prejuicio entre los mulatos y los negros. Los mulatos creen que saben más y que deben gobernar. . . El prejuicio sobre el color es fuerte, pero es sólo un asunto entre la familia. En los asuntos públicos no se hace ninguna distinción”.⁴⁰

Se decía que en general la comunidad era respetuosa de la ley; “el robo de propiedad valiosa no ocurre. . . Generalmente las puertas aquí no tienen cerradura. . . Las parcelas de la gente no tienen divisiones y ellos no tienen disputas sobre la división de las cosechas donde no hay una línea bien definida de demarcación.”⁴¹ Dentro del grupo metodista no había demandas judiciales, y generalmente era el ministro quien resolvía las disputas de negocios entre los miembros de la comunidad.⁴²

En cuanto a las generalizaciones que nuestros datos nos permiten hacer sobre los negros metodistas de Samaná de la época de 1870, podemos decir que unos 45 años después de su establecimiento en la península, ellos nos dan la impresión de ser un grupo relativamente cerrado, mantenido cohesionado culturalmente por sus creencias religiosas, el idioma

39) Comisión, op. cit., declaración de J.P. Hamilton, 22.

40) Idem, declaración de G. L. Judd, 227.

41) Comisión, op. cit., declaración del general Th. James, 229.

42) Comisión, op. cit. declaración del Rev. J. James, 231.



común, y otros factores culturales determinados por su origen común, y estructuralmente por la organización de su iglesia, cuyos líderes aparentemente ejercían su influencia sobre la mayoría de los colonos no sólo en el campo de la religión sino también en muchos otros aspectos de la vida social.

Sus líderes hacían hincapié en el hecho de que eran “gente trabajadora y honrada”, esto, junto a la importancia que se le daba a la educación formal, y el aparente respeto a las normas cristianas concernientes al matrimonio, pueden en gran parte explicar el sentimiento de superioridad sobre los “nativos” que se pueden detectar en los varios documentos citados.

Aquí encontramos la bastante rara situación en que un grupo de inmigrantes negros manifiestan (por lo menos en sus conversaciones con personas extrañas a su grupo) un cierto desdén hacia los habitantes del país en que se establecieron. El reverendo de los inmigrantes no titubea ni un momento para criticar (sin duda con toda razón) al Gobierno y sus prácticas: “Aquí hay muchos funcionarios del Gobierno, muchos jefazos, mucha gente ociosa al servicio del Gobierno —En un pueblecito como este se ven muchos hombres sentados por todas partes haciendo guardia, y un oficial para cada diez o quince de estos hombres. Un solo oficial es más que suficiente para todo el pueblo; sería mejor que dejaran esa holgazanería y se pusieran a trabajar”.⁴³

“Gente honrada y trabajadora” versus holgazanes; gente educada, que prácticamente saben todos firmar sus nombres en los certificados de matrimonio, versus gente “que casi no tiene escuelas”, “americanos” versus “nativos”. Parece claro que, tanto en su opinión como en la realidad objetiva, los americanos negros de Samaná de 1870 eran más instruidos, más disciplinados, e inclinados a mayor eficien-

43) Idem.



cia que su contraparte de la población nativa de esta región rural dominicana.

Antes de investigar ciertos cambios que se observan en este grupo y que ocurrieron entre 1870 y el presente, será necesario enfocar nuestra atención en la historia del pilar de esta comunidad de inmigrantes: su iglesia y su organización.

Desde el primer año de su estadía en Santo Domingo los inmigrantes de Samaná decidieron organizar su propia iglesia metodista, aparentemente alentados por un tal Narcissus Miller. Entre los fundadores encontramos apellidos que aún son familiares como Vanderhorst, James, Willmore, Barrett y Shephard.

Sintiendo la necesidad de un líder religioso capacitado hicieron una solicitud en tal sentido a su iglesia en los Estados Unidos y otra a la Iglesia Metodista Wesleyana de Inglaterra. La primera no contestó; la segunda, con el fin de “mejorar (su) vida temporal” y para hacer llegar hasta ellos “los privilegios de los sagrados evangelios”, como lo declararon, envió en el año 1834 al reverendo William Tindell a Santo Domingo.⁴⁴ Este misionero organizó en ese mismo año una sociedad metodista en Puerto Plata con 54 miembros y 60 niños. En 1837 fue a Samaná y allí organizó una iglesia con 60 miembros. Desde entonces hasta 1931 la Iglesia Metodista Wesleyana de Samaná estuvo bajo la jurisdicción de la Iglesia Metodista Wesleyana de Inglaterra, de la cual recibía ayuda económica, y la que, aunque a intervalos largos, enviaba misioneros de Inglaterra o de Jamaica. El edificio actual de la iglesia fue prefabricado en Inglaterra y enviado a Santo Domingo en 1901. Hasta 1905 encontramos en los presupuestos de la iglesia de Samaná cálculos minuciosos hechos en moneda británica. De ahí que uno de los informantes dijera: “Así fue como nos convertimos en ingleses”.

Durante los intervalos ocurridos entre la partida de un

44) Manuscrito del Rev. Raymundo García (mayo 1955–agosto 1957) en la casa del pastor en Samaná.



misionero británico y la llegada de su sucesor, se nombraban pastores locales. Uno de ellos, el reverendo Jacob James cuyo nombre hemos mencionado antes, mantuvo este puesto durante varias décadas en la segunda mitad del pasado siglo.

Su hijo, Jacob James hijo, fue enviado a los Estados Unidos para también hacerse ministro protestante. Este se unió a la Iglesia Metodista Africana de los Estados. Si hemos de creer a nuestros informantes, parece que fue su regreso a Samaná lo que produjo en los primeros años del presente siglo, un importante cisma en la organización religiosa de Samaná. Parece que debido a su afiliación con la Iglesia Metodista Africana, el Sr. James hijo no fue aceptado como ministro de la Iglesia Metodista Wesleyana. Entonces él organizó una rama de su propia denominación en Samaná que aún existe y que declara tener una feligresía tan numerosa (aproximadamente 500 miembros) como la iglesia protestante "oficial"; su pastor actual nació en el Caribe británico. En las últimas décadas, algunas otras iglesias y sectas (la Iglesia de Dios, el Jardín de la Oración) han conseguido seguidores en Samaná.

En 1931 la Iglesia Metodista Wesleyana de Samaná decidió unirse a la Iglesia Evangélica de Santo Domingo, "ya que la madre iglesia no podía seguir enviando su ayuda".⁴⁵ Desde 1920 opera en Santo Domingo con el nombre de "Iglesia Evangélica de Santo Domingo" la Junta para Obras Cristianas (the Board for Christian Work) que combina las agencias misioneras de tres denominaciones americanas (la Metodista, la Presbiteriana del Norte y la de los Hermanos Unidos). La Iglesia Evangélica Dominicana está encargada de once iglesias y nueve otras congregaciones en varias ciudades y pueblos dominicanos, administra un hospital, una escuela de entrenamiento de enfermeras y dos escuelas; tiene un pro-

45) McAfee Morgan, C., *Rim of the Caribbean*, Nueva York 1942, 49.



grama de servicio social y organiza conferencias para jóvenes.⁴⁶

Es claro que la integración de la vieja iglesia de Samaná en una organización protestante a escala nacional tiene que haber tenido un impacto importante en el ritmo de cambio cultural entre los descendientes de los antiguos colonos. Más tarde nos referiremos a esto. Por el momento estamos interesados en la vieja “organización eclesiástica wesleyana que se ha preservado hasta hoy en Samaná.”

Aparte de la iglesia central de Samaná, existen hoy en día once capillas y varias salas de prédica en el área circundante. A algunas de estas sólo se puede llegar desde Samaná a caballo. Aunque el ministro es el único pastor que está académicamente entrenado, hay 29 “predicadores locales” los cuales, de acuerdo con un complicado programa de prédica que se hace cada tres meses, son rotados entre las capillas y la iglesia central. Cada capilla así como la iglesia central, tiene un encargado que está responsabilizado de su mantenimiento.

La feligresía de cada capilla y de la iglesia central está dividida en “clases”, cada una de las cuales tiene un “líder” y a veces un líder sustituto. Hay clases separadas para jóvenes, hombres y mujeres. La parte final de cada servicio dominical consiste en una “reunión de las clases” en las que se dan “testimonios personales y oraciones a cargo de uno de los miembros, y consejos constructivos por parte del líder”.⁴⁷ Los jóvenes pasan por un período de prueba antes de ser aceptados como miembros. Los miembros que no llevan una conducta apropiada pueden ser expulsados de la iglesia.

Cada mes hay una reunión en la iglesia central de todos

46) Sobre sus actividades se puede conseguir información detallada en: Odell, E.A., op. cit.

47) Información obtenida del actual ministro, Rev. L. Figuereo Félix.



los miembros para discutir asuntos de actualidad. Cada tres meses hay una reunión de todos los miembros incluyendo los de las capillas, para discutir asuntos de interés general para la iglesia. A veces hay “Juntas de Oficiales”, en las que se reúnen el ministro, los encargados de las capillas y los líderes de clase.

Cada capilla tiene su “Acre del Señor”, el cual es cultivada conjuntamente por todos los miembros capacitados para trabajar, y el producto es vendido en favor de los fondos de la iglesia.

Como puede verse, la organización interna de la iglesia de Samaná se caracteriza por su descentralización (las muchas capillas semiautónomas), su “democracia” (las varias funciones importantes confiadas a laicos) y su fuerte control social (las reuniones de “clase” de “oficiales” y otras reuniones).

Es interesante señalar de pasada, las “tradiciones” que, según el actual ministro, forman parte de la iglesia original “primitiva” (sus propias palabras).

a) en el último domingo de octubre tenemos el “Festival de la Cosecha”, que comienza en las varias capillas y culmina en un servicio en la iglesia central, al cual asisten más de 500 personas: “Una gran concentración de frutas y hermanos”, las frutas se venden en favor de la iglesia,

b) la fiesta del “6 de enero”, que se celebra en la capilla Bethesda, a unas dos millas de Samaná,

c) el “Lunes Siguierte”, que es el lunes que sigue al Domingo de Resurrección en la capilla de Honduras, entre Samaná y Sánchez.

d) el día de San Juan, que se celebra el 24 de junio en la capilla de Villa Clara, en la costa, al este de Samaná,

e) la “ofrenda blanca”: el primer domingo de cada mes y



el domingo siguiente en cada capilla: es una ofrenda especial de dinero “blanco”, (plata).

A primera vista parecería que la fiesta del “6 de enero” no es más que un “Día de Reyes” disfrazado. En relación a esto, también merece señalarse que los jóvenes a menudo se refieren al Reverendo llamándole “padre” y al servicio protestante, “misa”. Estas observaciones nos traen de regreso a nuestra tarea de dar algunas indicaciones sobre los cambios que se han producido en la vida de este grupo entre 1870 y el presente.

El reverendo Raymundo García, que estuvo estacionado en Samaná desde mayo de 1955 hasta agosto de 1957 registró los nombres de 72 miembros de la iglesia central de Samaná. 48 De estos apellidos 10 eran decididamente españoles, siete de los cuales eran los nombres de mujeres metodistas casadas con dominicanos que no aparecían en la lista de miembros.

Aparte de estas indicaciones de matrimonios con “extraños” también encontramos en las últimas décadas señales de deserción a otras iglesias. En la Reunión Trimestral del 23 de octubre de 1933, informaba el líder de clase que Rebeca Dislesmey, de la clase de la hermana Lourence Georges, (estaba) dejando de asistir a su iglesia, y que estaba yendo a la iglesia católica”; y que “cuatro miembros de la clase de la hermana Arementie Greens (estaban) dejando de venir a su iglesia y que estaba asistiendo a otras iglesias. . .” En esta misma reunión, se denunció a otras dos personas como no merecedoras de ser miembros, a otras de ser “muy descuidados”. 49

Mucho antes de los años treinta, encontramos otros

48) De éstos 19 eran varones y hembras.

49) Registro de las Juntas de Oficiales y de las Juntas Trimestrales. La información sobre los nombres y los hijos ilegítimos fue recopilada usando los registros de nacimientos en la casa del pastor de Samaná.



cambios que ocurrían: por ejemplo se nota un notorio aumento en el uso de nombres decididamente españoles:

Año	Número de bautizos	Nombres ingleses	Nombres españoles
1895	25	21	4
1910	43	18	25
1911	51	28	23
1931/32	61	3	58
1938/39	69	6	63
1940	53	6	47

Si comparamos la proporción de nombres españoles en la lista de 1940 con la proporción de los apellidos españoles de la lista de miembros de García, que mencionamos antes, se ve claramente que el creciente número de nombres españoles no puede ser una mera consecuencia natural de los matrimonios con “extraños”. Los Wesleys, Timothies, Sarahs, Rebeccas, Obediahs, cayeron en desuso para adoptar nombres españoles modernos.

Otra indicación de cambio ocurrido dentro del grupo puede observarse en el aumento del número de hijos ilegítimos:

Año	Números de bautizos	Hijos legítimos	Hijos ilegítimos
1891	24	20	4
1910	43	30	13
1911	51	40	11
1931/32	61	47	14
1938/39	69	49	20
1940	53	36	17

Este definido aumento durante las últimas cinco dé-



cadás puede tomarse como una doble indicación: en primer lugar, como señal de una pérdida de aquella moralidad metodista bastante estricta que imperaba entre los miembros de la iglesia, en segundo lugar (aunque no tenemos datos sobre la población no metodista de Samaná) nos aventuramos a sugerir que esto también es una indicación de la creciente imitación del “patrón de nacimientos ilegítimos” de la población “nativa” de Samaná. De modo que la creciente “dominicanización” significaba creciente desviación de las estrictas normas “protestantes” de los colonos americanos. Parece altamente probable que las reglas que prohíben fumar y beber a las que se apegan formalmente los metodistas, han sido objeto de creciente violación lo que al mismo tiempo significa una exitosa adaptación al prevaleciente hábito de beber ron de la población rural dominicana. Como el baile está también prohibido, los jóvenes de hoy en día tienen sus bailes folklóricos americanos en grupo (square dance) a los que llaman “juegos” en vez de “bailes”. (Algunos son cantados en inglés, otros en creole francés).

Como puede concluirse en virtud de los datos existentes sobre los nombres españoles y los nacimientos ilegítimos, el ritmo de adaptación a las normas dominicanas parecen haberse acelerado a finales del siglo. Si esto es así, debe haber alguna conexión con el hecho de que desde 1882 a 1885 y desde 1889 hasta 1899 la República Dominicana fue gobernada por el dictador Ulises Heureaux (“Lilís”), un negro nativo de Puerto Plata y que por lo tanto estaba familiarizado con la existencia de los colonos metodistas. Su simpatía hacia ellos puede deducirse del hecho de que nombró a un tal “general” Anderson, que era metodista de Samaná, como gobernador de esa provincia. Todavía en Samaná recuerdan a la hija de Heureaux cuando daba clases de español a los miembros de la colonia americana. Fue también durante el régimen de Heureaux que se construyó la ciudad de Sánchez,



a la que se mudó un grupo de colonos de Samaná y fundaron una iglesia que aún existe.

El hecho de que su posición se haya hecho menos aislada —geográfica, política y culturalmente— no fue recibida por aprobación unánime por todos los “americanos”. Siempre hubo quienes quisieron preservar su identidad original, aún cuando esto significaba tener que hacer modificaciones especiales al sistema educativo nacional: en el acta de la Junta de Oficiales del 15 de marzo de 1919 se leyó “una carta del Sr. Person, Intendente General de Enseñanza de la provincia de San Juan, en la que él decía que había... recibido una oposición suscrita por la comunidad inglesa de este lugar, en la que se solicitaba que se permitiera la enseñanza del idioma inglés en nuestras escuelas rurales y que dicho documento había sido referido al Inspector de Instrucción para su estudio e información”.

Cuando en 1931 se discutió la unión con la Iglesia Evangélica Dominicana, hubo que vencer bastante resistencia antes de que se adoptara la decisión final. El superintendente del Directorio de Obras Cristianas no informó este transcurso “hasta que hubo visitado el terreno y hecho un referendun en las iglesias locales. Aún entonces, usó mucho tacto para poner a los reciénllegados en contacto con los ideales y actitudes de nuestro movimiento unido. El les envió a varios pastores”⁵⁰ quienes trataron de vencer “la oposición de unos cuantos tradicionalistas”⁵¹.

Que finalmente la totalidad de los miembros hayan sido convencidos de la conveniencia de unirse a la iglesia protestante nacional de habla hispana, es algo que tengo razones de poner en duda. Hablando con viejos miembros de la Iglesia Metodista Africana tuve la impresión de que varios de ellos se

50) Manuscrito del Rev. García, op. cit.

51) Manuscrito del Rev. L. Figueroa Félix, el ministro actual.



alejaron de la “vieja iglesia” precisamente porque estaban en desacuerdo con el paso dado en 1931; ellos veían en la Iglesia Metodista Africana una institución “más inglesa”.

Dentro de la antigua comunidad religiosa parece haber habido por lo menos un intento de recuperar su vieja independencia: en 1938 hubo un caso de “insubordinación” del cual encontré el siguiente informe (desgraciadamente inconcluso): “El procurador presentó un informe en los términos siguientes: la Iglesia Dominicana vs. Samuel Johnson, Wesley Dishmey, Daniel Kelly y Thomas Phipps. Causa: Insubordinación.— El miércoles por la tarde como a las 2:30 p.m. ordenamos a los oficiales de la “Unión Independiente” que dieran por terminado el trabajo que efectuaban en la muralla de la Iglesia, sin consentimiento de esta Junta Oficial. Se negaron. Llamamos a los que en ese grupo eran miembros y oficiales de la iglesia por considerar que no teníamos jurisdicción sobre los otros. Les ordenamos se retiraran del trabajo, explicándoles que de no hacerlo se atenderían a las consecuencias. Se negaron; en vista de su desobediencia les hemos citado para que contesten ante esta Junta el cargo que se les hace de insubordinación. Como los hermanos acusados habían sido citados previamente ante la Junta Oficial ellos estaban presentes con la única excepción de Daniel Kelly—... El reverendo Vélez instruyó a los acusados de su privilegio para seleccionar a quienes abogaran por su defensa. Ellos contestaron que podían defenderse solos...”

Después de la integración con la Iglesia Evangélica Dominicana en 1931, los pastores eran puertorriqueños hasta que en 1957 se nombró al primer dominicano (no “americano”) que ocupaba el cargo de ministro. Uno de los puertorriqueños justificó la “dominicanización” de la iglesia de Samaná de la forma siguiente: “Cuando no había un fuerte movimiento educativo en la República, ellos (los protestantes de Samaná) podían enseñar a sus propios niños. Sin embargo, a pesar de ello la iglesia no pudo crecer. Santo Domingo es un



país de habla hispana. La iglesia permaneció siendo foránea (sic)... Actualmente el gobierno está haciendo un gran esfuerzo para llevar la educación a las áreas rurales. Los hijos de los colonos originales están siendo educados en español. Si se iba a expandir la obra, el inglés no era suficiente”.⁵²

Tanto la integración con la iglesia nacional protestante con sus recursos educativos (e.g. su escuela de enfermería en la capital), y el marcado mejoramiento del sistema de carreteras del país, disminuyó el relativo aislamiento de este grupo de Samaná durante las últimas tres décadas.

Entre los 72 miembros de su iglesia central de Samaná, el reverendo García señaló (circa 1956) 4 enfermeras, una maestra de escuela primaria, 3 profesores (una de ellas residía en la capital, las otras en San Pedro de Macorís), 2 maestros de la escuela elemental (ambos residentes en Nueva York), y dos marineros. Muchas de las muchachas de Samaná trabajan actualmente en la capital como domésticas.

No hay que estar mucho tiempo entre los descendientes de los colonos de Samaná para darse cuenta de que hay una tajante división social en por lo menos dos grupos. Hay una élite que vive en la pequeña ciudad, en casas de madera relativamente grandes, con buenos muebles de caoba y a menudo hasta con un viejo piano. El inglés que hablan estos, aunque quizás un poco arcaico y con empleo elaborado de parábolas bíblicas, es mucho más inteligible que el de los aislados agricultores de la región circundante. Un muchacho de este último grupo me dijo: “Dicen que el hombre blanco nunca hablar inglés”.

Me llamó la atención el hecho de que en su conversación, los miembros de la vieja élite, hacen hincapié en la relevancia social de las características físicas. Por ejemplo: “El

52) Rev. García, ms. op. cit.



reverendo Fulano de Tal era un hombre de color pero muy inteligente”. Da la impresión de que en estas cuestiones persiste algo de la herencia de los libertos americanos: Los dominicanos llegan a hacer alusiones tan explícitas sólo después que la conversación ha alcanzado un alto grado de confianza. Hasta tuve la impresión de que entre los de las viejas generaciones el concepto americano del “negro” (que incluye al mulato) ha sido preservado, y que el concepto clasificador de la “imagen somática” que emplean los dominicanos, no había sido adoptado por estos viejos miembros de la comunidad. Todo esto tiene que ser investigado más detalladamente.

Actualmente sería muy difícil encontrar entre los protestantes de Samaná a alguien que tenga los sentimientos de superioridad con respecto a los “nativos” que el reverendo Jacob James manifestaba tan claramente en 1870. El acercamiento cultural con los dominicanos así como también una consciencia más clara de ser una parte (quizás curiosa) del pueblo “que habla la lengua dominicana”, pueden explicar este cambio de actitud.

En 1870 todavía podían percibirse a sí mismos como culturalmente superiores; como colonos “honrados y trabajadores” que vivían entre nativos analfabetos y haraganes.

Hoy se dan cuenta de que el proceso de adaptación a la cultura de la mayoría es inevitable. La generación joven, en vez de estar orgullosa de su descendencia americana, más bien se preocupa por el acento inglés del español que hablan porque sienten que el grupo dominante los ridiculiza sutilmente.

En 1870, el mundo lo constituía Samaná —junto con los Estados Unidos y quizás también Turkeyland— y en este “mundo”, los “americanos” eran, si no el grupo dominante, al menos un grupo que no se podía ignorar. Hoy en día, la idea de pertenecer a un todo nacional muchas veces mayor



That Old-Time Religion: Tradición y Cambio en el Enclave “Americano” de Samaná

Martha Ellen Davis



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia





**THAT OLD-TIME RELIGION:
TRADICION Y CAMBIO EN EL ENCLAVE
“AMERICANO” DE SAMANA**

Dedicado a la memoria del Reverendo William Johnson (“Vivito”), Pastor de la Iglesia Africana Metodista Episcopal (A.M.E.) de Samaná, quien expiró en julio del 1979 mientras se escribía este trabajo. Una joven del enclave “americano” dijo: “Si ha habido santo en la tierra, era Vivito”.

Give me thath old-time religion,
Give me that old-time religion,
Give me that old-time religion,
It is good enough for me

It was good for my dear mother,
It was good my dear mother,
It was good for my dear mother,
It is good enough for me.

It was good for my dear father,

It was good for my dear father,
It was good for my dear father,
It is good enough for me.

It will carry me home to glory,
It will carry me home to glory,
It will carry me home to glory,
It is good enough for me.

Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua,
Me sirve para mí.

Servía para mi madre querida,
Servía para mi madre querida,
Servía para mi madre querida,
Me sirve para mí.

Servía para mi padre querido,
Servía para mi padre querido,
Servía para mi padre querido,
Me sirve para mí.

Me llevará allá a la gloria,
Me llevará allá a la gloria,
Me llevará allá a la gloria,
Me sirve para mí.

Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua,
Me sirve para mí.

Give me that old-time religion,



Give me that old-time religión,
Give me that old-time religión,
It is good enough for me.

—“*antbem*” (“corito”), Samaná (Nota: traducción literal, no la que se emplea para cantar la pieza en español).

I. INTRODUCCION

La provincia de Samaná, especialmente en y alrededor del pueblo, es fascinante por su diversidad étnica, su tradicionalismo y el tremendo cambio sociocultural que ha sufrido últimamente. Samaná resulta un terreno sumamente fértil para el científico social que tenga interés en las culturas de Afro-Norteamérica, Haití y la República Dominicana, y en los fenómenos de inmigración, integración y adaptación culturales, relaciones y estructura étnicas, o cambio sociocultural. Samaná es un microcosmos y una mezcla de Afro-norteamérica, el Anglocaribe, el Francocaribe, y, desde luego, el Hispanocaribe. Además de su diversidad étnica, conserva costumbres arcaicas en comparación con el resto de la República y Afroamérica en general.

Un componente social y cultural significativo de los últimos cincuenta años en Samaná ha sido el enclave protestante y de habla inglesa, personas de descendencia norteamericana y anglocaribeña. Elsie Clews Parsons (1928: 525) y H. Hoetink (1962) indican que esta colonia se autodesigna “americanos”, aunque la presente autora ha notado el uso tradicional de “americano” por los ajenos al enclave e “inmigrante” por los miembros mismos. Como sea, la desaparición actual de cualquier término acompaña la desintegración del enclave mismo, tratada aquí.

Desde luego, el enclave de habla inglesa no constituye el único componente étnico de la península de Samaná, a pesar de la fama que ha adquirido por su “exotismo” dentro del



medio hispánico de la República Dominicana. Representa, en realidad, el enclave de mayor importancia de la región, que existe y ha existido en un ámbito sociocultural aparentemente siempre dominado por lo hispano-dominicano.

Otro enclave de menor tamaño e importancia, ubicado al este, cerca del pueblo (mayormente en Tesón, hoy parte de la sección Acosta), son descendientes de haitianos, de habla créole (probablemente arcaico) y religión católica y católica popular (*vodú*, ahí llamado “*jodú*”).

La convivencia de estos diversos grupos étnicos, y su carácter tradicional de conservadurismo cultural y lingüístico se expresa en esta poesía:

En la trilingüe región
del Golfo de Samaná,
los que hablaban el inglés
le daban por nombre “Blu”
y en patuá le decían “Ble”
sus amigos de Tesón”.

—Alfredo Conde Pausas,
“Fuerte azul”

(Nota: utiliza transcripción fonética; en inglés, “azul” se escribe “blue” y en créole con ortografía francesa, “bleu”)

La sobrevivencia de los enclaves samaneses y su integridad cultural y social hasta muy recientemente, se puede atribuir en gran parte al aislamiento físico de la región (corroborado por Hoetink 1962: 8). Por otra parte, miembros del enclave de habla inglesa hacen o hacían un esfuerzo consciente por mantener la definición e integridad de su grupo. La cohesión de grupo ha estado reforzado por el autoconcepto tradicional de superioridad en relación con la cultura y sociedad dominantes hispano-católicas. Esta actitud es aparente-



mente común en todos enclaves “ingleses” de la República; pero actualmente en Samaná se está sustituyendo por un concepto de inferioridad, tratado más abajo, que es a la vez resultado y causa parcial de la desintegración del enclave.

El caso de Samaná tiene parecido con varios enclaves de inmigrantes en el Nuevo Mundo que conservan las costumbres de sus progenitores del Viejo Mundo, mientras que éstas se hayan ido modificando en su lugar de origen. Como dos ejemplos, un caso muy conocido en Angloamérica se trata de los habitantes de las montañas Appalachia del sureste de los Estados Unidos de Norteamérica, que provienen de Inglaterra; y otro, de Hispanoamérica, son los refugiados en México de la Guerra Civil española. En el primer caso, el conservadurismo ha sido (hasta esta generación) mayormente debido al aislamiento físico de los habitantes de Appalachia, y, en el segundo caso, principalmente por el esfuerzo consciente por retener las identidades nacional o regionales, españolas.

El conservadurismo por la colonia “americana” de Samaná de sus tradiciones norteamericanas y angloantillanas, se puede explicar por ambas razones. Los enclaves de habla inglesa y créole en Samaná demuestran el mismo tradicionalismo que los casos presentados de Appalachia y México; pero Samaná es un ejemplo de inmigración y conservación socio-cultural *dentro de las Américas*, en contraposición a los anteriores entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Los “americanos” de Samaná se distinguen por su idioma inglés y su religión protestante. La iglesia es el eje social del grupo (refiriéndonos a las dos sectas protestantes principales de la comunidad, tratadas más abajo). Por consiguiente, la iglesia y los aspectos de la “cultura expresiva” que conlleva, son los símbolos básicos de la integridad del enclave. Estos elementos incluyen la prédica, la oración y la música. Es mundialmente común que enclaves de este género expresen y afirmen sus conservadurismo y cohesión a través de tal cultura expresiva.

Debido a esta naturaleza del enclave “americano” de Samaná, la autora ha acentuado en sus investigaciones, la organización y ritual religiosos protestantes, tanto como la cultura expresiva que forma parte del ritual y las otras actividades del grupo. El presente trabajo versa acerca de la naturaleza sociohistórica y religiosa de este enclave, con cierto énfasis en aspectos de su cultura expresiva; mientras que un trabajo posterior tratará en mayor detalle y énfasis parte de esta cultura expresiva: la cultura musical religiosa.

El conocimiento científico de este enclave, a que se propone llegar la autora¹ y otros estudiosos, en un aporte, de modo significativo, a estudios afroamericanos, al ser una documentación viviente de algunas prácticas ya extintas en el continente norteamericano. Por ejemplo, Courlander afirma que “hace medio siglo y más, bandas de viento jugaban un papel por lo menos semireligioso en la vida de los negros (norteamericanos) En algunas regiones del Sur (de los Estados Unidos), en particular, bandas de logias fraternales desempeñaban un papel importante en funerales que comenzaban en la iglesia y terminaban en el cementerio...” (Courlander 1973: 303; trad. M. E. Davis; versión anterior también en Courlander 1963). Por casualidad, el mismo día en que la autora comenzó la preparación de esta sección del trabajo, acabó de participar en un funeral para una señora organista y una de las fundadoras de la Sociedad de Damas (fundada en

1) La autora agradece a las varias instituciones y personas que le han aportado apoyo económico, hospitalidad e información para poder realizar la investigación (1972–1973; 1976; 1977–1978 1979) y redacción de este trabajo. Incluyen al Fulbright–Hays Doctoral Dissertation Fellowship, el Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales en la República Dominicana, el Instituto Dominicano de Estudios Aplicados, el Museo del Hombre Dominicano; a la señora Dalia de Báez y familia, a Miss Dali Paul Barrett; a los Revs. Eliardo Escoto, Samuel James y Nehemiah Willmore; a muchos miembros de las iglesias San Pedro (Saint Peter's) y “A.M.E.” y sus hermanas iglesias. Agradece a Juana Libertad Acevedo por la revisión de datos etnográficos en este trabajo y al Dr. Abelardo Jiménez Lambertus por la de la redacción.



el 1931) de "Saint Peter's Church"², la principal iglesia protestante de la comunidad. Como todavía es costumbre para protestantes destacados, una banda de música, compuesta por miembros de varios grupos étnicos, acompañó a pie a la procesión, desde la puerta de la iglesia hasta la puerta del cementerio. También esta iglesia tiene una sociedad relativamente reciente que ayuda a costear los gastos de entierro de sus pastores, predicadores seculares y mayordomos; parece ser una reminiscencia o bien una recreación de las sociedades fraternales de entierro, comunes en Afroamérica protestante.

A pesar del tradicionalismo de este enclave samanés en comparación con el resto de Afroamérica, en la generación actual las tradiciones y la misma integridad de los enclaves samaneses de habla inglesa y créole están en víspera de extinción. Por eso es que el estudio de la cultura y sociedad samanesas resulta un caso de "etnografía urgente". Tan urgente es, que el presente es realmente, en gran parte, un trabajo de rescate, basado tanto en el contenido de los recuerdos de los mayores (información que está a punto de perderse) como en observaciones de la actualidad (a punto de tergiversarse).

El trabajo global realizado por la autora representa el primer estudio serio que haya tratado en detalle la cultura expresiva de Samaná.³ Es un esfuerzo preliminar por rescatar, recopilar, documentar y analizar estas manifestaciones culturales de esta zona tan fascinante y única de la República Dominicana y de Afroamérica y el Caribe. El trabajo pretende ser un aporte a la ciencia: a la etnología dominicana, afroamericana y caribeña, y a la enomusicología y el folklore. A la vez, va dirigido hacia miembros de los mismos enclaves dominicanos de habla inglesa, con el propósito de elogiar sus costumbres tradicionales. Así tal vez despierte el interés y

2) La señora Bea Kelly Vda. Johnson, de Monte Rojo, el día 13 de julio, 1979.

3) Véase Elsie Clews Parsons, 1928, para una breve reseña superficial.



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



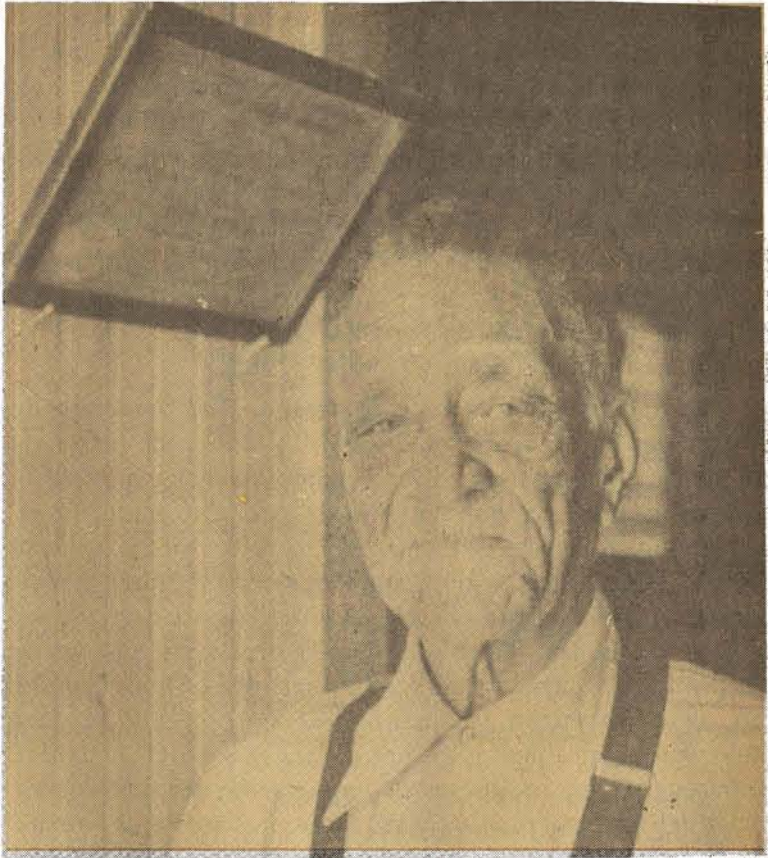


Foto No. 1. El Reverendo Avelino A. Norman, nacido en 1890 en la isla Anegada, transportaba a comienzos de siglo a personas desde las islas inglesas a San Pedro de Macorís donde iban a trabajar como obreros en la caña y el muelle; trajo a algunos hasta a Sánchez y Samaná. El Rev. Norman, pastor jubilado de la Iglesia Evangélica Dominicana, se retrató debajo de su diploma de estudios religiosos. Su hogar en Sánchez es una iglesia modificada. Tiene un hermano, también Rev. Norman, quien es el superintendente para la República Dominicana (Presiding Elder) de la Iglesia Africana Metodista Episcopal (A.M.E.) y reside en San Pedro de Macorís.



de “la fiebre” (tifoidea), y otros no se acostumbraron al trópico o a la cultura local (véase abajo). Y no pasó ni siquiera una generación antes de caer de nuevo la parte oriental de la isla en manos de los hispanos.

Los que se quedaron, unos cinco mil, desarrollaron colonias destacadas, sobre todo en Santo Domingo (ya desaparecida), Puerto Plata y Samaná. Puerto Plata llegó a ser el centro cultural de los inmigrantes de habla inglesa en la República Dominicana en el siglo pasado (véase Puig, 1978), y Samaná era una especie de remanso (véase Lockward, 1976, Rodríguez Demorizi, 1973 y Hoetink, 1962).

En Samaná, a fines del siglo pasado y los comienzos de éste, se agregaron a los “americanos” personas de origen de las Antillas Inglesas que vinieron como obreros a la República Dominicana.⁴ La gran mayoría de estos inmigrantes se establecieron en San Pedro de Macorís, zona azucarera y puerto de mar. Ahí llegaron a ser conocidos por el término despectivo de “cocolos”; este nombre es posiblemente derivado del nombre de la Isla Tórtola de donde provenían algunos de ellos (Papito Rivera: comunicación personal). Desde San Pedro, algunos pasaron a Samaná y Sánchez, puertos de suma importancia en aquellos tiempos; Sánchez era el puerto de embarque de los productos de exportación del Cibao y terminal del ferrocarril, y la ciudad de Santa Bárbara de Samaná era el punto de desembarque de productos de la península y el centro urbano de una bahía de suma importancia estratégica.

Entre Puerto Plata y Samaná, los dos pueblos de mayor influencia propiamente americana, Puerto Plata parece haber

4) El Reverendo Evelino A. Norman, residente actual de Sánchez y pastor honorífico y pensionado de la Iglesia Evangélica Dominicana (nacido el 13 de febrero del 1890 en la isla Anegada), tuvo mucho que ver con obreros de las Antillas Inglesas durante este siglo, como dueño y comandante de barco que les transportaba de las Antillas Inglesas hasta la República Dominicana.



recibido más influencia de las Antillas Inglesas que Samaná. Puerto Plata también sostenía una relación especial de intercambio social y cultural con “Turquilán” o las Islas Turcas (Turk’s Islands) al norte, que también llegó a influir al contenido sociocultural samanense. Esta relación venía desde tiempos de los indios, cuando se intercambiaba productos agrícolas de la costa norte de Hispaniola por la sal de Turquilán (Shaun Sullivan: comunicación personal). El patrón se perpetuó después de la Conquista. La influencia de Turquilán también llegó hasta Samaná porque en el siglo pasado proveía sal y lambíes secos para aquella zona. A base de este contacto comercial, generalmente a través de Puerto Plata, Turquilán también suplía pastores y profesores a los samanenses protestantes.

Así se ve, primero, que el término “americano” para designar el enclave samanés de habla inglesa, no refleja las modificaciones en esta colonia posterior a su fundación hace más de ciento cincuenta años. Es un concepto erróneo creer que la cultura y el dejo de hablar de los llamados “americanos” de Samaná, haya provenido exclusivamente de los Estados Unidos, como igualmente indicamos arriba como incierto el concepto que el enclave de habla inglesa domine la península de Samaná de hoy en día. Segundo, se puede observar que la relación entre las colonias dominicanas de habla inglesa, ciertas de las Antillas Menores también de habla inglesa, y los Estados Unidos, era una de intercambio cultural continuo; los patrones variaban según las diferentes condiciones y acontecimientos, mayormente económicos, de la época.

Aparte de Puerto Plata y Samaná, y la Ciudad Capital hasta fines del siglo, las otras colonias de “americanos” se asimilaron relativamente rápido a la cultura de “los nativos” (según los llamaban), al grado de perder su identidad por completo. Aún en Puerto Plata ha habido mucha asimilación en comparación con Samaná, según el pastor samanés de la Iglesia Wesleyana Metodista en los años 1870, el Reverendo



Jacob James, mencionado más abajo (véase United States Government Printing Office, Washington 1871: 229). El enclave “americano” samanés mantuvo un grado relativamente alto de integridad cultural y social hasta recientemente, hasta los años treinta de este siglo, como es planteado a continuación.

Las dos iglesias protestantes tradicionales en el pueblo de Samaná son: la Iglesia San Pedro (“*Saint Peter’s Church*”) y la Iglesia Africana Metodista Episcopal (*African Methodist Episcopal*), hoy día llamado en español “la Iglesia Africana”, “la A. Metodista”, o, como en inglés, la “A.M.E.”, con las letras pronunciadas en inglés⁵. La Iglesia San Pedro o Saint Peter’s Church pertenecía a la secta Wesleyana Metodista durante unos noventa años, hasta que se incorporó a la Iglesia Evangélica Dominicana⁶ en los años treinta de este siglo.

La iglesia “A.M.E.” fue la primera secta establecida en Samaná (Willmore, 1976: 4), puesto que el Monseñor Richard Allen, su fundador y primer obispo, fue quien había promovido la emigración en primer lugar. La Iglesia “African Methodist Episcopal” fue fundada en 1787 por Allen, y su variante, la iglesia “African Methodist Episcopal Zion”, fue fundada poco después por Absolom Jones, ambas en la ciu-

- 5) Hay otras sectas protestantes recientemente establecidas en Samaná; estas incluyen los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día, y varias sectas tipo pentecostal; la Iglesia de Dios de la Profesía; la Iglesia de Dios, Incorporada; y la Asamblea de Dios. En Sánchez hay una Iglesia Metodista Libre. Los miembros comprenden a “convertidos” de las sectas más tradicionales protestantes de Samaná, la Iglesia Evangélica Dominicana y la Iglesia “A.M.E.”, además de católicos.
- 6) Esta representa una unión, de dirección norteamericana hasta hace poco tiempo, de las sectas metodistas, presbiteriana (Northern Presbyterian), “United Brethren”, y moraviana. Representa, en resumen, una federación de la actividad misionera de sectas anglo-americanas de las no-fanáticas, de afiliación —mayormente— con la clase media norteamericana y de interpretación bíblica relativamente flexible. Por su procedencia, estas sectas son portadoras de la cultura anglo-norteamericana, como todos los esfuerzos misioneros extranjeros en el país.

dad de Filadelfia, Pensilvania, Estados Unidos. Las dos representan una reacción contra la discriminación racial manifestada al fin del siglo dieciocho en la iglesia Episcopal de dicha ciudad.

La secta A.M.E. duró veinte años o menos en Samaná, troncada por la muerte de su primer pastor, el Rev. Isaac Miller (Willmore ca. 1976: 4). A través del comercio entre Samaná y Turquilán, el pastor Wesleyana de esas islas se enteró de la necesidad de los protestantes samaneses. Según el relato de un pastor actual de la iglesia A.M.E., los Metodistas Wesleyanas se alegraron por la oportunidad de introducir sus misioneros en la República Dominicana a través de Samaná (Willmore ca. 1976: 5). Intermitentemente, mandaban a pastores de Turquilán hasta fines de siglo, fechas en que comenzaron a mandar ya algunos hijos, de Jamaica y de Inglaterra misma.

La orientación y motivación de esta obra misionera eran las mismas que las manifestadas en el Sur de los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo pasado, lugar y época de procedencia de los "americanos" de Samaná. Sus motivos eran fundamentalmente humanitarios. Los Metodistas y Bautistas se sumaron a la protesta contra la esclavitud iniciada y desempeñada por los Cháqueros desde el siglo XVII (Lockward 1976: 9). El mismo John Wesley, líder metodista, publicó un folleto describiendo las injusticias y abusos del sistema de esclavitud negra, que motivó la fundación de una sociedad antiesclavista en Inglaterra; ésta impulsó el proyecto de ley que prohibiera el comercio negrero por Inglaterra en el año 1807 (Lockward, op. cit.: 10). Asimismo, se fundaron sociedades antiesclavistas en Estados Unidos de Norteamérica, por blancos humanitarios y religiosos, quienes llevaban su misión como una cruzada divina.

Parte de esa misión era el tratar de lograr la abolición de la esclavitud negra en Norteamérica. Mientras tanto, otra labor era realizada por varias sectas protestantes, la de evangeli-



zar a los esclavos. Esta era una misión arriesgada y revolucionaria, debido a la prohibición de dar instrucción a los esclavos, ya fuese alfabetización que les diera acceso a conocimientos escritos o instrucción religiosa que les diera fuerza para soportar y vencer su condición.⁷

No obstante, a pesar de buenas intenciones, la obra fervorosa de los evangelizadores y abolicionistas blancos era en sí racista por su paternalismo.⁸ La meta de las campañas evangelizadoras de esclavos en el Sur de Norteamérica era de convertirlos a sectas bajo supervisión y control total por blancos (Epstein 1977: 200). De hecho, todas las sectas protestantes misioneras en el Sur en aquella época se oponían a la formación de iglesias independientes de negros. Es más, dentro de las iglesias fundadas y manejadas por evangelizadores, trataban de efectuar una conversión hasta cultural: Aprobaban sólo los modos y estilos de expresividad correspondientes a la cultura y religiosidad formal anglosajonas. Censuraban toda espontaneidad y expresividad emotiva tan característica de las congregaciones negras, hasta en el mismo estilo de ejecución musical (Epstein op. cit.: 201) (que se tratará en un artículo posterior).

Es decir, que aunque elementos misioneros hayan sido

- 7) Como nota de interés, un bistío paterno de la autora, acompañado por su hija, trabajaban en esta obra evangelizadora. El era un "evangelista cantante" (*"singing evangelist"*), viajaba por el Sur con una carreta de mulo que cargaba un armonio, con el que le acompañaba su hija. Cuando estalló la Guerra Civil norteamericana (1861), tuvieron que escapar hacia el Norte disfrazados y por separado.
- 8) El mismo paternalismo bien intencionado fue la base del Movimiento de Derechos Civiles en el Sur de los Estados Unidos (ca. 1954-ca. 1966). Fue desplazado por el Movimiento del Poder Negro, que rechazaba a los "blancos liberales", y proponía que los negros no necesitaban a los blancos para luchar contra una estructura social racista controlada precisamente por blancos. El Movimiento de Poder Negro proponía que los subyugados lucharan sus propias batallas, a su manera y según sus propios criterios —criterios culturales agroamericanos.

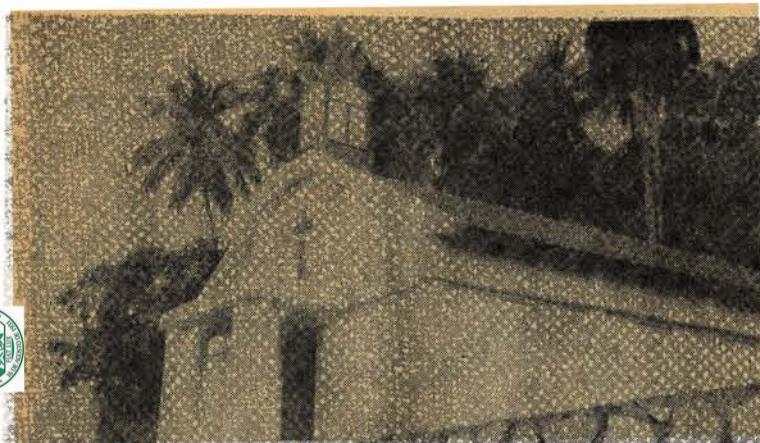




Foto No. 2. El Reverendo Jacob James, biznieto del primer Reverendo Jacob James, predicando el sermón en la Fiesta de Cosecha (“Harvest”) en la iglesia samanesa, “Saint Peter’s Church”, donde se crió, donde predica su padre y donde predicaban sus antepasados. Octubre, 1977. El Reverendo James es pastor de la Primera Iglesia de la Iglesia Evangélica Dominicana, en la Calle Mercedes, Ciudad de Santo Domingo. En la foto se ven las ofrendas de la cosecha, a Dios, colgando en las ventanas.

abolicionistas, o sea, a favor de la liberación *política* de los esclavos, todavía sostenían una teoría implícita de la supremacía natural de la *cultura* de los amos, la cultura europea. Afirma Epstein, “el intento de los misioneros evangelistas era de impartir a los esclavos aquel tipo de religión que les fuera lo más congenial para los dueños de plantaciones. Es verdad que los esfuerzos desplegados por aquellos tuvieron un impacto enorme en los esclavos. Pero este movimiento no logró abolir, como pretendía, toda huella de patrones culturales africanos, ni tampoco consiguió borrar el deseo de los negros de formar sus propios grupos religiosos independientes” (op. cit.: 202; trad. M.E. Davis).





Fotos Nos. 3 y 4. El nuevo edificio de la Iglesia Africana Metodista Episcopal (“A.M.E.”), Samaná.

Mientras tanto, a mediados del siglo pasado, un joven destacado de Samaná, Jacob James, ocupó el puesto de pastor, aunque nunca fue oficialmente ordenado. Fue bajo su

mando que la iglesia vieja fue sustituida por la iglesia actual, de madera con el armazón de hierro importado de Inglaterra, reproducida en las fotos números 2, 5, 6, 7 y 8⁹. Su hijo, Jacob Paul James, fue enviado a estudiar para ministro metodista en el se-



9) Fue salvada de la destrucción a manos de los ingenieros del ex-presidente Balaguer debido a protestas por los samanenses en la Capital y una protesta de la Iglesia Metodista Wesleyana de Inglaterra, según miembros de la Iglesia San Pedro.

minario norteamericano, pues ya la Iglesia Metodista Wesleyana inglesa quería remediar el costo de mantener a su personal exportado a Samaná (Rev. Samuel James, comunicación personal). También se podría interpretar esta decisión de los metodistas como una señal de su satisfacción acerca del grado de evangelización logrado en Samaná para esa fecha, en cuanto a conversión a secta y también en cuanto a “conversión cultural”.

Pero el colonialismo siempre trae conflictos. La congregación parece haber sido “convertida” hasta un elevado grado de ceguera. Al regresar Jacob Paul James, ya ordenado, para ocupar el puesto de pastor de Saint Peter’s Church, algunos elementos de la congregación no le querían; ya “...se habían acostumbrado con las caras blancas que les llegaban...” (Willmore ca. 1976: 6).

Por el disgusto sufrido, el joven pastor volvió a los Estados Unidos. En Filadelfia se relacionó con la iglesia “A. M.E.”, y cuando regresó de nuevo a Samaná refundó esa secta en el pueblo. Por consiguiente, se puede concluir que tanto la fundación original de la Iglesia Africana Metodista Episcopal en los Estados Unidos, como su establecimiento y reestablecimiento en Samaná, eran reacciones frente al racismo manifiesto en el protestantismo practicado por los blancos europeos y norteamericanos y sus sujetos evangelizados.

III. TRADICION

A pesar de grandes diferencias entre las iglesias “A.M. F.” y la Metodista Wesleyana (“*Saint Peter’s*”) en cuanto a la identidad negra y su afiliación y estructura social, estas dos sectas, junto con varias otras nuevas de índole pentecostal (véase abajo), representan todo un mismo enclave en Samaná. Ahora viven en paz y armonía, con los intercambios de pastores y coros característicos del protestantismo norteamericano. Afirma el Rev. Nehemiah Willmore, pastor pensionado





Foto No.5. El Rev. Escoto bendiciendo el pan y el vino antes de la comunión. El Rev. James en el fondo.



de la iglesia "A.M.E." de Samaná, "Así es que estas dos iglesias han reconocido durante unos setenta años que están compuestas en su mayoría de una sola gente, y que no deberían tratar de subsistir el uno sin el otro" (ca. 1976: 9: trad. M.E. Davis).

La integración entre varias confesiones abarca, en cierto grado, las sectas de tipo pentecostal fundadas mucho más recientemente que la Iglesia San Pedro y la "A.M.E.", en los últimos cincuenta años o mucho menos. Estas incluyen la Iglesia de Dios de la Profesía; la Iglesia de Dios, Incorporada;

la Asamblea de Dios; la Iglesia Metodista Libre; y otras. También están representados los Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día, que existen de modo más autónomo de las otras sectas. Las sectas pente-



Foto No. 6. El Rev. James administrando el vino de la comunión.



Foto No. 7. El Rev. Escoto dedicando una niña a la iglesia.

costales, en conjunto con la Iglesia San Pedro y la "A.M.E.", se mantienen en contacto y tienen en común aspectos de organización social, creencias, procedimiento ritual y cultura expresiva. Su afinidad mutua entre todas se debe en parte al hecho que muchos miembros de las sectas nuevas son "convertidos" de las iglesias "A.M.E." y San Pedro (además que del catolicismo).

La base de unión entre estos dos sectas es la herencia de costumbres tradicionales afroamericanas y extra-oficiales que comparten. Estas abarcan aspecto de la estructura y organización social, rituales especiales y enfoques o énfasis en los rituales de la iglesia formal u oficial, la cosmología (o sea, creencias y visión del mundo) y cultura expresiva y géneros de expresividad.

Estructura Social

Las iglesias San Pedro y A.M.E., las que más elementos afroamericanas demuestran, están organizadas con una iglesia central, la "madre-iglesia" en el pueblo ("*Mother-Church*" o lo que los de la A.M.E. llaman "**Bethel**"), y otras capillas satélites, las "hermanas-iglesias" ("*sister-churches*") en las secciones rurales alrededor del pueblo de Samaná. Estas fueron establecidas después de las "madres-iglesias", según iba creciendo la comunidad al colonizar más tierras agrícolas; las capillas se establecieron, pues, como misiones ("*mission stations*") para estos poblados rurales. Todavía se están fundan-



do. La Iglesia San Pedro tiene actualmente doce “hermanas-iglesias”, organizadas en una red coordinada, y la A.M.E. tiene unas siete, no tan coordinadas, por lo visto designadas según el pastor quien las fundó (mayormente el desaparecido Rev. W. Johnson o el Rev. N. Willmore).

Actividades mutuas y visitas ocurren no sólo entre las capillas de cada secta de estas, sino entre diferentes sectas hay intercambio de pastores, predicadores, coros y miembros de congregaciones. Asisten y participan en eventos importantes de otras sectas, como fiestas de cosecha (ver abajo), velorios o servicios de muerto, etc. También hay algunos eventos en común como el servicio del Culto Anticiclónico (“*Storm Meeting*”) (ver abajo), campañas religiosas organizadas por personas de fuera de la comunidad, o servicios especiales con visitas de oficiales o predicadores importantes en una de las sectas. Este intercambio forma parte de las costumbres de religiosidad popular; es un aspecto muy corriente en la estructura social del protestantismo en Afronorteamérica, de donde proviene.

Otro aspecto tradicional de la estructura social que tienen en común las dos sectas de mayores manifestaciones populares afroamericanas, es la retención de algunos aspectos de la estructura política tradicional. Esta comprende, primero, una red de predicadores tradicionales, designados por su habilidad innata y su dedicación —como predicador y como líder espiritual. Segundo, abarca el fenómeno de los mayordomos (*stewards*), uno para cada capilla o iglesia, electo por la congregación.

En la Iglesia de San Pedro, los mayordomos eligen entre sí la “junta oficial” de la iglesia, en la última de sus reuniones trimestrales del año. El presidente de la junta es el jefe de la iglesia; antes de pasar la Iglesia San Pedro a la administración de la Iglesia Evangélica Dominicana, el jefe era el pastor (Rev. E. Escoto: comunicación personal). El pastor actualmente es el ejecutivo que tiene que cumplir con las decisiones de la



junta. Es decir, el pastor oficial, seminarista enviado desde fuera de la comunidad por la oficina administrativa de la iglesia, ocupa un papel sobrepuesto encima de esta estructura política tradicional y local. La autodeterminación democrática de la congregación, expresada a través de una junta electa, es el tipo de estructura política común en el protestantismo anglonorteamericano actual; ha sido propagada por las sectas misioneras que fundaron el precursor de la Iglesia Evangélica Dominicana. El protestantismo anglonorteamericano, pues, con su énfasis en la autonomía de la congregación, ha permitido y facilitado un renacimiento de la estructura religiosa afroamericana en la “madre-iglesia”; es decir, el sabor afroamericano de la Iglesia San Pedro es tal vez mayor que cuando ésta pertenecía a la secta Metodista Wesleyana inglesa.

La superposición de papeles de la estructura política religiosa tradicional y el del pastor seminarista, se ve con mayor claridad en la estructura de la Iglesia San Pedro que en la A.M.E. (véase foto 5). En la Iglesia A.M.E., más pobre y sin seminario en la República Dominicana, los pastores son raras veces seminaristas graduados y ordenados. Al contrario, se suelen usar a pastores tradicionales y locales del pueblo, como el caso del difunto Rev. William Johnson y el pastor actual, el Rev. Julián Metivier, o bien de otros enclaves de habla inglesa.

A veces, entonces, el papel de predicador tradicional y pastor de la “madre-iglesia” se coinciden en la misma persona. También puede haber una concurrencia entre el predicador tradicional y el mayordomo, cuando un predicador está elegido para este cargo. En realidad, los pastores tradicionales, predicadores y mayordomos, son en su mayoría ancianos y patriarcas del enclave “americano” y sus iglesias tradicionales. Ellos son guías políticos y espirituales. A través de sus prédicas y sus obras, estos hombres, muy mayores de edad y más cómodos hablando inglés que español, desempeñan los papeles de anciano, sabio e historiador de su gente.

Estos patriarcas parecen tener en común un tipo de carácter y patrones de conducta al tratar y dirigir a los demás: Se expresan y gobiernan con sabiduría, calma, amor y cariño. Nunca hacen demostraciones excesivas de su poder ni tratan de abusarlo. Este estilo de liderazgo es el contrario de lo usual en la cultura hispánica y europea en general. Ejemplos por excelencia de patriarcas de este tipo son el difunto Rev. William Johnson, pastor anterior de la Iglesia A.M.E., y el Rev. Samuel James, pastor extra-oficial y líder espiritual de la Iglesia San Pedro.

La estructura tradicional del enclave “americano” y sus iglesias, basada en la autoridad de los ancianos y patriarcas, se puede apreciar en reuniones religiosas de suma importancia. En ocasiones así, muchos predicadores tradicionales, y hasta pastores de otras sectas que las dos tradicionales, asisten y participan. Ocasiones de esta índole que hemos presenciado incluyen el servicio memorial para el Rev. William Johnson, a quien está dedicado el presente trabajo, y reuniones anuales importantísimas como las reuniones administrativas de la misma “junta oficial” y reuniones religiosas como la que inicia el Culto Anticiclónico (“*Storm Meeting*”) anualmente. En ésta, los primeros viernes de julio, muchos predicadores de las dos sectas tradicionales se reúnen en la “hermana-iglesia” o capilla de la Iglesia San Pedro, en Bethesda. Estos ancianos se sientan todos en fila en la plataforma, una vista realmente impresionante. Uno por uno, se acercan al púlpito para reforzar y recordar a la congregación el origen del enclave, el origen del Culto Anticiclónico, y la cosmología del grupo en que todo se concibe como guiado por la Mano Divina.

La concurrencia en las mismas personas de los papeles de líder político, líder religioso, sabio e historiador de la comunidad, es un patrón africano y afroamericano. Este hecho, en conjunto con las características de personalidad y estilo

de liderazgo, parece conformar y rememorar a un modelo de organización político-religiosa de origen africano.¹⁰

Ritual

Aparte de la estructura y organización social, otra manifestación de la cultura religiosa afroamericana, son los rituales religiosos extra-oficiales. En las iglesias A.M.E y San Pedro, tales rituales, que demuestran total o parcialmente elementos de religiosidad popular, incluyen los siguientes: el *"Watch Night"* (Noche Vieja, el momento de mayor expresión de penitencia y duelo) (véase: sin autor 1899: 151-154 para el *"Watch Night"* (Noche Vieja, el momento de mayor expresión de penitencia y duelo) (véase: sin autor 1899: 151-154 para el *"Watch Night"* o *"Watch Meeting"* en los Estados Unidos del siglo pasado); *"New Year"* (Año Nuevo), cuando se pide la bendición a los ancianos y así se les venera; la acentuación del *"First Sunday"* (primer domingo del año); *"Harvest"* (la fiesta de cosecha) (véase las fotos Nos. 2 y 8); los velorios de muerto; las fiestas campesinas de matrimonio (después de la boda formal en la iglesia). También incluyen rituales de menor importancia como el *"Bazaar"* de *"Easter Monday"* ("Lunes de Resurrección") en la hermana iglesia de Honduras; los cultos matutinos caseros en las madrugadas en días antes de Navidad; y algunos otros.

- 10) En carácter y manera de liderazgo, las figuras claves de los "americanos", los Revs. Samuel James y William Johnson, de las iglesias San Pedro y A.M.E. respectivamente, se parecen mucho a líderes de comunidad en otras partes de la República Dominicana, especialmente en áreas de alta influencia africana. Mis observaciones de estos líderes de Samaná coinciden con las de Wendalina Rodríguez acerca del líder religioso-político, el patriarca, del paraje Los Morenos, sección San Felipe, de Villa Mella, hechas en un estudio sobre la organización política del lugar. También coinciden con observaciones preliminares de Víctor Avila Suero; en una sección de Azua donde propone realizar sus investigaciones doctorales en etnología.



También hay rituales extra-oficiales no heredados de Norteamérica o las Antillas Menores, sino establecidos como reacción a las circunstancias locales, aunque siguiesen modelos tradicionales; un ejemplo es el Culto Anticiclónico, ya mencionado. Este culto fue establecido por unos miembros de la hermana-iglesia de la Iglesia San Pedro, en Bethesda, en los años veinte; fue una reacción a un horrible ciclón que dejó hasta “peces en los árboles”, según una anciana. Muchos de estos rituales están tratados en detalle en el artículo que sigue, en el próximo número de este *Boletín*, que versa sobre los contextos de ejecución musical en el enclave “americano” de Samaná.



Foto No. 8. Fiesta de Cosecha, “Saint Peter’s Church” (Iglesia San Pedro) el último domingo de octubre. Júbilo cantando “anthems” (cantos religiosos de tradición oral) después de la procesión con los frutos de la cosecha donados a Dios. Cada participante lleva en mano su ofrenda (o una parte de ella). Nótese la inscripción encima del altar: “Glory to God in the Highest” (“Gloria a Dios en las Alturas”).

Cultura Expresiva

Además de compartir mucho del mismo ritual, sea oficial o extraoficial, las iglesias A.M.E. y San Pedro también tienen mucho en común de la misma cultura expresiva religiosa. Esta abarca el contenido y estilo de cantar, de predicar y de orar. También incluye otros géneros de expresividad menos sagrados, como los “juegos”, que practican los jóvenes durante actividades religiosas-recreativas como las fiestas de matrimonio y las fiestas de cosecha (véase la foto No. 9). La cultura musical religiosa —los contextos de ejecución, los estilos musicales y el repertorio mismo— es el tema de los dos próximos artículos. Aquí nos limitaremos a comentar sobre algunos aspectos claves de estilos tradicionales en la cultura expresiva religiosa.

La Predica: Sumamente importante en la cultura expresiva religiosa del enclave “americano” de Samaná es el estilo tradicional de predicar. La predica parece reflejar bastante influencia africana —en la actitud de cariño del predicador hacia la congregación y hacia Dios, en el desempeño del papel de historiador del enclave simultáneamente con el de guía espiritual, y, en la estructura y estilo de la predica en sí, que incluye las respuestas espontáneas de miembros de la congregación durante su pronunciamiento (ver abajo).

La predica es siempre un proceso creador. El predicador no tiene sus ideas ni palabras planificadas desde principio a fin; al contrario, se deja llevar según la inspiración, a veces comenzando en un punto y acabando en otro. La predica, pues, es improvisada, y la improvisación se basa en “inspiración divina”. El predicador cree que no es él sino Dios quien es el arquitecto de sus ideas y palabras; se considera vehículo de Dios.

La predica tradicional suele consistir en el relatar y reflexionar sobre una historia bíblica, con su aplicación actual.



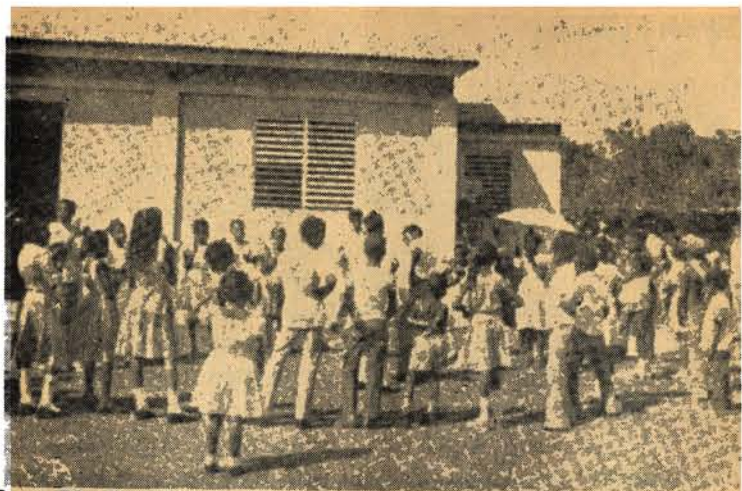


Foto No.9. “Juegos” después del bazaar, “Easter Monday” (“Lunes de Resurrección”), hermana iglesia de “Saint Peter’s Church” en Honduras.

El propósito es buscar sabiduría y consuelo para guiarse y soportar problemas de la vida. El uso de parábolas bíblicas se asemeja a veces al uso africano del proverbio, tratado en el próximo artículo.

Asimismo, a veces el predicador tradicional cuenta acontecimientos históricos locales como si fuesen historias bíblicas. Un ejemplo ilustrado fue la prédica durante el servicio para finalizar la temporada del Culto Anticiclónico; el predicador narró cómo fue que su padre, en compañía de otros, estableció el Culto Anticiclónico, que ha protegido a los samaneses de tempestades destructivas durante más de cincuenta años (inclusive del pleno azote del Huracán David) (véase las fotos Nos. 10-15 inclusive). El estilo del predicador nos recuerda a los *griot* africanos, los historiadores de tradición oral que relatan la historia tribal. Aquí la “tribu” son los “americanos”, descendientes de esclavos libertos, tratando de sobrevivir en su tierra prometida.

Estilo Musical y Verbal: Dos aspectos fundamentales de



la música tradicional son las características estructurales de *solo-y-respuesta* y *polifonía*. La estructura de solo-y-respuesta



Fotos Nos. 10, 11, 12, 13, 14 y 15. Mr. Caesar Redman, predicador tradicional, narrando la historia de la fundación del Culto Anticiclónico, iniciado por su padre y otros de "Saint Peter's Church" y hermanas iglesias, en Bethesda, hace más de cincuenta años. En el servicio que cierra la temporada, el primer viernes de noviembre, hermana iglesia de "Saint Peter's Church" en Villa Clara.



nómicas y las determinadas por una tradición cultural afroamericana.

IV. CAMBIO

El enclave “americano”, igual como el enclave “haitiano” de Samaná, está en vías de extinción. El proceso de degeneración está sumamente acelerado. Hemos visitado e investigado en Samaná desde los comienzos de la destrucción física del pueblo por el gobierno del expresidente Balaguer en el 1972. Entre 1972 y 1980 hemos visto el desplazamiento casi total del idioma inglés en los cultos religiosos, inclusive los cultos caseros, y hasta en la misma conversación familiar; este cambio del idioma representa y conduce a la desintegración del enclave.

Desde luego, el cambio es inevitable en las sociedades humanas. El enclave “americano” de Samaná ha sufrido y está sufriendo cambios por varios tipos de razones —políticas, económicas y sociales—. Es prácticamente inevitable que el enclave esté absorbido paulatinamente por “los nativos”, como ha pasado en los otros enclaves de “americanos” en la República. Pero un cambio lento, natural, muchas veces voluntario al ser motivado por cambios en predilección personal, es muy diferente que un cambio forzoso y drástico como se ha sufrido recientemente.

Perspectiva Nativa: Cambio Sociocultural en la Comunidad y el Enclave.

El factor tradicional indicado por los “americanos” como responsable de la desintegración de su enclave es el “matrimonio mixto”, es decir, el casarse fuera del enclave (la exogamia). Este es un temor de cualquier enclave que quiere retener su integridad; el casarse fuera del grupo lo diluye. Un ejemplo de un grupo que ha mantenido su integridad por es-

forzar el casarse dentro del grupo (la endogamia) son los judíos después de estar expulsados de la Tierra Sagrada. Por cierto, los “americanos” samaneses se identifican con este pueblo, por haber sido también esclavos y por buscar su tierra prometida; la identificación con los judíos está expresada en la letra de algunos *antheims*.

Igualmente como los judíos, los ancianos “americanos” consideran que ellos representan un grupo aparte y superior a los demás, igual como entre otros enclaves de habla inglesa en la República, mencionados arriba. A miembros del grupo dominante los llaman “los dominicanos” (o a veces “los español”, “The Spanish”); y a los de habla *créole*, los llaman “los haitianos”. Un informante anciano y campesino, gran cantador de *antheims*, durante una conversación sobre la música, afirmó: “Los dominicanos son brutos; matan demasiado a sus hermanos” (“The Dominican, they brutish; they kill thier brother too much”)¹¹. Los mismos comentarios se hacen en cuanto a los “haitianos” de Samaná. Por ejemplo, el bosquejo histórico en manuscrito del Rev. Nehemiah Willmore se refiere a los “haitianos” en términos típicamente despectivos. Dice que de los inmigrantes originales, algunos de los que sobrevivieron la fiebre tifoidea decidieron volver a Norteamérica porque estaban repugnados por “las costumbres toscas e inmorales de los haitianos, que ellos consideraban una amenaza continua a sus familiares” (*ca. 1976: 2*); también indica que son desordenados (*op. cit.: 4*) e ignorantes (*op. cit.: 5*).

El Rev. Willmore indica claramente que a través de la endogamia se retiene la integridad; y que la violación actual de este patrón está conduciendo a la desintegración del grupo y la perdición de sus costumbres: “Muchos de los que se quedaron en Santo Domingo luego decidieron juntarse con sus hermanos en Samaná; éstos, al fin y al cabo, se mostraron

11) Nótese el uso de la gramática no standard, tipo afro-norteamericano.



como el grupo más progresivo (de los “americanos” en la República) y el único que ha logrado mantenerse unido y retener sus costumbres e idioma originales a través de casarse dentro del grupo” (*op. cit.*: 2; *trad. M.E. Davis*). Indica que hace treinta o cuarenta años ya no se cantan *anthems* “...y eso es porque... en todos los departamentos (se) está muy mezclado con la gente de habla hispana con quienes muchos... también se están casando” (*op. cit.*: 2; *trad. M.E. Davis*).

Perspectiva más Amplia: Cambio Político Económico y Sociocultural en la Comunidad y en la Iglesia.

Es verdad que el “matrimonio mixto” tiene mucho que ver con la desintegración del enclave “americano” de Samaná. Pero no es sólo causa sino resultado de la misma desintegración del grupo. Y la pérdida de cohesión del enclave no se puede atribuir simplemente al “matrimonio mixto”; éste es sólo una consecuencia sociocultural entre varias producidas por cambios más amplios políticos y económicos, sean naturales o forzosos. Los resultados socioculturales se ven manifestados en el hogar, como el mismo “matrimonio mixto”, en la iglesia, en el enclave y en la comunidad en total, como veremos a continuación:

EN LA COMUNIDAD: Aparte de cambios esperados e inevitables, las costumbres e integridad de grupo de los “americanos” han sido afectadas y a veces perjudicadas por la influencia política en la forma de actos específicos desempeñados por el gobierno central, de Trujillo y luego de Balaguer. Por ejemplo, fue en tiempos de Trujillo que se construyó la primera carretera a lo largo de la Bahía. Antes se transitaba en yola y barco. Como dijo una señora (del grupo dominante), “Trujillo nos enseñó a caminar en carretera”.

Cambios de esta índole, de transporte y de comunicación, inevitablemente afectan la integración socioeconómica



de comunidades rurales, al proveer medios de entrar y salir para personas y productos. Los medios de transporte, en conjunto con la llegada de nuevas ideas y nuevas aspiraciones, han resultado, por ejemplo, en la emigración de la mano de obra agrícola juvenil; ésta ha sido atraída por el atractivo de estudios y empleos asalariados en el pueblo y más allá.

Por esta razón, y por el cambio de mentalidad que conlleva la cultura del capitalismo —con su énfasis en lo material en vez de lo espiritual— hay hoy día menos espíritu de cooperación y de “comunidad”. Esta observación es hecha frecuentemente por los “nativos”. Ya ni los protestantes ni los católicos apenas hacen sus juntas (*convites*) de trabajo agrícola, por ejemplo. Este era un acto de gran importancia social tanto como económica que se usaba con frecuencia hasta hace unas tres o cuatro décadas. Y entre los de habla inglesa, era el contexto principal de los *an-thems*. Así se ve como cambios políticos, económicos y tecnológicos están relacionados, y como éstos afectan la organización social y la cultural.

Un acto de Trujillo, de índole más negativa que la introducción de una carretera, fue la prohibición de instrucción en inglés en la escuela públi-

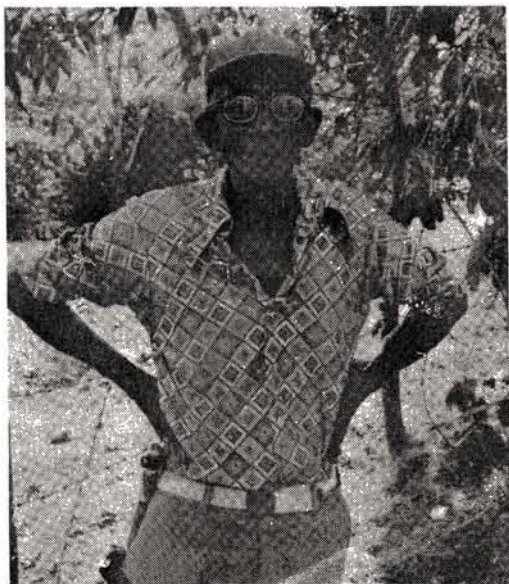


Foto No. 16. Mr. Samuel Paul, explicando que había sido él encargado de Trujillo para “trancar” (encarcelar) a quien cogiera en la calle hablando “patuá”.



ca de Samaná. En la misma época, los años treinta, Trujillo inclusive prohibió el hablar créole en la calle; esto resultaba bastante difícil para quien apenas sabía otro idioma¹² (véase la foto No.16). Parece que los motivos eran, dominar a los súbditos por una parte, y también el asegurar que nadie hablara mal del Benefactor de la Patria! El resultado en términos sociales fue la aceleración de la desintegración de los enclaves samanenses de habla inglesa y créole.

EN LA IGLESIA SAN PEDRO: Por casualidad, en la misma década, la integridad del enclave “americano” sufrió cambios internos en la Iglesia San Pedro. En el 1931, la Iglesia San Pedro se unió al precursor de la Iglesia Evangélica Dominicana autónoma de hoy en día, entonces la organización Iglesia Evangélica de Santo Domingo; era una dependencia de la organización anglo-norteamericana misionera llamada “Board of Christian Affiliation Work in Santo Domingo” (Rev. S. James, comunicación personal; y Hoetink 1962: 18-19).

Anteriormente, la Iglesia San Pedro estaba administrada por los Metodistas Wesleyanas desde Inglaterra a través de sus misiones en las colonias inglesas de las Antillas. Durante la Primera Guerra Mundial, resultó difícil de administrar y luego aparentó excesivamente costoso. A través de un sínodo de la iglesia Metodista Wesleyana inglesa en las Antillas, se decidió transferir su administración a la Iglesia Evangélica Dominicana; la iglesia inglesa ayudó a costear el cambio (Rev. S. James, comunicación personal). El interés de la Board of Christian Work en poner mano a la Iglesia San Pedro era poder evangelizar al país, de “ganar a nativos al Evangelio” (“win natives to the Gospel”, como lo ha expresado el Rev. Samuel James). Es por eso que insistieron en que los servicios

12) Según Samuel Paul, el encargado en aquellos tiempos de “trancar” (encarcelar) a quien encontrara hablando “patuá” al bajar de la loma para vender sus productos agrícolas en el pueblo.



se realizaran en español en vez de en inglés. Anteriormente, el interés principal de la Iglesia San Pedro y sus hermanas iglesias era de preocuparse por sus propios asuntos. Esto es corriente entre el protestantismo afro-norteamericano, diferente al interés misionero característico del protestantismo anglo-norteamericano (que va mano con mano con una actitud cultural imperialista).

Parece que la transferencia de administración fue realizada con cuidado y tacto (Hoetink 1962: 18-19), pero hubo oposición. Este cambio representaba el fin de la autonomía relativa que había gozado la iglesia anteriormente; y la insistencia en el cambio de idioma significaba una amenaza directa a la integridad de grupo. Consideramos que el acontecimiento representó la mayor crisis después de la reacción violenta cuando el Rev. Jacob James, hijo, iba a asumir el papel de pastor a fines del siglo pasado. Como reacción, algunos dejaron la Iglesia San Pedro y cambiaron a la Iglesia Africana Metodista Episcopal (Hoetink 1962: 19); esta fue la misma respuesta que al rechazo del Rev. James, una respuesta conservadora de la herencia cultural afroamericana, y de la autonomía religiosa y cultural.

También hubo un esfuerzo por reestablecer la independencia, en el 1938. Esto resultó en una causa legal entre algunos miembros de la Iglesia San Pedro *versus* la Iglesia Evangélica de Santo Domingo, por “insubordinación” de aquellos (Hoetink 1962): 19). El conflicto tuvo que ver con el temor de la extinción de la iglesia y el enclave. La iglesia, por lo visto, sí necesitaba una ayuda económica y tal vez en cuanto a liderazgo. Pero la especie de auxilio que apreció, quería controlar el carácter cultural de la iglesia, y, como consecuencia, del enclave. Las dos facciones en la iglesia San Pedro proponían soluciones diferentes para conservar la iglesia y el enclave: Una era unirse a la Iglesia Evangélica Dominicana, para dar fuerza económica a la iglesia San Pedro; pero a la vez esto perjudicaría la integridad del enclave, por el cambio de idio-



ma querido y por la dirección política centralizada. La otra solución, de no vincularse, dejaría a la iglesia económicamente débil, pero mantendría el idioma y la autonomía de la iglesia, igualmente o más importante para la integridad del enclave.

En fin, el cambio fue definitivamente hecho. Desde la perspectiva objetiva de hoy día, parece que el cambio de idioma ha hecho poco por evangelizar a los nativos. Pero la vinculación con una secta con base nacional y respaldo financiero internacional ayudó en cuanto a la estabilidad económica. No obstante, contribuyó a la vez a la disminución de importancia del mecanismo y símbolo central de integridad del enclave: el idioma inglés. Este cambio administrativo en la iglesia, pues, significaba que la cultura e idioma dominantes dominicanos habían llegado ya a penetrar no sólo en instituciones del estado como la escuela, sino también en el mismo eje de la organización social del enclave “americano”: su iglesia.

Reflexiones en la Estructura Política: El proceso de “conversión” por este enclave afroamericano desde sus prácticas de la “religiosidad popular” a la iglesia formal, se puede observar en mayor detalle al examinar la relación entre pastor y congregación en la Iglesia San Pedro (Saint Peter’s). Cuando esta iglesia pertenecía a la secta Wesleyana Metodista, antes de los años treinta de este siglo, los pastores ingleses enviados por la oficina central en Inglaterra (desde ahí o bien desde Jamaica), se integraban poco con la congregación y la comunidad. El pastor, por lo visto, trataba de mantenerse distante socialmente, al estilo inglés; pero nos parece que esta actitud puede haber tenido que ver tanto con un sentido inglés de superioridad cultural y racial tanto como puro carácter nacional reservado. Los pastores ingleses del primer cuarto de este siglo exigían que la congregación se pusiera de pie al entrar el pastor para predicar su sermón; y cuando terminaba, el



pastor salía como entraba, sin conversar con nadie (Rev. E. Escoto: comunicación personal).

Aparentemente el pastor era una figura muy respetada; esto tiene que haber ayudado en cumplir bien su misión de anglicanizar a esta congregación afroamericana. La influencia inglesa llegó hasta al estilo de ejecución de los himnos, igual como el alcance de la “conversión cultural” observada en Afronorteamérica en el siglo pasado, señalada arriba. Una informante afirma que la esposa de un pastor inglés que sirvió en los años veinte, ensayó con el coro de la Saint Peter’s Church incesante y rigurosamente para que cantaran los himnos con fluidez (“smoothly”). Este estilo, con que ella todavía canta los himnos en inglés, contrasta con la ejecución cortada o picada (es decir, los tonos desligados) usada por las personas mayores criadas en los campos, el estilo más tradicional.

Con la incorporación de Saint Peter’s Church en la Iglesia Evangélica Dominicana en los años treinta, los pastores comenzaban a llegar del Hispanocaribe, primero de Puerto Rico, y, a partir del 1957 (Hoetink 1962: 19), de la misma República Dominicana. Ellos parecen haber querido integrarse más que los ingleses a la congregación y a la comunidad. Pero, igualmente como los ingleses se apartaban a propósito por su manera formal y hasta soberbia, los hispanos, sin querer, han sufrido el obstáculo natural a la integración profunda, por su falta de dominio del idioma inglés. A pesar de la disminución de su uso en la comunidad y el enclave, el inglés permanece como la lengua gobernante en el seno de las iglesias Saint Peter’s y A.M.E. Se podría postular que la clave de integración y aceptación de un pastor enviado de “afuera” para ocupar ese cargo, es su identidad cultural anglocaribeña—afronorteamericana, que conlleva el dominio del inglés de aquella modalidad; y que esto es más importante inclusive que su capacidad o preparación como pastor y predicador.

Como sea, la autoridad política de la iglesia está con los



mayordomos (*stewards*) y junta directiva, y los pastores se ven obligados a cooperar con ellos. Esto está muy de acuerdo con la naturaleza democrática y autónoma de las iglesias de muchísimas sectas protestantes, por lo menos en Norteamérica, donde los pastores son empleados de la congregación. Pero en el caso de las iglesias Saint Peter's y A.M.E. de Samaná, este tipo de estructura política adquiere otro sabor, puesto que la iglesia es el símbolo estructural de la integridad de un enclave en probable vía de extinción.

El pastor actual de la Iglesia San Pedro, que tiene ahí diez años de servicio, se parece a sus predecesores recientes: no es nativo de Samaná, no habla inglés (a pesar de su propia herencia cultural petromacorisana), y ha sido seminarista de la Iglesia Evangélica Dominicana. Pero él es una persona excepcional en su energía y su sensibilidad. Aunque él mismo es producto del cambio en la iglesia, y, en sus gustos y actos de expresividad, propaga los estilos nuevos musicales y verbales, a la vez simpatiza completamente con las costumbres tradicionales de los "americanos". Ha hecho todo lo posible, según su poder y capacidad, por apoyar y conservar las prácticas e idioma tradicionales del enclave.¹³ No obstante, está

- 13) La actitud de este pastor difiere totalmente de la del antiguo sacerdote católico de Samaná (y por lo visto también del cura actual), quien hizo todo lo posible por difamar y destruir las costumbres de la religiosidad popular católica, sea de origen dominicana o haitiana —los atabales (tambores largos) y su música; las fiestas de santo en que se tocan los atabales; las hermandades religiosas tipo afroamericano (véase Davis 1976) no relacionadas con la iglesia; la práctica del vodú (llamado en Samaná "jodú"); los cánticos, como un rosario francés, para la última novena de los difuntos, llamada "Cantica". El antiguo padre de Samaná ha tenido éxito en casi eliminar totalmente estas prácticas tradicionales, es decir, el folklore samanés. Por ejemplo, bajo su mando desapareció la imagen de muñecos que representaba al Espíritu Santo para la hermandad de Los Cacaos. Casi ha desaparecido la práctica del "jodú". La única fiesta en que se bailaba el "bambulá" en toda la República, un baile de cuadrilla de origen haitiano, donde también está en desuso, ya no se celebra en Samaná, posiblemente por el uso, supuestamente tabú, del "jodú" en la misma fiesta. La preciosa "Cantica", cantos de la religiosidad popular francesa importados a través de Haití, está casi en desuso en los "Nueve Días" (última novena) para los difuntos, sien-



luchando contra varios obstáculos: está laborando dentro de un enclave que no le acepta como *miembro* por su limitación lingüística. Está controlado por el contrapunteo natural político en la iglesia, en el cual la directiva tradicional siempre tiene la razón, sea miope, dogmática o hasta interesada. Más importante, como defensor del tradicionalismo en un sentido amplio, este pastor está tratando de combatir fuerzas de cambio sociocultural demasiado poderosas para frenar: el materialismo que produce un capitalismo corrupto hecho política.

Reflexiones en la Cultura Expresiva Religiosa: El cambio más aparente en la cultura expresiva religiosa, desde luego, ha sido la sustitución en el servicio, del inglés por el español —en la prédica, la música y hasta la oración particular. Todavía los predicadores tradicionales usan, sin embargo, el inglés con frecuencia, y en momentos de ritual clave —la fiesta de cosecha, el velorio de muerto, etc.— el uso del inglés es aún imprescindible, por lo menos por algunos momentos. El velorio de muerto todavía requiere que se vele al difunto con himnos en inglés, al estilo tradicional; pero esto está cambiando rápidamente debido a que los que saben los himnos en inglés son cada vez menos en número. También, en la oración personal, la prédica e inclusive la conversación entre personas de habla inglesa, frecuentemente se inicia en español y luego se cambia al inglés cuando uno se inspira —o bien cuando quiere hablar algo personal, en el caso de la conversación.

En el pueblo, la velocidad y el alcance de cambio de lengua es mayor que en las secciones rurales. En el pueblo de Samaná, personas del enclave “americano” mayores de unos ochenta años de edad suelen ser bilingües pero hablan español con acento inglés, y demuestran mayor comodidad y dominio gramatical, léxico y fonético en el inglés; los que son alfabe-

do sustituido por los cánticos insípidos modernos propagados por la Iglesia Católica de hoy día.



Como el seminario en sí es un fenómeno de origen europeo y el enclave “americano” de Samaná es de origen y cultura afroamericana, se podría postular que las diferencias entre los predicadores tradicionales y los formalmente entrenados en seminario tienen alguna base cultural. Desde luego, parte de la estética y expresividad de tipo europeo es la planificación y ensayo antes de ejecución, y también la provocación de cierta reacción en el público a través de asumir un papel y utilizar conscientemente técnicas de comunicación. Esto es contrario a la estética y estilo de expresividad africana y afroamericana, que suele ser más sincera, natural e improvisada.

Estos cambios mencionados en la cultura expresiva de los “americanos” de Samaná —en los *estilos* de expresividad verbal y musical— representan cambios más sutiles y más fundamentales que cambios obvios y superficiales, como la sustitución de idioma o himnarios. Los cambios básicos en la cultura expresiva son indicaciones, símbolos, de cambios profundos culturales y sociales en el enclave “americano” de Samaná.

Conservadurismo

Parece que la iglesia A.M.E. ha mantenido sus costumbres tradicionales afro-norteamericanas más que la Iglesia San Pedro (Saint Peter's), debido a varios aspectos de la naturaleza de la secta A.M.E. y de su iglesia en Samaná: (1) primero, la consciencia de identidad negra e identidad afronorteamericana; (2) segundo, siendo todavía una secta norteamericana, el uso del inglés como idioma oficial; (3) tercero, su administración desde lejos, desde Washington, D. C., Estados Unidos, en vez de ser realizada desde cerca, desde Santo Domingo como en el caso de la Iglesia San Pedro, ahora la Iglesia Evangélica Dominicana; (4) la desacentuación de proselitismo (que requiriera adaptación al idioma y cultura de los



hispanos); y finalmente; (5) el grado de autonomía permitida por la secta A.M.E. a sus iglesias componentes. Es decir, que en cuanto a la perpetuación de la cultura religiosa afronorteamericana, la iglesia A.M.E. en Samaná, por lo tanto, no ha tenido que adaptarse a la estética, organización social ni metas de una iglesia o movimiento misionero ajeno a sus propósitos ni cultura. En este sentido, la iglesia A.M.E. difiere radicalmente de la Iglesia San Pedro, que se ha tenido que ajustar, primero, a los Metodistas Wesleyanas, y luego al movimiento evangélico latinoamericano.

La autonomía de las iglesias componentes de la secta A.M.E., por una parte, ayuda a mantener aspectos de la organización social, ritual y cultura expresiva afronorteamericano. Pero, por otra parte, la misma falta de control administrativo permite mayor flexibilidad, dejando así que la iglesia se adapte a las necesidades y predilecciones cambiables de sus miembros y de la comunidad. En esto difiere mucho de la Iglesia San Pedro. Por ejemplo, en la madre y hermana-iglesias de la secta A.M.E. en Samaná, a veces se usan panderos y palmas para acompañar el canto— desde luego, sin la aprobación de los dirigentes de la iglesia. Estas prácticas han sido adoptadas de las sectas locales de tipo pentecostal. Reflejan cambios en gustos y formas de expresividad de la congregación, influidos por cambios en el medio ambiente de la comunidad.

La flexibilidad de la iglesia A.M.E. en su ritual, podría conducir a una mejor acogida y expansión de la iglesia, al responder bien a las necesidades y gustos de la comunidad que sirve. No obstante, aunque la congregación de la iglesia A.M.E. es bastante grande (aproximadamente 500 personas—Hoetink 1962: 15), parece que esta secta posiblemente ha perdido influencia en la comunidad de Samaná de hoy en día. Si esto es cierto, se podría atribuir al poco énfasis en proselitismo, a la debilidad económica de la secta en Samaná y en el país, y a una posible crisis en el liderazgo, al enfermarse



su pastor¹⁴ hace unos años y no ser sustituido por otro del mismo carisma (el antiguo era uno de los patriarcas del enclave).

La Desintegración Actual

Acelerada por la Destrucción del Pueblo: El golpe mortal a los enclaves de habla inglesa y créole y al pueblo de Samaná en general, ha sido la destrucción inverosímil del pueblo y algunas comunidades rurales, bifurcadas por una carretera nueva.¹⁵ El proyecto global de ingeniería, comenzado en el 1972, abarcó la destrucción del pueblo histórico, su reconstrucción parcial in situ, en cemento, y la construcción de una carretera de primera clase a lo largo de la Bahía, un muelle para barcos y un aeropuerto. Esta obra ha alterado el ambiente físico y social por completo. La destrucción del pueblo y comunidades rurales ha causado emigración y desorientación. Muchos se han ido, mayormente a la Capital. Ancianos han muerto por la angustia de ver sus hogares ancestrales destruidos sin razón y con poca recompensa. El inicio del turismo nacional e internacional ha terminado el aislamiento relativo de la zona y ha provocado así el desarrollo de la actitud de explotación mutua característica de una industria turística descontrolada e insensible.

Además de los desalojos y disgustos, el uso del espacio (la definición de la arquitectura) influye mucho en la mentalidad y la vida social. Hay mucha diferencia de ambiente y organización social entre un pueblecito compacto, abrazan-

14) El Reverendo William Johnson.

15) Un ingeniero que asesoró acerca del trayecto de la nueva carretera nos informa que recomendó que siguiera la ruta de la carretera vieja. Así dejaría a los poblados intactos, y sería más pintoresca y más barata. Pero el ingeniero de construcción optó por hacerla por otra ruta, para poder hacer cortes en las lomas, elevando así el presupuesto, lo cual le convenía.



do la orilla de la Bahía, de casas de un solo piso y de madera centenaria que han alojado a generaciones; y un pueblo abierto, espacioso, de cemento, con multifamiliares cuyos pisos superiores aíslan a sus habitantes de la vida social de la calle, y con casas individuales que son iguales entre sí y sin el carácter propio aportado por sus habitantes.

Este estorbo ha sido de tanta magnitud que ha cambiado el carácter social propio del pueblo de Samaná y de los poblados a lo largo de la carretera de primera. Forzosamente, Samaná ha sido ubicada dentro de un marco político y socioeconómico nacional, un marco en que no caben bien los grupos étnicos negros y no hispanos. El cambio reciente ha sido una variante moderna sobre el mismo tema tocado por Trujillo en los años treinta: racismo por intolerancia de los grupos “diferentes” de negros dentro del territorio nacional, insensibilidad de la fascinante variabilidad de la especie humana, violación del concepto de “viva y deje vivir”. La variante moderna ha agregado a este tema el clasismo balaguerista, un clasismo basado en el rechazo de lo criollo y la adulación servil de lo más estéril del mundo extranjero industrializado. Esta filosofía política fue llevada a la práctica en obras públicas cuya mayor utilidad era como monumentos a esa misma filosofía. Y fue un pretexto para favorecer a ciertos escogidos, los que encabezaron la destrucción y las obras. Por ambas razones, Samaná dejó de ser la aldea arcaica de diversidad étnica y sabor antillano, y se convirtió en un pequeño Maimi. Y los mil y pico de turistas que semanalmente llegan al muelle nuevo desde “Miamis” muchos mayores, buscan en vano la aldea antillana que les había llamado a esa hermosa bahía tropical.

Reflejada en Cambio de Autoconcepto e Idioma: La dirección y velocidad del cambio sociocultural, se ve claramente en el cambio del auto-concepto de los jóvenes “americanos” y en el uso de su idioma ancestral: los jóvenes “americanos” de Samaná tienen una actitud diferente a la de sus

mayores sobre el pertenecer a un enclave étnico diferente a la cultura dominante en el país. En vez de sentirse superiores, ahora se sienten inferiores. Al estar ya empapados de la cultura dominante hispanodominicana, y conscientes de su puesto social como miembros de un grupo diferente de negros, tienen vergüenza de ser diferentes. Se sienten como “cocolos”. Una joven muy popular en la comunidad nos ha dicho que sus amigas hispanas de la clase alta del pueblo no quieren visitar su casa porque allí hablan aquel “idioma raro”. Ya los “americanos” ya no son ellos, sino los blancos y rubios en pantaloncitos cortos que llegan en vapor para una visita “al vapor”.

Cuando miembros de un enclave étnico se sientan superiores o iguales al grupo dominante, su orgullo, y su deseo consecuente de no desintegrarse como grupo, sirve para sostener la cohesión; esta actitud, pues, ayuda a conservar el uso del idioma y la práctica de la endogamia. Al contrario, cuando miembros de un grupo étnico se sienten inferiores al grupo dominante, tratan de librarse de símbolos de identidad con su propio grupo, y tratan de identificarse e integrarse con personas e instituciones del grupo dominante y de adquirir su cultura.

Un símbolo clave de identidad étnica es el idioma. Actualmente, los jóvenes “americanos” (o ex-americanos) de Samaná han asimilado la actitud de los de la cultura dominante acerca del idioma inglés. Lo consideran un inglés ilegítimo, un “patuá” un “dialecto”; lo llaman “inglés de muelle” (término que despectivamente se refiere al habla de los inmigrantes de las Antillas Inglesas, algunos de los cuales trabajaban como estibadores en el muelle de San Pedro de Macorís, a partir de fines del siglo pasado). Se cree que el inglés contemporáneo urbano estadounidense es el verdadero inglés legítimo, el único inglés digno de atención seria, y el que se debería estudiar (en vez de hacerse aprendiz de un viejo samanés que sea alfabeto en inglés). No obstante, la verdad es



que el inglés de los “americanos” viejos y cultos del pueblo de Samaná y algunas secciones rurales, demuestra una precisión de expresión que daría vergüenza a cualquier norteamericano de hoy.

El abandono del idioma es a la vez resultado y causa del acercamiento a personas del grupo dominante. Un aspecto clave y definitivo de dicho acercamiento es el mencionado “matrimonio mixto”. Se puede decir, pues, que estos cambios lingüísticos y sociales son resultado y causa de la formación de una “cultura mixta” y una “sociedad mixta”.

En resumen, la actitud negativa en la cultura dominante hispanodominicana, llevada a cabo en las obras públicas tanto como en la política educativa, está contribuyendo a, y hasta fomentando, una más rápida desintegración sociocultural de los enclaves de Samaná. Este cambio ha sido el verdadero ciclón que Dios no pudo detener, a pesar de todos cultos anticiclónicos, oraciones, himnos y prédicas que pudieran haber. Este ciclón ha roto no sólo las casas sino también el espíritu.

The last trumpet sound
was in that morning;
Was in that morning,
Was in that morning,
The last trumpet sound
was in that morning.

El último toque de trompeta
fue en aquella mañana,
En aquella mañana,
en aquella mañana,
El último toque de trompeta
fue en aquella mañana.

—Anthem, Samaná (traducción literal)





Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia

FUENTES CITADAS

Barth, Frederik, 1969. Introducción. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown, págs. 9–38.

Courlander, Harold, 1963. *Negro Folk Music, U.S.A.* New York: Columbia University Press.

-----, 1976. *A Treasury of Afro-American Folklore*. New York: Crown Publishers, págs. 301–349.

Davis, Martha Ellen, 1976. *Afro-Dominican Religious Brotherhoods: Structure, Ritual, and Music*. Tesis doctoral en antropología, Universidad de Illinois, E. U. A. Ann Arbor: University Microfilms, 76–16, 115.

-----, 1980. Aspectos de la influencia africana en la música tradicional dominicana. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, No. 13, Santo Domingo.

Hoetink, H. 1962. “Americans” in Samaná. *Caribbean Studies*, Vol. 2, No. 1, Abril, págs. 3–21. Traducción al español: Los americanos en Samaná. *Revista Eme—Eme*, Vol. 2, No. 10, págs. 3–36, enero-febrero, 1974.



Lockward, George A. 1976. *El protestantismo en Dominicana*. Santo Domingo: Editora del Caribe.

Parsons, Elsie Clews, 1928. Spirituals from the "American" Colony of Samaná Bay, Santo Domingo. *Journal of American Folklore*, Vol. 41, págs. 525-528.

Puig Ortiz, José Augusto, 1978. *Emigración de libertos norteamericanos a Puerto Plata en la primera mitad del siglo XIX: La Iglesia Metodista Wesleyana*. Santo Domingo: Alfa y Omega.

Rodríguez Demorizi, Emilio, 1973. *Samaná, pasado y porvenir*. Santo Domingo: Editora del Caribe, segunda edición.

Sin autor, 1899. The Watch Meeting. *Southern Workman*, pág. 151-154. Abril. Republicado en: 1976. *The Black Perspective in Music*, Vol. 4, Número especial No. 2, págs. 141-144. Julio.

Stephens, Jean, 1974. La emigración de negros libertos norteamericanos a Haití en 1824-25. *Revista Eme-Eme*, Vol. 3, No. 14, págs. 40-71, septiembre-octubre.

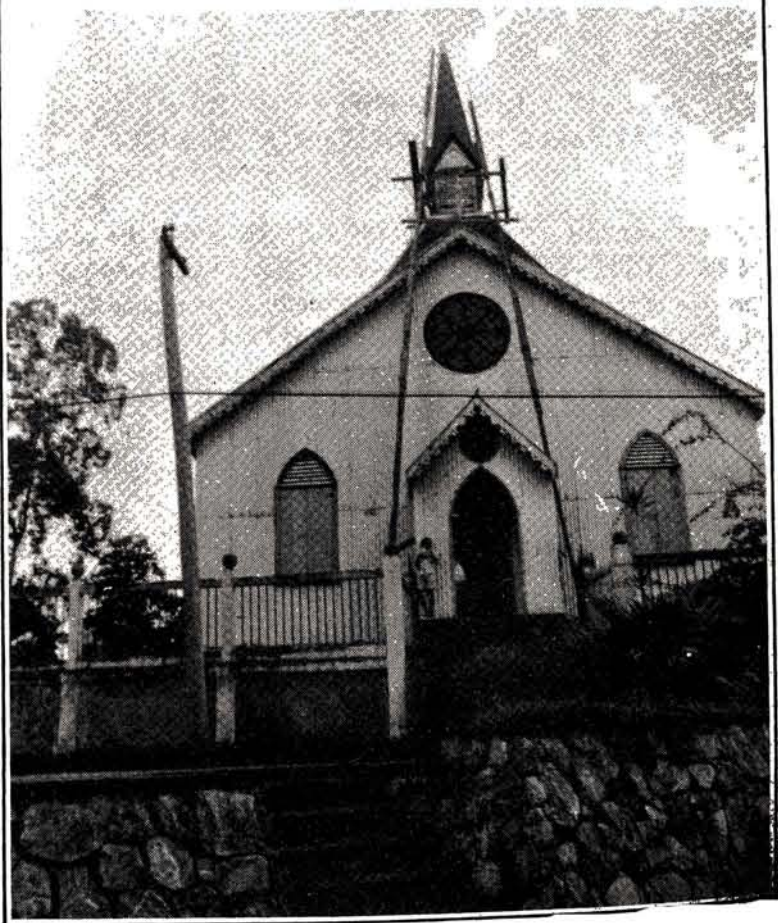
United States Government Printing Office, 1871. Report of the Commission of Inquiry to Santo Domingo, Washington, D.C., E.U.A.

Willmore, Nehemiah ca. 1976. Historical outline of the landing of Afro-American immigrants (SIC) on the island (SIC) of Santo Domingo and Haiti. Manuscrito, 11 págs. Samaná.



La Cultura Musical Religiosa de los “Americanos” de Samaná

Dra. Martha Ellen Davis



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



LA CULTURA MUSICAL RELIGIOSA DE LOS “AMERICANOS” DE SAMANA

El enclave samanense tradicionalmente protestante y de habla inglesa proviene de Norteamérica (1824-1825) y de las Antillas Inglesas, y, por lo tanto, a veces sus miembros son conocidos como los “americanos” de Samaná. La historia de este grupo se trata en un artículo nuestro (Davis 1980–b) y en Hoetink (1962), Stephens (1974), Lockward (1976), Rodríguez Demorizi (1973), y Willmore (1976). Debido al aislamiento anterior de la región, las prácticas tradicionales se

1. La autora agradece a las varias instituciones y personas que le han aportado apoyo económico, hospitalidad e información para poder realizar la investigación (1972–1973; 1976; 1977–1978; 1979) y redacción de este trabajo. Incluyen al Fulbright–Hays Doctoral Dissertation Fellowship (investigación, 1972–1973), el Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales en la República Dominicana y el Instituto Dominicano de Estudios Aplicados (IDEA), y a sus directores, los licenciados Frank Moya Pons y Frank Marino Hernández, respectivamente (investigación, 1977–1978); al Museo del Hombre Dominicano y a su director general, el licenciado Bernardo Vega (redacción). También se agradece a la señora Dalia de Báez y familia y Miss Dali Paul Barrett por su hospitalidad, y a Miss Susana Barrett, Miss Dorothy Vanderhorst, Miss Balbina Dishmey, Mister Nathaniel Dishmey, y a muchos otros miembros de las iglesias San Pedro (Saint Peter's), hoy Iglesia Evangélica Dominicana, y A. M. E., (African Methodist Episcopal) y sus hermanas iglesias en los campos de Samaná. La autora agradece además las correcciones en redacción por el Dr. Carlos Esteban Deive.



han mantenido en Samaná en mayor grado que en otros lugares de La Española donde se establecieron grupos de inmigrantes similares. Los elementos culturales que conforman la esencia cultural de este enclave de Samaná son el habla, la música y la religión, puesto que universalmente suelen representar facetas de la costumbre humana conservadoras en cuanto al cambio. Por consiguiente, al tratar la cultura tradicional de este grupo, el presente artículo versa sobre su cultura musical religiosa, la cual está estrechamente vinculada con el idioma inglés. Este tema llega al tuétano de la cultura tradicional del enclave protestante de Samaná y, por lo tanto, de la República Dominicana.

Se trata, además, no sólo de lo arcaico con referencia a la República, sino también en cuanto a los lugares de procedencia de los antepasados de sus residentes. La cultura musical del enclave de habla inglesa de Samaná representa un documento viviente de prácticas ya extintas en Afro-Norteamérica y las Antillas Inglesas. Courlander (1976 (1963): 303), por ejemplo, se refiere a costumbres del Sur de los Estados Unidos ya en desuso hace medio siglo y más, como la costumbre del acompañamiento de procesiones fúnebres por una banda de música, todavía vigente en el pueblo de Samaná. Por consiguiente, el estudio de estas costumbres constituye una aportación no sólo al conocimiento de la realidad dominicana, sino también de la cultura caribeña y afro-norteamericana. El presente trabajo documenta prácticas musicales y religiosas arcaicas o extintas en otro lugar de la Afroamérica protestante; un artículo posterior incluye la documentación acompañante de estilos y repertorios musicales.

Señalamos que, a pesar de que Samaná retiene costumbres ya en desuso en otras colonias dominicanas de habla inglesa, como Puerto Plata, últimamente ha sufrido cambios drásticos, los cuales han debilitado la integridad del enclave y han amenazado la perpetuación de sus costumbres propias. Estas transformaciones se deben a la destrucción y recons-



trucción del pueblo y comunidades rurales por un proyecto de ingeniería que comenzó en el 1972. Así es que algunos de los comentarios etnográficos se refieren a prácticas ya en decadencia, recopiladas en gran parte a base de relatos además de las observaciones directas.

Para el contexto etnohistórico y social de la cultura musical religiosa de Samaná, véase un artículo previo de la autora, "That Old-Time Religion": tradición y cambio en el enclave 'americano' de Samaná" (Davis 1980-b).

La cultura musical en general de los "americanos" de Samaná

La cultura musical religiosa de los protestantes tradicionales de Samaná consiste en himnos y *anthems*; estos son los géneros principales de la cultura musical protestante en Samaná. La música no-religiosa o menos religiosa comprende varios tipos cuyos contextos pueden ser actos religiosos, pero que en sí no manifiestan expresiones devotas. Algunos de dichos géneros se comparten entre los diferentes grupos étnicos de Samaná, aunque sean empleados más por uno que por otro. Tales géneros comprenden los "juegos", y otras clases de música de menor importancia entre los protestantes como sucede en los campos con los cantos y el ritual del *ba-quiní* (actualmente en desuso debido a la presión fuerte y prolongada contra este ritual popular por el cura anterior del pueblo).

La música no específicamente religiosa de los protestantes sirve de entretenimiento en varios contextos, generalmente en actos religioso-recreativos, los que incluyen programas musicales presentados mayormente en servicios o en ocasiones especiales en la iglesia, y ritos religioso-recreativos como bodas y fiestas de cosecha (véase abajo).

Es interesante notar que, de acuerdo con una división de clase según el lugar de residencia, urbana o rural, de los protestantes tradicionales (Hoetink 1962:20), hay diferencias en



la cultura expresiva, como es el caso del habla y la música. Era común en el pueblo viejo, antes de la destrucción, por ejemplo, encontrar un piano en la casa de los protestantes y demás personas de la élite del lugar.

Música religiosa: Himnos y coros (*anthems*) definiciones

El tema de este trabajo es la música de índole religiosa propia de los “americanos” de Samaná. Dicha música abarca los géneros del *himno* y el *coro*, llamado “*anthem*” en inglés. Los himnos son cantos religiosos escritos, composiciones producto de la tradición erudita y alfabeta europea. Los que se llaman *anthems* comprenden todo canto de tema religioso que no sea un himno, es decir, que no pertenezca a la tradición alfabeta. Los *anthems* son creaciones de la tradición oral afroamericana. Por lo tanto, los dos géneros musicales difieren en cuanto a estilo musical y estilo verbal.

Este uso tradicional y popular afroamericano de los términos “himno” y “*anthem*” difiere bastante del empleo de los mismos vocablos en la nomenclatura musical del protestantismo oficial, en el cual ambos términos tienen que ver con la música alfabeta. Aparecen así designados en los himnarios. El himno tiene una estructura compuesta por estrofas con estribillo intercalado, en que la música se repite para cada estrofa; mientras que el *anthem* no tiene repeticiones verbales ni musicales, sino que corre desde el principio hasta el final (“*thorough-composed*”).

Los *anthems* de Samaná son del mismo género que los cantos conocidos como *spirituals* del repertorio afro-norteamericano, los cuales llegaron a tener fama mundialmente a partir de fines del siglo pasado. En realidad, los mismos cantadores tradicionales de *espirituals* en Norteamérica suelen llamarlos *anthems* igual que en Samaná (Courlander 1976: 301), a pesar de haberse popularizado como *spirituals* entre el público norteamericano y mundial. Según el uso tradicional



afro-norteamericano, el *anthem* o *spiritual* parece abarcar toda música religiosa que no sea de la tradición alfabetada, igual que en Samaná. Siendo flexibles como música folklórica, el estilo musical de los *antheims* es un híbrido europeo-africano (tratado en el artículo siguiente). El texto se refiere a historias y enseñanzas bíblicas, según una perspectiva y con un vocabulario popular, a diferencia de los himnos.

Estudio y proyección de los antheims o spirituals norteamericanos.

La progenitora en gran parte de la música del enclave “americano” de Samaná, la música afronorteamericana, está bastante documentada a través de escritos científicos y recopilación en partituras y grabaciones.

Material sobre los *antheims* norteamericanos, generalmente designados por otros como *spirituals*, comprende recopilaciones descriptivas y científicas, escritas y grabadas; observaciones acerca de la música y contextos de ejecución; y traducciones por arreglo al medio y estilo de la música culta del período.

Es decir, que este material musical incluye notaciones “descriptivas” y “prescriptivas” (véase Nettl 1964). La notación descriptiva documenta, de la manera más precisa posible con el sistema de notación desarrollado para la música culta europea, cómo fue una ejecución específica; mientras que la notación prescriptiva señala cómo debería ejecutarse una pieza. Las ejecuciones basadas en la notación prescriptiva varían ligeramente cada vez. Un himnario o cualquier “libro de música” es prescriptivo, mientras que un estudio científico, una documentación, es descriptivo.

El primer estudio científico acerca de la música afronorteamericana, cuya publicación en el 1867 resultó un monumento en los estudios musicales afro-norteamericanos, fue *Slave Songs of the United States*, compilado por William



Francis Allen, Charles Pickard Ware y Lucy McKim Garrison Pero esta obra quedó prácticamente ignorada hasta la tercera década de este siglo, cuando fue reimpressa. Las pocas críticas, cuando la publicaron originalmente decían que se trataba de una música muy extraña, “que contradice todas las reglas de composición”, “grotesca”, y hasta “una porquería”. Esta música fue juzgada completamente según los criterios de la tradición europea, y “nunca se les ocurrió (a los críticos) que (la) estructura gramatical (de estas canciones) podría tener algo que ver con normas africanas” (Epstein, “la acogida (del libro) fue mucho menos que entusiasta... la mayoría de las revistas musicales no hicieron caso del tomo, igualmente las revistas más populares... Únicamente las publicaciones con mucho interés en los *libretos* expresaron entusiasmo. Parece que el país todavía no estaba preparado para la música de los esclavos sin la refinación de la adaptación al gusto fino” (Epstein 1977:340; trad: M.E. Davis).

Otros trabajos selectos muy posteriores a éste que podrían ser útiles para los estudiosos del tema incluyen: Lydia Parrish, *Slave Songs of the Georgia Sea Islands* (New York: Creative Age Press, 1942); Georgia Writers Project, *Drums and Shadows: Survival Studies among the Coastal Negroes* (Athens: University of Georgia Press, 1940); John W. Work, *American Negro Songs and Spirituals* (New York: Howell, Soskin and Company, 1940); Harold Courlander, *Negro Folk Music, U.S.A.* (New York: Columbia University Press, 1963); John Lovell, *Black Song: The Forge and the Flame* (New York: MacMillan, 1972); Dena J. Epstein, *Sinful Tunes and Spirituals: Black Folk Music to the Civil War* (Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1977); Theo Lehmann, *Negro Spirituals: Geschichte und Theologie* (Eckart Verlag, 1965); Christa Dixon, *Wesen und Wandel geitlicher Volkslieder Negro Spirituals* (Wuppertal. Jugenddienst-Verlag, 1967).

Una obra de notación prescriptiva que tal vez sea útil



para investigación de los *anthems* de Samaná, así como para el trabajo aplicado de revivir y reintroducir al repertorio los *anthems* en Samaná, es la de Richard Allen, *A Collection of Spiritual Songs and Hymns selected from Various Authors by Richard Allen, African Minister* (Philadelphia: John Omrod, 1801), reimpressa también en 1801 con el título, *A Collection of Hymns and Spiritual Songs from Various Authors, by Richard Allen, Minister of the African Methodist Episcopal Church* (Philadelphia: 1. L. Plowman).²

Otras obras más específicamente relacionadas con la adaptación de *spirituals* (*Anthems*) a nuevos contextos, en este caso a coro de concierto, son los de Theodore F. Seward, compilador, *Jubilee Songs: As Sung by the Jubilee Singers, of Fisk University, Nashville, Tennessee, under the Auspices of the American Missionary Association* (New York: Biglow and Main, c1872), y R. Nathaniel Dett, *Religious Folk Songs of the Negro as Sung at the Hampton Institute* (Hampton, Virginia: Hampton Institute Press, 1927), y *The Dett Collection of Negro Spirituals* (Chicago: Hall and McCreary Co., 1936, 4 tomos). Estas obras comprenden los cancioneros de los dos coros —los Fisk Jubilee Singers y el coro del Hampton Institute— que difundieron mundialmente el *anthem* o *spiritual*, traducido al medio y estilo de la Música europea culta. Ellos son los responsables del interés fomentado por cantar y estudiar este género —y toda la música tradicional afronorteamericana, hasta en Europa. Se podría decir que un resultado de este interés fue la recopilación de la música folklórica afronorteamericana en grabaciones de campo, por los folkloristas John y Alan Lomax, padre e hijo. Este trabajo

2. Richard Allen fue el fundador y primer obispo de la iglesia African Methodist Episcopal (A. M. E.), Filadelfia, Pensilvania, 1787. Fue él, junto con los Cuáqueros quienes promovieron la repatriación de los negros libertos a La Española, que incluía el asentamiento de una parte en Samaná, en 1824—1825. Por lo tanto, esta es una obra importante en el estudio de la música religiosa protestante de Samaná.



valioso fue patrocinado por la Biblioteca de Congreso de los Estados Unidos

Estudios científicos acerca de la música o cultura musical de los “americanos” de Samaná no existen en realidad. Sólo hay un artículo pequeño e insignificante de cuatro páginas de Elsie Clews Parsons, basado en una sola visita en 1927 al culto de domingo de la iglesia rural de Villa Clara (Parsons 1928). El presente, junto con el artículo anterior y el posterior, representa el primer estudio serio acerca del tema.

Usos de himnos y anthems

Los himnos y los *anthems* comparten varios contextos religiosos, pero el himno suele pertenecer al dominio del evento religioso y el *anthem* al de las actividades seculares o religioso-recreativas. Un evento muy propio para el himno —especialmente el himno en inglés— es el velorio de un muerto adulto. Contextos en que se utilizan los dos géneros comprenden varios tipos de servicios religiosos —con momentos específicos designados para cada uno— y las campanas evangélicas. Actividades propias de los *anthems* son eventos religiosos-recreativos y los relacionados con la labor agrícola. Están tratados más adelante. El estilo musical de los *anthems* varía según su función, y tal vez según el lugar de origen (más difícil de demostrar), y ambos *anthem* e himno cambian según la época histórica de su incorporación en el repertorio. Los estilos musicales y verbal se tratan en el próximo artículo.

Usos históricos del anthem

Evangelización de esclavos. El origen del *anthem* o *spiritual* parece haber tenido que ver con la prohibición de evan-



gelización e instrucción escolástica de los esclavos norteamericanos. Aparte de los usos del *anthem* —fueran religiosos, recreativos o agrícolas— también desempeñaban una función simultánea aún más fundamental: la transmisión de las historias y enseñanzas bíblicas, las cuales forman los temas del texto de esta música religiosa popular. El contar y recontar, a través de la música, los cuentos y las lecciones bíblicas, servía como instrucción en el cristianismo. También el uso de fuentes bíblicas en los textos musicales subrayaba lo sagrado e indiscutible que es la justicia humana. Asimismo, proveía esperanza de una mejor vida en el más allá, y alentaba al cantante para poder sorportar este valle de lágrimas.

A veces, el texto contenía una referencia ambigua de doble sentido, o así se podría interpretar: con la mejor vida en “el otro lado” refiriéndose al Cielo o bien a la Libertad. Algunos *anthems*, por ejemplo los que trataban de la condición de los esclavos judíos en Egipto, sí simbolizaban claramente el estado de los esclavos africanos en Estados Unidos. Un *anthem* de este tema, hoy famosísimo internacionalmente, es el *spiritual* norteamericano, “Go Down, Moses”:

When Israel was
in Egypt's land,

Let my people go!
Oppressed so hard
they could not stand

Let my people go!

Go down, Moses,
‘Way down in Egypt's land;
Tell old Pharaoh, to
Let my people go.

Cuando Israel estaba



en tierra de Egipto,

¡Sulte a mi pueblo!

Oprimidos tanto
que no resistían,

¡Sulte a mi pueblo!

Váyase, Moisés,
Váyase allá a la tierra de Egipto;
Dígale al viejo Faraón, que
¡Sulte a mi pueblo!

(Trad. literal: M. E. Davis).

The image shows a musical score for the song "GO DOWN, MOSES". The title is written in large, bold, capital letters at the top center. The score is written on three staves in treble clef with a 4/4 time signature. The lyrics are written below the notes. The score includes performance directions such as "Solo", "Chorus", and "Tutti". The lyrics are: "When Is-ra-el was in E-gypt's land, Let my peo-ple go - Oppressed so hard they could not stand, Let my peo-ple go - Go down, Mo-ses - 'Way down in E-gypt's land - Tell old Pha-ra-oh to Let my peo-ple go!". The score is attributed to "Trad. M. E. Davis" and "Trad. M. E. Davis".

Transcripción No. 1

Puede que hubiesen otras piezas con referencias directas a la libertad, el escape o la insurrección. Un posible ejemplo podría ser el *spiritual*, hoy día bien conocido entre el repertorio nacional estadounidense, "Follow th Drinking Gourd" ("Siga la higüera de beber"), que se refiere a guiarse por la Osa Mayor, concebida en inglés como una taza con



manga larga (the “Big Dipper”), hacia el Norte y la Libertad.³

Pero, fuese como fuese, los amos eran, desde luego, muy sensibles a cualquier estorbo de aquella “Institución Peculiar” que era la esclavitud, al grado de que a veces interpretaban un mensaje subversivo en un acto o en una canción donde no había tal doble significado. Por ejemplo, cuenta una crónica abolicionista del 1839:

... Pedí a Caridad que me diera un ejemplo de sus himnos. Con una voz quebrada por su edad ... cantó:

Unos pocos azotes más del viento y la lluvia,
Hasta que pase el invierno—

¡Gloria, Aleluya!

Algunos amigos se han ido delante—

Me costará ir a encontrarlos—

¡Gloria, Aleluya!

Unas pocas salidas y puestas más del sol,

Hasta que pase el invierno—

¡Gloria, Aleluya!

Viene un día mejor—

Viene un día mejor—

¡O, Gloria, Aleluya! ⁴

3. Precisa verificar la autenticidad. Sospechamos que sea moderno al estilo viejo.

4. A few more beatings of the wind and rain,
Ere the winter will be over—

Glory, Hallelujah!

Some friends has gone before me,

I must try to go and meet them—

Glory, Hallelujah!

A few more risings and settings of the sun,

Ere the winter will be over—

Glory, Hallelujah!

There's a better day a coming—

There's a better day a coming—

Oh, Glory, Hallelujah!



Con una expresión muy maliciosa, levantó la vista al concluir, y dijo, “No nos permitían cantar eso. No nos permitían cantar eso. Ellos creían que íbamos a *sUBLEVARNOS*, porque cantábamos ‘vienen días mejores’.” (Child 1839:42–43; trad. M.E. Davis; véase la Nota 4 para el texto del *spiritual* en inglés).

Sea que la paranoia de los esclavistas estaba basada en la verdad o la imaginación, toda enseñanza formal de esclavos, fuera en escuela o iglesia, era ilegal en la Norteamérica donde había esclavitud. Por un lado, no se quería que los esclavos tuvieran los conocimientos que les hacían ver la injusticia absoluta de su condición, ni que tuvieran el ánimo ni el respaldo moral bíblico para justificar su liberación. Por otro lado, se temía que las reuniones religiosas condujeran a la insurrección, al servir propósitos no puramente religiosos. También se creía que los evangelizadores, especialmente los que eran negro, instigaban la sublevación (Epstein 1977:194). Por ejemplo, Zephaniah Kingsley, dueño y comerciante de esclavos en el norte de la Florida, declaró que “...todas insurrecciones recientes de esclavos (en Afroamérica) se pueden atribuir a predicadores del evangelio influyentes...” (1829: 13, trad. M.E. Davis)⁵.

Como indicación del terror que tenían los amos a los evangelizadores, escribió un esclavo del estado de Maryland, quien, todavía encadenado, consiguió el título de doctor en religión de la Universidad de Heidelberg:

Una vez los metodistas trataron de evangelizar a los esclavos en nuestro vecindario, pero su esfuerzo era firmemente resistido por los amos. Convocaron una campaña

5. Es significativo notar que este mismo señor, quien tenía a varias mujeres e hijos de color, emigró a Puerto Plata con dos de sus mujeres y varios de sus hijos en los años 1830, porque las leyes norteamericanas no permitían a gente de color heredar, ya que la Florida había pasado de ser territorio español a ser territorio y luego estado norteamericano.



evangélica... Pero uno de sus predicadores... fue detenido y juzgado de vida o muerte... (pero fue) absuelto... (Pennington 1849:66–68; trad. M.E. Davis).

Los estatutos del estado de Georgia de 1845 prohibían a los negros “reunirse para propósito de cultos divinos”, y estipulaban que “ninguna persona de color, sea liberto o esclavo, se permite predicar, exhortar o participar en ninguna actividad religiosa con personas de color, sean libertos o esclavos, si hay presente más de siete personas de color...” (Georgia 1845: 814, 840; trad. M.E. Davis).

A través de la música religiosa popular —los *spirituals* o *anthems*— se enseñaba informalmente interpretaciones populares de las historias y enseñanzas bíblicas, que, de otra forma, no hubieran llegado a los esclavos. Por ejemplo, el esclavo cimarrón que era doctor en teología comentó:

Ni mi amo ni ningún otro amo a quien yo conocía proveía la instrucción religiosa para sus esclavos. No les hacía trabajar los domingos... (pero) nunca le oía decir ni una palabra a ninguno de nosotros acerca de ir a la iglesia... o sobre un Más Allá. Pero había unos cuantos esclavos religiosos... unos de los cuales siendo de mi amo; uno... era predicador... No sabía leer... pero sabía bastantes “canciones espirituales de memoria”, de las cuales daría dos versos a la vez, muy exactos, (y) establecería y dirigiría la melodía él mismo... (Pennington 1849: 66; trad. M.E. Davis).

Todavía se retiene popularmente en Samaná el concepto de que en tiempos de la esclavitud no se permitía el acceso a la Biblia. “Mister”Thaniel”, un informante muy simpático de setenta y nueve años de edad, del sector rural de Villa Clara, dice, con su tendencia característica a exagerar e in-



ventar explicaciones: “En tiempos de los esclavos (negros), los judíos no permitían leer la Biblia; la tenían trancada... Y para comprar una Biblia, había que pagar cinco mil dólares por una pequeña Biblia, porque ellos no querían que nadie supiera la palabra de Dios...”⁶ Para seguir su explicación muy especial de la historia, dice que la esclavitud fue abolida cuando nació Jesucristo.

Todavía Mister Thaniel retiene un concepto de los tiempos analfabetos, y asocia los *antheims* con la tradición analfabeta: “Cantábamos (literalmente, gritábamos— ‘shout’) los *antheims* cuando no usábamos libros. Eso viene de la Biblia, el ‘shout’ (‘gritos’)” (“We used to shout the anthem(s) when we didn’ use book(s). That come(s) from the Bible, the shout”)^{7,8}. Mister Thaniel afirma así la importancia del al-

6. La proyección del presente al pasado, al tiempo de Cristo y los judíos, parece una asociación común: por un lado, los “americanos” se identifican con los judíos, al haber sido ambos pueblos esclavos en busca de la tierra prometida; y, por otro lado, como se ve aquí, se adopta la posición católica de la Inquisición que afirma que fueron los judíos (en vez de los romanos) quienes mataron a Cristo (otro judío). El uso del cuento en este caso —la elaboración más o menos ficticia de una explicación de un hecho— puede ser un aspecto de la cultura expresiva de tipo afroamericano.
7. Nótese el uso de la gramática no-standard, tipo afroamericano, sin indicación específica del singular y plural.
8. *Baile religioso*: El término “*shout*” que usó Mister Thaniel es muy interesante, y posiblemente tenga que ver con un uso anterior de los *antheims*. Según él indica —y va de acuerdo con terminología afro-norteamericana— los himnos se cantan (*sing*) y los *antheims* se “gritan” (*shout*), aunque todos los “americanos” no hacen esta distinción con consistencia (véase la Nota 12). Lo que se llamaba el “*shout*” en los Estados Unidos en tiempos de la esclavitud era un baile sagrado que tenía lugar en el contexto de un servicio religioso, probablemente después del servicio (véase la sección sobre “El Servicio” acerca de la división sagrado/menos sagrado o formal/popular en ritual afrocaribeño), o en otra ocasión. Se usaba en formación circular, los participantes cogidos de las manos. Parece que participaban mujeres tanto como hombres. La música era completamente vocal. A veces el “*shout*” inspiraba la posesión por el Espíritu Santo, la única entidad religiosa que existe en el protestantismo afroamericano. Uno de los primeros documentos de esta práctica dice que los cantos incluían: “I’m gwine away up yonder” (“Me voy para allá arriba”), “See

fabetismo: “Quien lee, comprende; quien no lee, no comprende nada” (Who read, understand; who don't read, don't understand nothin”). El alfabetismo se considera —y es, o era— un punto de distinción entre los protestantes, motivados por el deseo y necesidad de leer la Biblia, y los católicos, quienes tradicionalmente han dependido y han tenido que depender del cura para interpretarles la Sagrada Escritura. (Véase Davis: de próxima publicación—b, acerca de conceptos de distinción y conceptos de status determinados por criterios étnicos en Samaná).

Usos actuales de los himnos y *anthems* en Samaná

El velorio de muerto. La ascendencia africana suele ser más sutilmente expresada entre los protestantes que entre los católicos afroamericanos. La naturaleza del protestantismo —en su cosmología, ritual, adherencia literal a la Biblia, y rectitud moral— delimita un marco más estrecho de expresividad. El catolicismo —que tradicionalmente ha permitido un grado mayor de animismo (a través del panteón de los santos), mucho más flexibilidad moral, y, en general, relativamente poca interferencia en la vida privada— ha permitido un mayor grado de expresión de cosmología y ritual populares; en el caso de Afroamérica, esto significa, en gran parte, tipos de expresión de ascendencia africana.

God, ieedin' on de lambs!” (Mira a Dios, comiendo de los corderos (?)), y “When I get ober Jordan, I'll be a hero den” (“Cuando yo cruce el Río Jordán, entonces héroe seré”) (Parsons 1855: 276) (nótese la ortografía que refleja la pronunciación no-standard, tipo afro-norteamericana). Estos títulos o frases parecen de idéntica índole que los *anthems* o *spirituals*, lo que sugiere que eran éstos, o un género parecido, los que se usaban para el “*shout*”. Y la terminología usada por Mister *Thaniel* sugiere que sea un uso del *anthem* ya extinto. Por otro lado, la terminología general afro-norteamericana parece indicar que “*shout*” es el verbo que se aplica a la ejecución de música secular o semi-sagrada, y “*sing*” a la música muy sagrada constituída por los himnos”. Sería bueno investigar más sobre este punto.



Se puede decir que las reminiscencias africanas en el catolicismo afroamericano, en el sentido global, se manifiestan a través de la enfatización de los *santos* y de los *muer-tos* (véase Davis 1976, Capítulo II). Dentro de los límites del protestantismo no puede haber acentuación del culto a los santos ni comunicación con ellos a través de posesión espiritual, porque el protestantismo no abarca el concepto del santo, salvo en el caso del Espíritu Santo. En el protestantismo tradicional de Samaná, no se “recibe” el Espíritu Santo en cualquier culto, como es común entre las sectas bautistas y las varias pentecostales norteamericanas. En Samaná, en las dos sectas tradicionales, se puede recibir el Espíritu Santo sólo en “*Watchnight*” (Año Viejo), el culto de penitencia y veneración de los antepasados, en ciertas capillas del campo (véase Davis: 1980—b).

Pero la importancia asignada a los antepasados, un concepto heredado de la visión del mundo general africano, se ve manifestada con claridad entre los protestantes tradicionales de Samaná tanto como entre los católicos. Los católicos celebran sus velorios y demás rituales de muerto, como los “Nueve Días” (última novena), a base de conceptos y rituales más parecidos a los tradicionales africanos por un lado, y los hispánicos por otro (véase Davis 1976: Capítulo II, para una descripción bastante completa de la cosmología y los ritos mortuorios). En realidad, en Samaná, los católicos celebran sus “Nueve Días” de una manera única en la República, al ser la costumbre samanense de descendencia haitiana: la llamada “Cantica”, una serie de oraciones cantadas en *francés* (no en *creóle*) —parecido a un rosario cantado— durante toda la noche (tema de un artículo en preparación).

Los protestantes de Samaná también celebran los velorios a su manera, incorporando costumbres africanas entremezcladas con anglosajonas y protestantes, con lo africano más sutilmente expresado que en el catolicismo popular dominicano. Lo que celebran los protestantes no es la novena



y los “Nueve Días”⁹, una práctica de descendencia española, sino el velorio o “moratorio”(wake) con el cuerpo presente. Igualmente, como en las prácticas católicas dominicanas, el cadáver es velado toda la noche en su casa, con música y oraciones en la sala al lado del cuerpo, y chistes “colorados” entre los jóvenes asistentes en el patio. Al otro día, el difunto es llevado en procesión a la iglesia, donde se celebra un breve servicio de cuerpo presente, y luego se le traslada en procesión al cementerio. Este procedimiento difiere poco del católico, salvo que entre los católicos se sobrepasa con mayor frecuencia el culto en la iglesia, puesto que el hecho de ser católico tradicionalmente implica menor grado de actividad y relacionamiento con su iglesia que el hecho de ser protestante.

Como en el catolicismo popular, el velorio de los protestantes samanenses usa una versión diluida de la costumbre, posiblemente de origen africano, de “las mujeres arrinconadas” (las mujeres dolientes clausuradas en el aposento de la casa del difunto). También hay llantos, gritos y ataques, aunque no en el grado extremo como observado entre el catolicismo popular dominicano, el cual suele ser más abiertamente expresivo.

Una diferencia muy básica entre el ritual mortuario de católicos y protestantes de Samaná es la *música* que utilizan. Hemos indicado que para sus “Nueve Días”, los católicos samanenses cantan la “Cantica”; no obstante, la práctica más corriente en la República es el uso del rosario rezado o cantado, a veces intercalado con piezas de atabales. Los protestantes cantan *himnos* intercalados con oraciones

9. Los “Nueve Días” es una recreación del velorio o moratorio con el cuerpo presente: el “túmbulo” (túmulo) que se coloca en la sala simboliza el ataúd. Los “Nueve Días” es el velorio del alma como el moratorio es el velorio de la materia. Los “Nueve Días” son, pues, un “segundo entierro”, fenómeno bastante universal descrito y comparado por Robert Hertz 1909:48–137. Véase Davis 1976: Capítulo II para una descripción y análisis más pormenorizada de su manifestación dominicana.



leídas y espontáneas. Tradicionalmente son himnos en inglés, del himnario famosísimo en el mundo protestante anglosajón, *Sacred Songs and Solos* de Ira. D. Sankey (que contiene la letra únicamente). El velorio suele ser la única ocasión en que todavía se usa este himnario en inglés; su uso es imprescindible, desde luego, puesto que los himnos son muchos y siempre se cantan todas la estrofas.

Quedan pocas personas que pueden leer inglés. Suelen tener por encima de ochenta años de edad. (Recuérdense la prohibición de enseñanza en inglés por Trujillo en los años treinta, mencionada en Davis: 1908—b). Así es que los himnos en inglés están paulatinamente sustituidos por los en español, aunque sean las mismas piezas (utilizando el himnario, *Himnos de la vida cristiana*, S/f). Para los viejos, el ambiente no es el mismo si no se cantan los himnos tradicionales en inglés.

Los himnos son propuestos por cualquier cantador que anuncia el número del himno de su predilección, al terminar el anterior. Menos correcto, se puede simplemente comenzar a cantar y dejar que los demás se orienten en el himnario. Los diferentes himnos se pueden y se suelen repetir varias veces durante el evento, según el gusto de los que lo proponen. Las personas que proponen, o sea inician, himnos deberían alternar entre sí; es decir, una persona no debería proponer dos himnos seguidos de su propia selección. Esta manera espontánea de escoger piezas para ejecución en grupo está de acuerdo con las prácticas afrodominicanas en contextos del catolicismo popular, como, por ejemplo, la ejecución de las *salves* delante del altar durante la velación de santo.

El estilo vocal de los pocos “especialistas” y fanáticos que aparecen para cantar en todos los velorios, varía mucho de persona en persona. Tal variación parece tener que ver con las diferencias culturales y, por lo tanto, musicales, entre el pueblo y el campo. El estilo musical será tratado en el próximo artículo.



Después de cantar toda la noche, el difunto es llevado en procesión con himnos, al servicio en la iglesia. Como excepción, el reverendo William Johnson (“Vivito”), ex-pastor de la Iglesia A.M.E., quien murió en junio del 1979 y a quien está dedicado el artículo anterior, no fue velado en su casa, sino que su velorio y el servicio fue hecho todo en su iglesia —un velorio que duró casi dos días. Generalmente, el servicio es corto, y en él se incorporan un breve sermón, himnos con la congregación, y tal vez algo de música de coro. Por ejemplo, el Coro de Damas de la Iglesia San Pedro cantó para el servicio mortuorio de una señora, quien había sido organista en la capilla de Villa Clara y miembro fundador de la Sociedad de Damas; también se decidió que era apropiado acompañar los himnos de congregación con órgano, y afortunadamente la antropóloga estaba disponible para prestar sus servicios como músico.

Después del culto, el difunto es llevado en procesión al cementerio. Una banda de instrumentos de viento suele acompañarlo, si está contratada por la familia del muerto; durante el servicio se juntan y se les oye ensayando afuera. Los católicos no usan esta costumbre. Es una práctica tradicional protestante norteamericana que antes era común en el Sur del país, pero que ya no está vigente desde hace varias décadas. La banda toca himnos conocidos en el repertorio en inglés, al estilo del “Ejército de Salvación”. Incluyen, por ejemplo, “Onward, Christian Soldiers” (conocido en traducción al español como “Firmes y adelante”). Al llegar al cementerio, la banda termina su última pieza afuera de la muralla y luego se dispersa, mientras que algunos integrantes de la procesión fúnebre entran para acompañar al entierro y otros se detienen afuera. Pueden y suelen haber oraciones al enterrar al difunto. Fuera del cementerio, pueden haber más llantos, gritos y ataques por parte de las mujeres dolientes.

El servicio. El servicio o culto religioso abarca los de domingo en las iglesias del pueblo y las capillas rurales, servicios



especiales, como el de la Fiesta de Cosecha (*Harvest*) y el Culto Anticiclónico (*Storm Meeting*), servicios extraordinarios como bodas y entierros, actos religiosos caseros (“*cottage meetings*”) y servicios pequeños para propósitos específicos, como para la visita a un enfermo en su lecho. En el servicio o culto religioso, el himno es el género musical imprescindible y de mayor empleo. De vez en cuando se puede introducir un *anthem*, para reforzar y recordar la herencia inglesa —y en las capillas rurales se cierra el culto de domingo con un *anthem*, generalmente “Give me that Old Time Religion” (“Dame aquella religión antigua”) (Véase la Transcripción No. 3). Cuando el servicio se celebra en ocasiones festivas, también se puede y se suele agregar una porción que se llama “El Programa”, definido abajo, que incluye la presentación de himnos y de otros géneros musicales, o bien variedades de himnos no comunes para la secta.

Hoy en día, la mayor parte de los himnos cantados en el servicio son en español, y figuran en el libro *Himnos de la vida cristiana*, aunque a veces los viejos cantan uno en inglés. En tales casos, los himnos en inglés suelen implicar lo mismo que la ejecución de los *anthems*: el subrayar el sentido de identidad de grupo (véase abajo). Al ser en inglés, y como ya no se cantan estos himnos con libro salvo en los velorios, los himnos en inglés se están fundiendo, en simbolismo y estilo de ejecución, con los *anthems*.

Un ejemplo destacado es el uso del himno “Bringing in the Sheaves” para la procesión con los frutos en la fiesta de cosecha de la madre iglesia y hermanas capillas de la iglesia A.M.E. (véase la Foto No. 7). Este es un himno otoñal muy conocido y querido en el protestantismo norteamericano. Pero tal como lo cantan hoy día en la Iglesia A.M.E., el estilo folklórico, parece todo un *anthem*: Hay una agregación de respuesta en coro con la letra cantada equivocadamente —lo cual indica que la pieza es transmitida ya según vía oral en vez de por la tradición alfabeta. Tampoco hay



uso de estrofas, sino solamente el estribillo, tal como está anotado aquí; tal simplificación del texto representa otro parecido con los *anthems*: es decir, que en estilo y función, ya se ha convertido en *anthem*:

- Grupo 1^o: “Bring ’em” in the sheaves,
Grupo 2^o: Bring ’em in now!
Grupo 1^o: “Bring ’em” in the sheaves.
Todos: We shall come rejoicing,

(en partes improvisadas) “Bring ’em” in the sheaves!

(se repite otra vez con otra terminación musical; y se repite la pieza muchas veces hasta que se haya terminado la procesión afuera y adentro de la iglesia o capilla).

BRINGING IN THE SHEAVES

The image shows a handwritten musical score for two voices on a grand staff. The title is 'BRINGING IN THE SHEAVES'. The score includes the following elements:

- Staff 1 (Soprano):** Starts with a treble clef and a key signature of one flat. It is labeled 'ESTRIBILLO' and 'Solo (S.P.M.)'. The melody consists of quarter and eighth notes. It ends with a fermata. A handwritten note says 'transcripción de F. Davis'.
- Staff 2 (Alto):** Starts with a treble clef and a key signature of one flat. It contains lyrics: 'Bring 'em' in the sheaves', 'Bring 'em in now!', and 'We shall come re-joicing, 'Bring 'em' in the sheaves!'. There are markings for 'Solo', 'Coda (grace)', and 'Coda (trill)'. A handwritten note at the bottom right says '3 veces improvisadas, aquí caso típico'.
- Lyrics:** 'Bring 'em' in the sheaves', 'Bring 'em in now!', 'We shall come re-joicing, 'Bring 'em' in the sheaves!'
- Performance instructions:** 'Solo', 'Coda (grace)', 'Coda (trill)', '3 veces improvisadas, aquí caso típico', 'transcripción de F. Davis'.

Transcripción No. 2

Mientras más apartado el servicio del ritual del protestantismo formal mayor grado hay de elementos de la cultura expresiva tradicional afroamericana. Manifestaciones afroamericanas en el protestantismo de Samaná incluyendo acentuación de ciertos ritos, como las fiestas de la cosecha; rituales específicos, como los de los difuntos señalados más arriba; elementos de cosmología; modos de expresión, como el pro-



verbalismo tratado más adelante; y géneros de expresividad misma, como son los *anthems*. Más ejemplos de ritos de la tradición afroamericana aparecen en Davis (1980—b) y detalles de ciertos rituales y actividades, como las fiestas de cosecha, los velorios y las bodas, están indicados aquí.

La naturaleza y nivel de influencia del protestantismo formal en el servicio dependen de la secta específica y de la ubicación geográfica de las iglesias o capillas individuales. En cuanto a ubicación, las capillas suelen manifestar mayor expresión de prácticas tradicionales afroamericanas al tratarse de congregaciones campesinas que están apartadas de influencias unificantes y que son portadoras de costumbres antiguas rurales. En cuanto a sectas, las más tradicionales en Samaná son la "A.M.E." (African Methodist Episcopal) y la "Saint Peter's Church", es decir, la Iglesia San Pedro, anteriormente de denominación Metodista Wesleyana y, al partir de los años treinta, una rama de la Iglesia Evangélica Dominicana¹⁰. Más recientemente se han fundado iglesias de las sectas pentecostales de la Iglesia de Dios de la Profecía, la Iglesia de Dios, Incorporada, la Asamblea de Dios y otras; en Sánchez hay una iglesia de la secta Metodista Libre. Estas seis denominaciones se mantienen en contacto, y comparten ciertos elementos de creencias, ritual, y música; su afinidad es debida en parte al hecho de que muchos miembros de estas sectas nuevas, inclusive los pastores, son conver-

10. De las sectas protestantes más tradicionales en Samaná, la "Saint Peter's Church" (Iglesia San Pedro, anteriormente Metodista Wesleyana y hoy día de la Iglesia Evangélica Dominicana) y la "A.M.E." (African Methodist Episcopal), ésta fue la primera. Pero por la muerte de su pastor y la evangelización posterior por otra secta, la metodista wesleyana, los "americanos" de Samaná pertenecieron a esta secta durante muchos años. Por una controversia entre la congregación acerca de la identidad afroamericana, a fin de siglo, la iglesia "A. M. E." fue refundada. En los años treinta, la Iglesia San Pedro cambió su afiliación al pasarse a la administración de la Iglesia Evangélica Dominicana, una federación de cuatro sectas introducidas por misioneros de procedencia anglo-norteamericana. Véase Davis: 1980—b para una historia y explicaciones más detalladas.



tidos de las iglesias A.M.E. y San Pedro. Las sectas de Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día son totalmente aparte. Las más tradicionales en general son las dos sectas antiguas de Samaná, la A.M.E. y la Iglesia San Pedro. Pero, por la larga afiliación con los metodistas, la “madre iglesia” de San Pedro en el pueblo demuestra muchas prácticas tradicionales de derivación europea. La A.M.E., en contraste, fue fundada como secta y en Samaná como una reacción contra el racismo, y retiene cierta conciencia de su identidad afroamericana. Pero, por otro lado, la iglesia San Pedro está perdiendo algo de su tradición europea y afroamericana al estar sujeta a influencias unificantes, como parte de una iglesia nacional dominicana. A la vez, al ser una secta más flexible, la A.M.E. ha incorporado prácticas rituales y música adoptadas de las sectas pentecostales de Samaná.

El *anthem* es un género musical netamente de la religiosidad popular afroamericana y de ninguna manera de la iglesia formal. Como se canta en inglés, la ejecución del *anthem* subraya y fortalece la identidad de grupo del enclave “americano” de Samaná. Para este propósito, un *anthem* está a veces evocado en el servicio por el pastor, predicador, o un miembro de la congregación, como un símbolo de conservadurismo. Su uso, sin embargo, está limitado a las sectas A.M.E. e Iglesia Evangélica Dominicana (San Pedro), según investigaciones hasta la fecha. Como indicamos más arriba, el *anthem* más popular para afirmar la identidad de grupos es “Give me That Old—Time Religion”:

Give me that old—time religion,
 Give me that old—time religion,
 Give me that old—time religion—
 It is good enough for me.

Dame aquella religión antigua,



Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua—
Sirve para mí.

It was good for my dear mother,
It was good for my dear mother,
It was good for my dear mother—
It is good enough for me.

It was good for Paul and Simon,
It was good for Paul and Simon,
It was good for Paul and Simon—
is good enough for me.

It would (will) carry me home
to Glory
It would (will) carry me home
to Glory,
It would (will) carry me home
to Glory—
It is good enough for me.

Give me that old-time religion,
Give me that old-time religion,
Give me that old-time religion—
It is good enough for me.

(síntesis de varias ejecuciones; cambia en cuanto a número, orden y repetición de estrofas cada vez)

Servía para mi madre querida,
Servía para mi madre querida,



Servía par ami madre querida—
Sirve para mí.

Servía para Pablo y Simón,
Servía para Pablo y Simón,
Servía para Pablo y Simón—
Sirve para mí.

Me llevará a mi hogar en la
Gloria,
Me llavará a mi hogar en la
Gloria,
e llavará a mi hogar en la
Gloria—
Sirve para mí.

Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua,
Dame aquella religión antigua—
Sirve para mí.

(trad. literal: M.E. Davis; naturalmente, habría que hacer una adaptación para cantarse en español).



GIVE ME THAT OLD-TIME RELIGION

transcripción:
M. E. Davis

The musical score is written for a single melodic line in treble clef, 4/4 time. It includes lyrics in English and Spanish. Performance markings include 'ESTRIBILLO', 'SOLO', 'CORO', 'TRIO', and 'FIN'. The lyrics are: 'give me that old-time re-li-gion, give me that old-time re-li-gion, give me that old-time re-li-gion, It's good e-nough for me, It was good for my dear mo-ther, It was good for my dear mo-ther, It was good for my dear mo-ther, It's good e-nough for me, give me that'.

Transcripción No. 3

la Iglesia San Pedro, ella se despidió diciendo, “Your vist has been so nice; it must have been the Lord what sent you” (“Su visita ha sido tan agradable; parece que fue el Señor quien la mandó”).

La abundancia de proverbialismo en la expresión verbal del samanense de habla inglesa es una reminiscencia, por lo visto, de la cultura expresiva africana. El profesor John Stewart, antropólogo y literato de Trinidad, ha observado (en comunicación personal) esto mismo, y afirma que es una característica también del habla de las Antillas Inglesas.

Ejemplos de tal proverbialismo en el habla formal e informal incluyen los siguientes casos observados:

1) Un comentario común en el caso de una reunión religiosa donde no asiste casi nadie: “Dios dice, ‘cuando dos o tres están reunidos en mi nombre, ahí estoy yo’” (trad. M. E. Davis: en inglés: “God say, ‘when two or three are gathered in my name, I am there’”).

2) Una frase de amplia aplicación: “Dios no se equivoca” (“God don’t make no mistake”).

3) Una frase común para referirse a seres queridos difuntos, para aceptar su partida: “El/ella sabía que había llegado la hora (de su muerte)” (trad.: M. E. Davis; en inglés: “He/she knew that his/her time had come”). Otra frase de la misma aplicación: “El/ella estaba listo/a” (trad. M. E. Davis: en inglés: “He/she was ready”)

4) Una anciana comentando sobre la destrucción del pueblo por los ingenieros del pasado gobierno y cómo la gente había sufrido, pero que sí ha habido ciertas mejoras, por ejemplo ya no hay que caminar en lodo: “El Señor nos sigue mirando con ojos de misericordia” (trad.: M. E. Davis; en inglés: “The Lord keep looking down upon us with eyes of mercy”).

5) Una frase muy frecuente para dar sentido al trabajo



duro, rutinario e incesante del agricultor, y para indicar que el trabajo y toda la vida de uno es parte de un Plan Superior: "Labramos sobre la tierra hasta que Dios nos llame a casa" (trad.: M. E. Davis; en inglés: "We keeps toiling on the land till God call us home").

6) En un sermón pronunciado por la esposa de un pastor jubilado de la iglesia A. M. E., durante la fiesta de cosecha de una capilla que ellos dirigen; para conectar la historia de la repatriación de los "americanos" a Samaná con el motivo de la fiesta, se refirió al enclave como "la semilla que cayó en tierra fértil" (pronunciado en español).

7) Para justificar el acto inexplicable y horroroso que fue el Huracán David, puesto que parecía que Dios había abandonado a su rebaño: "El Señor dice, 'confía en mí aunque no me veas'" (trad.: M. E. Davis; en inglés: "Trust me where you can't trace me").

De la misma forma, se citan frases o mensajes de himnos o *anthems* como parte de este mismo proverbialismo. Por ejemplo:

1) El antiguo mayordomo de la Iglesia San Pedro estaba subiendo, con bastante esfuerzo, las escaleras de la lomita de la iglesia: "Subiendo la loma de Sión." (en español: "Climbing Zion Hill. . ."). Para aclarar su comentario, su hermano me dijo que hay un *anthem* sobre ese tema, a lo mejor el siguiente:

Zion Hill, so sweet,
And it was so sweet,
Zion Hill, so sweet,
And it was so sweet;
Oh, when I get up on Zion,
Zion Hill, so sweet,
Oh, when I get up on Zion,
Zion Hill, so sweet.

Sión, tan dulce,
Y era tan dulce,
Sión, tan dulce,
Y era tan dulce,
O, cuando suba a Sión,
Sión, tan dulce,
O, cuando suba a Sión,
Sión, tan dulce.



(y se repite, varias veces) (trad. literal: M. E. Davis).

2) Una señora, miembro de una secta pentecostal, toda arreglada para asistir al culto de su iglesia, pasó a visitar a una miembra de la Iglesia San Pedro. Siendo del mismo enclave, para disminuir las posibles diferencias y alejamiento por motivo de preferencia de secta, la segunda dijo que su diferencia de secta no tenía importancia, porque, “En el Cielo nos encontraremos para nunca más separarnos” (trad.: M. E. Davis: en inglés: “In Heaven we meets to part no more”). Proviene de un *anthem* (o bien, la frase se expresa en el habla y también en el *anthem*):

Oh, that will be joyful,
Joyful, joyful, joyful;
Oh, that will be joyful,
When we meets to part
no more.

In Heaven we'll meet
to part no more,
In Heaven we'll meet
to part no more,
In Heaven we'll part no more—

Oh, that will be joyful,
Joyful, joyful, joyful;
Oh, that will be joyful,
When we meets to part
no more.

O, qué alegre será,
Aletre, alegre, alegre,
O, qué alegre será,
Cuando nos encontramos
para nunca más separarnos.

En el Cielo nos encontraremos
para nunca más separarnos,
En el Cielo nos encontraremos
para nunca más separarnos,
En el Cielo nunca más nos
separaremos—

O, qué alegre será,
Alegre, alegre, alegre,
O, que alegre será,
Cuando nos encontramos
para nunca más separarnos.

(Trad. Literal: M. E. Davis)

Como el proverbialismo de Samaná está íntimamente relacionado con el idioma inglés, la pérdida paulatina del



idioma, por razones explicadas en el artículo anterior, conlleva la pérdida del proverbialismo. Es verdad que a veces se pueden transferir las expresiones proverbiales al español. Por ejemplo, la presidente de la Sociedad de Damas de la Iglesia San Pedro, en una conversación en inglés, dijo una expresión proverbial, "God is always with us"; en ese momento, cambió al español, idioma en que ella se siente más cómoda, tradujo la frase, "Dios está siempre con nosotros", y siguió conversando en español. No obstante, parece que, en español, la calidad de expresión es diferente.

Aún más importante, la pérdida del proverbialismo no tiene que ver únicamente con el idioma; sino que es resultado de un cambio global en la visión del mundo, en la filosofía de la vida, al ser cada vez más influídos por la "modernización" y todo lo que eso implica culturalmente. El profesor John Stewart (op. cit.) ha observado que el proverbialismo en las Antillas Inglesas, donde no ha habido ninguna rotura del idioma, también se va perdiendo. La diferencia entre la visión del mundo tradicional y la moderna nos fue ilustrada claramente en una conversación en inglés entre una señora mayor, natural del pueblo, un vecino actual campesino (de Villa Clara) y la hija de la señora, de unos cuarenta años, de visita desde Washington, donde ha vivido catorce años. Los viejos hablaban de una manera filosófica, dulce, con la conversación adornada con proverbios como aquel que dice, "labramos sobre la tierra hasta que Dios nos llame a casa". En contraste, el lenguaje de la hija, y la visión del mundo que expresaba, parecía sumamente banal.

El proverbialismo tradicional de los "americanos" de Samaná —en el sermón y la oración, en la conversación, y en la música religiosa de himnos y *anthems*— representa una expresión de la esencia destilada de su visión del mundo. Tal proverbialismo demuestra una unidad filosófica dentro de la vida cotidiana. Se ve que tal filosofía está moldeada completamente por la formación protestante —de índole



afroamericana, por supuesto. La expresión verbal y la filosofía general del enclave "americano" de Samaná es un ejemplo del grado de integridad que suele existir dentro de las culturas tradicionales, en las cuales suele haber una armonía filosófica entre el pensamiento y la vida. Esto provee un sentido de tranquilidad y estabilidad, muy notable, por cierto, entre las personas mayores de este enclave "americano". Tal calidad de vida se va desequilibrando a medida que se incrementa la influencia de la "modernización", moldeando el tipo de sociedad y cultura que conlleva la Revolución Industrial, con toda su discordia.

APENDICE

Aquí presentamos el texto en inglés de la reseña histórica del Rev. Willmore. Hemos retenido su ortografía muy original para captar el sabor del escrito. A pesar de aparentes errores en ella, lo sorprendente es que se ha mantenido este grado de alfabetismo a pesar de contrariedades por la política de Trujillo desde los años treinta, las transformaciones en la Iglesia San Pedro desde la misma década, y la presión social contra cualquier enclave por el grupo dominante. El extracto capta algo de la elegancia de expresión en inglés de este señor tan culto, y de su proverbialismo, pues en ciertas frases parece una historia bíblica:

. . . The land here at that time was very fertile, and yealded abundantly. And as the years went by and they used to rear their big rice and corn fields, they goit into the custome of making united gatherings to plant and reap these fields, and then to huss the corn and thress the rice; and in all these corn and thress the rice; and in all these gatherings they used to sing the old "Anthiems" that they brought with them from the united steats, and this was kept up antil about 30-40 years ago



when they finely dropted them. And that is because their work in all departments is greatly mixed with the Spanish speaking people with who lots of them on their while are also marring.

La transcripción en inglés de la conversación sobre lo mismo con Miss Dora y Miss Susana es la siguiente:

Miss Dora: Ay, the country people used to work pleanty pickin' rice in the rice *patches*, and corn *patches*, and all the people would go to what we used to call "*convite*".

Miss Susana: We used to be so happy then.

Miss Dora: Ay, singin' and pickin' rice, and singin' and pickin' rice; and the other people cookin' big pots of rice and okra —hee—hee—hee!

La autora: Did the women do the picking?

Miss Dora: Women and men mixed up, children —singin' and pickin' rice—.

La autora: And talking?

Miss Dora: There was no time for talk.

La autora: Who would start off a song?

Miss Dora: Any one of them—sing one, then another, stop us all; then the next one would start up another one. Ay, we used to live in love then; we used to help each other *pleanty*. But then the people got mixed up (NOTE: intermarriage) and things changed.



La autora: Where was this? In Villa Clara?

Miss Dora: All about in the country—in Villa Clara and over the hill— big patches of rice and corn. We used to *shell* the corn, *husk* the corn—that's "*she-she*"— ha-ha-ha! We made bread: *tayo* (NOTE: taro bread) and potato (NOTE: sweet potato) bread and corn bread—and a big pot of ginger tea!

(NOTA: palabras enfatizadas en la conversación así indicadas).



Foto No. 1 El velorio de muerto

Los “especialistas” y fanáticos en cantar himnos en inglés velan a la difunta “Macita” con “Sankeys”, himnos de *Sacred Songs and Solos* de Ira D. Sankey. Aquí cantan Dorothy Vanderhorst (“Mis Dora”) y Ceasar Redman, los cantadores principales de himnos en inglés de la Iglesia San Pedro. Himno tras himno cantan, hasta que llegue la hora de tapar el ataúd y llevarlo a la iglesia y luego al lugar de su descanso eterno.





Foto No. 2 El entierro de un protestante con banda de música. Mientras el ataúd está depositado en la tumba, la banda de música, que lo ha seguido desde la iglesia, se queda fuera del cementerio municipal tocando el último himno. El más común es *"Rock of Ages"* (*"Roca de la eternidad"*).



Foto No. 3 El programa Un coro de niños, una contribución al "programa" de una fiesta de cosecha en la capilla de Bethesda, una "hermana iglesia" de la Iglesia San Pedro.



Foto No. 4 La labor agrícola.

Majando arroz en Paraje El Valle, Sección Acosta, Samaná.

(NOTA:

En realidad estos no son niños del enclave protestante samanense, sino hijos de cibaños cuya inmigración a la península fue fomentada por Trujillo en los años cincuenta; pero la técnica de majar, de origen africano, es el mismo como entre los protestantes samanenses y en general en la República).



Foto No. 5
Dorothy Vanderhorst
("Miss Dora"), excelente cantadora de *anthems* e himnos en inglés (véase también en la foto No.1). Con su biblia, muy manoseada, en mano. En la Iglesia San Pedro (St. Peter's Church).



Foto No. 6 La fiesta de Cosecha
 El pastor de la Iglesia A.M.E. (African Methodist Episcopal) del pueblo, "Bethel", el Rev. Julián Vetivier, predicando en la fiesta de cosecha en la capilla de la Sección Los Algarrobos. Las ofrendas a Dios cuelgan de las vigas y decoran el altar. El reverendo está afirmando aquí, que la verdadera cosecha será la de Dios en el Cielo, donde todos nos hemos de reunir.



Foto No. 7 La fiesta de cosecha

La procesión con los frutos ofrendados a Dios. Después de la prédica del pastor, en la fiesta de cosecha de la capilla, la A.M.E. en Los Algarrobos. Comienzan afuera de la capilla, le dan la vuelta, y entran para seguir desfilando adentro; en toda la procesión cantan "Bringing in the Sheaves" de forma muy animada. Los banderines de papel de seda, de rojo y amarillo, son una adaptación de decoraciones comunes en el catolicismo popular dominicano.



Foto No. 8 La boda

Los novios, al llegar de la iglesia a la casa de la novia para la fiesta de boda. Villa Clara. Se paran debajo del “arco”, a la entrada de la propiedad, para ser recibidos por sus padres, quienes, individualmente y con mucha emoción, dan la bendición y la despedida a su hijo e hija.



Fotos Nos. 9 y 10 La boda

Brincando en la sala de la casa de la novia. Después de la bendición debajo del arco, tan seria, sigue la fiesta. Los novios entran en la sala, donde los jóvenes brincan con una mesa hasta romperla, simbolizando abundancia de comida para la nueva pareja, y brincan dando fuertes golpes con los pies en el piso de madera, mientras gritan canciones de simbolismo, algo obsceno.



Foto No.11 Juegos

Después de una fiesta, con venta de comida, para beneficiar una cooperativa de agricultores. Paraje Loma de la Cruz, Sección Acosta, Samaná. Tipo de juego: *Carava*, o sea los jóvenes están *“acarayando”*. Este grupo de mayor o totalmente católico, lo demuestra que los juegos de jóvenes forma una parte universal de la cultura expresiva samanés.

Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia





FUENTES CITADAS

Aaron, a Slave

1827 *The light a truth of slavery. Aaron's history.* Worcester, Massachusetts: Printed for Aaron (Impreso para Aaron), pág. 17-18.

Albert, Octavia V. Togers

1890 *The bouse of bondage: or Charlotte Brooks and other slaves. Original and life-like as they appeared in their plantation and city slave life; together with pen-pictures of the Peculiar Institution, with sights and insights into their new religions as freedmen, freemen, and citizens.* New York: Hunt and Eaton, págs. 2-6, 9-12, 26-33.

Alianza Cristiana y Misionera

S/F *Himnos de la vida cristiana*, San Mateo, Tecoloapan, México: Impresora y Editora Mexicana, y Harrisburg, Pennsylvania: Christian Publications, Inc.

Allen, Richard

1801 *A collection of spiritual songs and hymns selected from various authors by Richard Allen, African minister.* Philadelphia: John Omrod. Edición ampliada, 1801. *A collection of hymns and spiritual songs from various authors, by Richard Allen, minister of the African Methodist Episcopal Church.* Philadelphia: I. L. Plowman.

Allen, William Francis; Ware, Charles Pickard; y Garrison, Lucy McKim, compila-
1867 *dores Slave songs of the United States.* New York: A. Simpson.

Bremer, Fredrika

1853 *The homes of the New World; impressions of America.* Trad. Mary Howitt. New York: Harper and Brothers, tomo I, págs. 306-317.

Courlander, Harol

1960 *The drum and the hoe.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press, pág. 61.

1963 *Negro folk music, U. S. A.*, New York: Columbia University Press. Capítulo reimpreso en 1976, "Spirituals and religious epics", *A treasury of Afro-American folklore*. New York: Crown Publishers, págs. 301-369.

Child, Lydia Maria

1839 Charity bowery. En *The Liberty Bell. By friends of freedom*. María W. Chapman, editor. Boston: American Anti-Slavery Society, págs. 26-43.

Davis, Martha Ellen

1976 *Afro-Dominican religious brotherhoods: Structure, ritual, and music*. Tesis doctoral en antropología, University of Illinois, E. U. A. Ann Arbor: University Microfilms, No. 76-16, 115. De próxima publicación en traducción, titulado: *Paleos de Dios: Cofradías afrodominicanas y su música*. Santo Domingo: Fondo para el avance de las Ciencias Sociales en la República Dominicana, Fundación García Arévalo, y Museo del Hombre Dominicano.

1980-a Aspectos de la influencia africana en la música tradicional Dominicana. Santo Domingo: *Boletín*, Museo del Hombre Dominicano, No. 13, págs. 255-292, fotos, mapa, dibujo, portada.

1980-b "That Old-time Religion": Tradición y cambio en el enclave "americano" de Samaná. Santo Domingo: *Boletín*, Museo del Hombre Dominicano, No. 14.

Dett, R. Nathaniel

1927 *Religious folk-songs of the Negro as sung at the Hampton Institute*. Hampton, Virginia: Hampton Institute Press.

1936 *The Dett collection of Negro spiritual*. Chicago: Hull and McCreary Co., 4 tomos.

Dixon, Crista

1967 *Wesen un wandel geitlicher volkslieder negro spirituals*. Wuppertal. Juwenddienst-Verlag.

Epstein, Dena J.

1977 *Sinful tunes and spirituals: Black folk music to the Civil War*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.

(Garrison), Lucy McKim

1862 Songs of the Port Royal "Contrabands". *Dwight's Journal of Music*, 21 (6 de noviembre), págs. 254-255.

Georgia. Laws, Statutes, etc.

1845 *A codification of the Statute Law of Georgia. Including the English Statutes of Force...* William A. Hotchkiss, compilador y editor por autoridad de la legislatura. Savannah: J. M. Cooper.

Georgia Writer's Project

1940 *Drums and shadows: Survival studies among the coastal Negroes*. Athens: University of Georgia Press.



Hertz, Robert

1907 Contribution a que étude sur la représentation collective de la mort. *Année Sociologique*, Vol. 10, págs. 48-137.

Hoetink, H. †

1962 "Americans" in Samaná. *Caribbean Studies*, Vol. 2 No. 1, Abril, págs. 3-21. Traducción: Los americanos en Samaná. *Revista Eme-Eme*, Vol. 2, No. 10, págs. 3-36, enero-febrero, 1974.

(Kingsley, Zephaniah)

1829 *Treatise on the patriarchal o co-operative system of society as it exists in some governments, and colonies in America, and in the United States, under the name of slavery, with its necessity and advantages*. By an inhabitant of Florida, Segunda edición. Sin editor, pág. 13.

Lehmann, Theo

1965 *Negro spirituals: Geschichte und theologie*. Eckart-Verlag.

Lockward, George A.

1976 *El protestantismo en Dominicana*. Santo Domingo: Editora del Caribe.

Lovell, John

1972 *Black song: The forge and the flame*. New York: MacMillan.

Nettl, Bruno

1964 *Theory and method in ethnomusicology*. New York: The Free Press of Glencoe.

Parrish, Lydia

1942 *Slave songs of the Georgia Sea Islands*. New York: Creative Age Press.

Parsons, Charles Grandison

1855 *Inside view of slavery: or a tour among the planters*. Boston: J. P. Jewet, Pág. 276.

Parsons, Elsie Clews

1928 *Spirituals from the "American" colony of Samaná Bay, Santo Domingo*, *Journal of American Folklore*, Vol. 41, págs. 525-528.

Pennington, James W. C.

1849 *The fugitive blacksmith; or, events in the history of James W. C. Pennington, pastor of a Presbyterian church, New York, formerly a slave in the State of Maryland, United States*. London: C. Gilpin, págs. 66-68.

Rodríguez Demorizi, Emilio

1973 *Samaná, pasado y porvenir*, Santo Domingo: Editora del Caribe, Segunda edición.

Sankey, Ira D.

S/F *Secred songs and solos*. London y Edinburgh: Marshall, Morgan, and Scott. Edición ampliada.



(Seward, Theodore F., compilador)

c1872 *Jubilee songs: As sung by the jubilee Singers, of Fisk University, Nashville, Tennessee, under the auspices of the American Missionary Association.* New York: Biglow and Main.

Willmore, Nehemiah

c1976 Historial outline of the landing of Afro-American immigrants (SIC) on the island (SIC) of Santo Domingo and Haití. Manuscrito, 11 págs.

Wood, Peter Hutchins

1974 *Black majority: Negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion.* New York: Knopf, págs. 61–62.

Work, John W.

1940 *American negro songs and spirituals.* Newk York: Howell, Soskin and Company.



Bertilia Peña:
Reyna del Bamboulá
Dr. Lumen Adams Jesurum



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



BERTILIA PEÑA: REYNA DEL BAMBOULA

INTRODUCCION

El Gobierno de Concentración Nacional, encabezado por su presidente el ciudadano Dr. Salvador Jorge Blanco, ha querido ser consecuente con su pueblo a través de sus instituciones, es por eso que todas las manifestaciones que tiendan a levantar el nivel de lo que sea dominicano encuentran receptividad a través de las mismas.

La Lotería Nacional y la Secretaría de Estado de Turismo tienen en sus actuales incumbentes, dos de los más idóneos intérpretes de su programa de gobierno.

Samaná ciudad peninsular, pueblo cosmopolita y políglota, es un crisol de razas, de múltiples y fabulosos paisajes, lecho de mármol coronado de cimbreantes cocoteros, rinde homenaje a uno de sus hijos que más contribuyó a la difusión de su rico y variado folklore: BERTILIA PEÑA, "LA REINA DEL BAMBULA".

"Bertilia, reina del bambulá"

Bertilia Peña nació en la sección de Tessón hoy Acosta en el año 1885, sus padres fueron; Ventura Morris (a) Bulita



y Polina Peña. Tuvo 9 hijos repartidos en la forma siguiente Con su primer esposo Santana Benjamín: dos hijos: Ana Julis y Jorge. Con el segundo Venancia Morris: uno nombrado Limacito y con el tercero, Juan Francisco, las siguientes: Eloísa, Felipe, Chichí, Esperanza, Olegario y Leticia. Según versiones, no tuvo mucha suerte con esos maridos y muy jovencita se trasladó a La Romana en busca de nuevos horizontes. Dada su estrecha situación económica, distribuyó la prole entre sus familiares mientras duró su permanencia en La Romana, donde trabajó por espacio de nueve años.

A su regreso a Samaná, se alojó en la casa de la Sra. Feliciano García (a) Cita en cuyo vecindario conoció al Sr. Braulio Emilio Joubert (a) don Santico. Deseosa de formar un hogar para vivir con sus hijos solicitó a don Santico una porción de terreno en un agreste paraje de esta ciudad llamado La Aguada, del que era dueño dicho Sr. don Santico quien accedió a la petición y le cedió un solar donde levantó un rancho para reunirse nuevamente con los hijos dispersos. Fue allí donde conoció a José Kelly Miguel (a) Jesucito quien a la sazón fungía como encargado de la propiedad. Bertilia, mujer dinámica y esbelta no tardó en prendarse del corazón de Jesucito quien estaba con Elá y con prole de siete hijos. Al cabo de pocos años Bertilia y Jesucito se unieron agrupando los hijos de ambos formando una grande y numerosa familia.

El Bambula, además de bailarse en Tessón, se practicaba en la sección de Honduras, siendo sus cabezas principales Yuca Green y Negro Capois, pero la más destacada era Bertilia, quien al ser devota de San Rafael reunía en La Aguada los distintos grupos, de Tessón y Honduras durante los 9 días del novenario.

Los instrumentos utilizados eran: dos tamboras hechas de un tronco hueco tapadas de un solo lado, una tambora pequeña en ambos lados, dos palitos para tocar las tamboras, güira y un par de maracas.



El Bambula, se presume que tuvo su inicio en el año 1822, cuando nuestro territorio fue ocupado por los haitianos, quienes además de su lenguaje y costumbres nos legaron algunos de sus ritos que mucho influenciaron en nuestro conglomerado étnico.

Tiene momentos sofisticados y su coreografía evoca las danzas cortesananas del siglo XVIII. Es un baile que se ejecuta a base de mando e intervienen cuantas parejas deseen, las cuales se colocan formando un gran círculo. La reina de la fiesta o batonera, con una bandera o bastón es quien da los mandos. Sus principales escenarios fueron Tessón y Honduras. En Tessón se fundó “La Societé”, agrupación a la que el presidente Lilís contribuyó mucho a su auge y asistía muy a menudo a sus festividades. Esta agrupación cantaba diferentes tonadas vocalizadas unicamente en patois.

La Aguada, un bucólico paraje de esta comunidad, donde Bertilia tenía radicada su residencia, fue el último gran escenario para sus actuaciones, principalmente para las festividades de San Rafael, de quien era ferviente devota.

Durante nueve noches, comenzando el 14 de octubre, un gran sector del pueblo y la región acudía allí para disfrutar hasta el amanecer de un gran espectáculo festivo, rico en arte y generoso en gastronomía.

Cada novena tenía sus padrinos. Desde principios de la noche la fiesta de palos era el primer número, luego se hacía una pausa para rezar y cantar salves hasta la medianoche. Concluído este rito se hacían brindis de café y otras bebidas, dándose entonces el inicio a la verdadera fiesta o bambula que antes del amanecer era fortalecida con una espléndida comida típica con variadas carnes y otros aderezos. Esto se repetía durante nueve noches. El 24 culminaban las fiestas, luego de conducir el trono a la iglesia católica acompañado de una gran procesión. Indiscutiblemente Bertilia Peña fue la reina del bambulá, esta legendaria figura de nuestro decadente folklore, último eslabón con nuestros antepasados,



tan autóctona como nuestro peje con coco o el arroz shodé, hasta la hora de su muerte parecía tener el espíritu de sus años juveniles.

De figura delgada, esbelta y cimbreante como nuestro tropical cocotero, por más de 70 años reinó en toda la península en un imperio que se desvanece en la bruma del tiempo...

Fue ejemplo para muchos folkloristas nacionales y extranjeros, que gracias a sus conocimientos y habilidades se educaron con su repertorio y triunfalmente han recorrido numerosos escenarios de todo el mundo.

Bertilia se presentó en varios escenarios del país y sus descendientes conservan fotografías con distintas personalidades nacionales y extranjeras como recuerdo imperecedero de esta legendaria figura.

El 30 de enero de 1976, la Sociedad Folklórica Dominicana le entregó un pergamino en el cual la declaraba "Tesoro Cultural Viviente". A la hora de su muerte disfrutaba de una pensión del Estado.

Bertilia vivió durante 97 años y como coincidencia murió un 26 de octubre, dos días después de la conmemoración del patrono de su devoción.

La figura de Bertilia desapareció físicamente, pero en el ambiente aún resuena su cascada voz de reina cuando ordenaba:

"CHAT CABALLIERE CHEMBELI DAM". . . (CADA CABALLERO AGARRE SU DAMA)

"RON GRANT, METELI PETIT PROMENADE". . . (RON GRANDE, HAGAN UN PASEO CORTO EN CADENA)

"CASELA SHEN".(ROMPAN CADENA)

"BALANCE MUG LA". . . (COMIENCEN A BAILAR)

Luego de algunos minutos, este mando.

"ANERIE LA GOS". . . (VUELTAS A LA DERECHA)

"ANERIE LA GRET". .(VUELTAS A LA IZQUIERDA).



Vertilia, Bamboulá y Adams Jesurum

Prof. Fradique Lizardo



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



VERTILIA, BAMBOULA Y ADAMS JESURUM

El día de la entrega de los premios Talía, se me acercó Gloria Guerrero a preguntarme qué era lo que hablaban, o mejor dicho cantaban, las gentes del Ballet Folklórico Nacional, que ella no los entendía. Me limité a darle el nombre del baile, pero me hice el propósito de darle estas explicaciones más extensas, ya que muchos dominicanos, por no ser especialistas de la investigación y por la falta de divulgación que tenemos, apenas conocen este baile y pueden confundirse con el mismo.

En fecha 20 de noviembre de 1982, apareció en un vespertino un artículo dedicado a Vertilia con motivo de su muerte. Me causó una gran conmoción al leerlo pero, como estaba escribiendo una serie de artículos sobre las presentaciones del Ballet, aplacé hasta el final y ahora, para complacer a dos grandes amigos como Gloria Guerrero y el doctor Lumen Adams Jesurum, van estas pequeñas notas, que ruego perdonen si no son lo ilustrativas que yo deseara.

En uno de mis viajes a Samaná, indagando sobre cosas folklóricas, me dirigieron hacia La Aguada, donde según me dijeron podía encontrar El Bamboulá.

Me dirigí hacia el lugar y me encontré con Vertilia, su



esposo y sus hijos, que me dieron un cúmulo de conocimientos de primera mano, sobre un baile que ellos hacían para el 24 de octubre y que se llamaba El Bamboulá.

Con el fin de la verificación de fuentes, di varios viajes al sitio y pude reunir muchas noticias sobre el mismo y así Vertilia misma me enseñó la coreografía del baile, sus toques y sobre todo sus voces de mando. Varias cintas de mi colección no dejan oír la ya cascada voz de Vertilia dando las instrucciones como ella las recordaba.

El 30 de enero de 1976, la Sociedad Folklórica Dominicana, entregó a Vertilia un pequeño pergamino en el cual la declaraba "Tesoro Cultural Viviente" de nuestro país y en varias ocasiones me tocó traerla a esta ciudad para que mostrara sus raras habilidades.

Incluso en el periódico de SEDEFIR, salió una foto mía con Vertilia bailando el Bamboulá en una celebración de Samaná.

En una ocasión viajé con algunos diplomáticos americanos y se hizo una grabación muy buena de la fiesta de San Rafael completa, hasta el amanecer, cinta que conservo en mi colección.

Para una visión más amplia de las informaciones, visité a Clará y Los Cacaos, donde recogí muchos datos adicionales sobre el baile. Entonces lo incluí como número del repertorio del Ballet Folklórico Dominicano, hoy Nacional.

Pero como además de la investigación de campo, hacía la investigación bibliográfica, es justo hacer conocer a los demás, varios datos adicionales sobre este baile tan interesante, que forma parte de nuestra cultura popular.

Cronológicamente hablando, el primer dato que encontré sobre este baile, fue la prohibición del mismo que hacía riberá y Lemoine en plena época de la Anexión. Como es lógico, se prohíbe lo que existe, y existe en gran proporción pues nadie, absolutamente nadie, puede prohibir lo que no existe.

Como dice el doctor Adams Jesurum en su artículo, el



Bamboulá tiene su origen en nuestro país a partir de 1822, cuando la ocupación haitiana.

Esto es una verdad, pero solamente parte de la verdad, ya que detrás de esto se esconden muchos hechos interesantes que hemos investigado y en el curso de esta serie mostraremos fotocopias de documentos gráficos que hemos traído de archivos extranjeros que dan luz sobre dicho baile y su origen.

II

Después de haber reunido varias versiones y verificar el elemento, procedí a comenzar un estudio comparativo de nuestro Bamboulá que me aportó interesantes hechos relatados con este extraño y exótico baile, con todo este material en mano vamos a tratar de estudiar ¿qué es el Bamboulá? y de los hechos relacionados con éste.

Extensión Geográfica o Diseminación del Bamboulá:

Aunque parezca extraño, este baile, fue una vez muy practicado en amplias zonas del continente americano, está reportado en práctica constante, durante el siglo pasado, desde el Río de la Plata, hasta Nueva Orleans, Miguel Cané la vió bailar en Martinica y George Washington Cable y Edward Larocque Tinker la describen en toda su amplitud en Nueva Orleans, mientras Earl Leaf consiguió fotos de la misma en las Islas Vírgenes.

En Haití la llamaban Baboulé y entre los cultos de los negros Kumina de Jamaica se llamaba Bambulé, Luis Araquistain y Charles de la Ronciere, hacen aportes muy importantes acerca de este baile, sus instrumentos, así como muchos otros autores, que por medio de simples crónicas o descripción de cosas pintorescas que vieron en la época, nos hacen de una manera u otra mención del Bamboulá, Bambulé, Baboulá, o Babulé, pero siempre tratándose del mismo baile.



Forma de Baile:

El Bamboulá, como danza africana pura, llega a América, como baile de pareja, fuertemente erótico y altamente sexual.

Las legislaciones vigentes en todas partes, impedían siempre y bajo todo concepto estas manifestaciones de la cultura negra, por lo cual en el caso muy particular del Bamboulá, para sobrevivir adoptó dos formas muy bien diferenciadas de coreografía que permiten estudiar las influencias que le afectaron en cada sitio.

En países donde la persecución fue más benigna, el Bamboulá adoptó la forma de parejas sueltas, modificó un poco su expresión musical, admitiendo instrumentos melódicos y así se conservó hasta nuestros días.

Donde la represión fue más fuerte, el Bamboulá perdió totalmente su coreografía original, adaptando una coreografía de Baile de Cuadrilla, totalmente europeo y bajo esta forma totalmente sincrética que le permitió conservar su música e instrumentos, se continuó y así lo recogimos.

—III—

Origen del Nombre:

Aunque en nuestro país se ha generalizado el nombre de “Bamboulá”, hemos visto que en otras partes, se le llama Baboulá, Baboulé, y otras versiones diferentes del mismo nombre.

Según las versiones clásicas, que dieron todos los investigadores, “Bamboulá”, quería decir “ese bambú”, porque se tocaba sobre una sección de Bambú sostenida sobre dos tije-retas de madera.

Hubo algún disentimiento de esta interpretación del nombre en alguien que suponía que el nombre venía de una corruptela de la palabra italiana “bambolá” porque los danzantes se movían como muñecos durante el baile.





Este es el grabado más antiguo que se conoce, de cómo se practicaba El Bamboulá en la Louisiana a principios del siglo pasado. Desgraciadamente el documento está mutilado.

Modernos investigadores han llegado a otras afirmaciones, después de un proceso intenso de búsqueda y es el siguiente.

Estudiosos del culto Kumina de Jamaica, que fue introducido en esta isla mucho después del cese de la trata negrera, han encontrado que mientras los médiums están en trance, que siempre son mujeres y reciben el nombre particular de "reinas", se procede a todas las etapas del culto, que incluye el uso de tambores de, (?) exactamente como algunos de los palos o atabales nuestros, estos tambores se tocan con las manos y con los "palos catá", igual que los nuestros.

Mientras la reina está en trance, usa muchas palabras de un lenguaje "no funcional", muchas de cuyas voces provienen del Kikongo, y nunca se usan en otra ocasión. Entre estas palabras está el uso de la voz "Bambouley", por lo cual los estudiosos opinan que es voz de origen kikongo.

Estos obreros Kumina, comenzaron a llegar a Jamaica después de 1838, como obreros contratados, han conservado sus núcleos y para ese gran investigador jamaíquino que es Rex Nettleford, Kumina es el mejor ejemplo de la conservación de cosas africanas adaptadas a sus nuevas condiciones.

Todo estos trabajadores Kumina procedían de la cuenca del Congo y por esto el uso del Kikongo, y esto desde luego nos da un inicio para buscar un origen factible a la palabra "Bamboulá", en comunicación con universidades africanas, ya estamos esperando su veredicto que en este caso será final.

Instrumentos usados:

Para la interpretación de nuestro Bamboulá, los instrumentos son los siguientes:

1 palo o atabal, acostado en el uso, tañido por un músico sentado a horcajadas sobre el mismo que usa sus dos manos y un talón desnudo para tocar de cuero, mientras otro músico sentado en la parte posterior del mismo golpea la madera del cuerpo del tambor con los palos catá.



Se acompaña este atabal con el timbal, que es un tambor bimembranófono, hecho generalmente con un barril de clavos y pieles de chivo, que se cuelga del cuello del tañedor, mientras otro músico adicional golpea la barriga del tambor también con los palos “catá”.

Esto se acompaña con un guayo y esto se acompaña con el coro que responde al solista en forma antifonal.

—IV—

Indumentaria:

Preparar el baile y montarlo, no representaba ninguna dificultad, el gran problema era cómo vestir el Bamboulá para presentárselo al público.

Para esto nos guiamos de dos puntos de apoyo principales, los trabajos de patch-work o trabajos de retazos propios de la colonia de descendientes de americanos y el uso del “tontillo”, veamos en qué consisten ambos elementos.

Hasta tiempos muy recientes, los descendientes de los colonos norteamericanos negros, conservaron la costumbre de hacer trabajos de “patch-work” o retazos, que aplicaban a muchas cosas, colchas, cortinas, ropa, pañitos, manteles, etc., elegimos, pues, para presentar el Bamboulá una tela que imitaba estar confeccionada por retazos y así conservamos parte de una tradición.

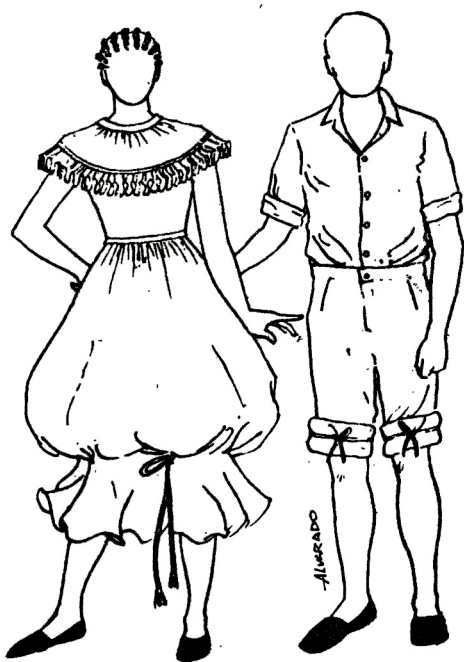
El uso del “tontillo”, era algo muy lógico, pero desconocido para las generaciones modernas.

En tiempos antiguos, los campesinos que salían hacia la ciudad con el deseo de llegar bien temprano, mojaban la larga ropa que se usaba entonces, con el rocío de la hierba del camino y al llegar al pueblo estaban completamente empapados. . . Por esto escogieron el recurso de amarrarse faldas y pantalones, que se soltaban al llegar al pueblo y quedaban completamente secos. Esto recibió el nombre de “tontillo”





Trajes usados por los esclavos de Nueva Orleans para interpretar el Bamboulá a principios del siglo pasado.



Traje usado por el Ballet Folklórico Dominicano y el Ballet Folklórico Nacional, para interpretar el "Bamboulá" y que corresponde a profundas investigaciones sobre la materia.



y los hombres se amarraban el pantalón de dos maneras que he podido registrar hasta ahora, mientras que las mujeres tenían tres formas muy diferentes de hacerlo; tenemos grabados de esto y sobre todo del de las mujeres en uso en Samaná que están bien documentado y dibujado a mediados del siglo pasado. No podemos incluir todos los documentos gráficos que poseemos en este modesto trabajo, pero está todo muy bien documentado.

A esto había que agregarle el "corn-row" como forma de peinado para estar completo, pero como en teatro debe trabajarse con prontitud, al no haber en el país pelucas especiales para poder imitar el "corn-row" de uso entre la colonia, fue necesario agregar en vez de este peinado el uso de pequeñas trencitas con cintas de color entretejidas, que podían ser un sustituto "aceptable" y menos cuestionable que cualquier otro tipo de peinado.

La recepción del traje y el tocado, fue muy bien acogida por el público, los grupos africanos que han bailado con nosotros en diversos festivales de Europa y de América, se han reconocido, se han sentido bien representado y se han admirado del sincretismo de elemento tan diversos en la cultura dominicana.

Pero falta un elemento muy importante, si observamos el grabado de principios del siglo pasado de los negros de Nueva Orleans que bailaban el Bamboulá, veremos que la ropa les llega a la rodilla dejando las piernas descubiertas, lo mismo pasa con el traje dominicano, no es de ninguna manera una casualidad, se me ha reportado un elemento que debe ir ahí, pero que no hemos podido verificar aún, ha existido en otras latitudes, de uso en nuestro país, tenemos un solo y único reporte, si llegamos a verificar su uso más extendido aquí, nos sentiremos muy contentos, pero el rigor científico me impide usarlo aún, antes de su verificación, volveremos a escudriñar las mentes de los viejitos de Samaná a ver si por



esta enésima vez nos dan un elemento que podría ser tan característico y tan importante.

—V—

Un poco de historia:

En su artículo de “El Nacional” del 20 de noviembre de 1982, el Dr. Lumen Adams Jesurum, dice lo siguiente: “El Bamboulá evoca las danzas cortesanas en su coreografía y tiene su origen a partir de la ocupación haitiana en 1822”, como a veces las cosas se dejan así y nadie les da importancia, en lo que a nosotros respecta, la fecha de introducción que da el Dr. Adams Jesurum, es bastante aproximada a la realidad, pero su afirmación de que proviene de la ocupación haitiana, necesita un análisis de hechos, pues es verdad que vino durante la ocupación haitiana, pero no fueron los haitianos quienes trajeron dicho baile a nuestro país. Para hacer esta afirmación nos basamos en hechos concretos, los cuales trataremos de demostrar en las líneas siguientes.

A principios del siglo pasado el “Bamboulá”, estaba en auge en Nueva Orleans, y en esta época es que llegan inmigrantes de la Louisiana, a nuestro país, traídos por Boyer en su política de asentamiento de libertos americanos en nuestro territorio; para confirmar ese aserto, podemos dar las citas siguientes:

“Yo creo que Masá era una inmigrante de Louisiana” Antonio Lockward Artilles, —Se me muere Rebeca— Editora Alfa y Omega— Santo Domingo— 1979— Pág. 12.

Este testimonio es muy importante, pues habla en este caso el descendiente de una inmigrante de Louisiana haciendo el recuento de familia. Sobre esta misma persona y su procedencia exacta, el Dr. José Augusto Puig Ortiz, nos da datos más concretos y afirma su procedencia de Nueva Orleans, pero el testimonio familiar lo encontramos sumamente importante.



Veamos más citas

“No limitándose su procedencia a Filadelfia (Pensilvania), Baltimore (Maryland), y Nueva Jersey, ni a los puertos de Boston, Nueva York y Dover, sino que vinieron también de Estados de más al sur en la costa atlántica de Estados Unidos e igualmente de NUEVA ORLEANS, EN LUISIANA” — Puig Ortiz, José Augusto— Emigración de libertos norteamericanos a Puerto Plata en la primera mitad del Siglo XIX Editora Alfa y Omega —Santo Domingo— 1978— Págs. 10—11.

“Sin embargo, no ocurrió en Puerto Plata lo que en Sananá, tomada siempre como ejemplo de la emigración afro-stadounidense en la República. No hubo en nuestra región aculturación ni mucho menos predominio de emigrantes como allí, lo cual resulta importante en el proceso de integración, de aculturación sobre transculturación” —Puig Ortiz, op. citada — pág. 34.

“Elisa Coltson, haitiana (por haber nacido en la época de aquella ocupación”). Puig Ortiz, —Op. citada— Pág. 102.

—VI—

Muchas personas, que les gusta hacer afirmaciones al buen tun tun, sin estar amparadas por un documento o hecho histórico demostrable, me han afirmado que nunca vinieron personas de Nueva Orleans o de la Louisiana a este país en la emigración afro-norteamericana. Contra esas afirmaciones, sin base alguna, se están publicando estas citas, de las cuales hay muchas, pero sólo daremos las más representativas, ya que de otro modo, le quitaríamos la agilidad a estos artículos. Cuando recojamos estos trabajos en volumen, se harán mayores aportes.

Sigamos pues con las citas.

“Consignados algunos en el censo de 1871, con nacionali-



dad norteamericana, porque procedían de Nueva Orleans” —Puig, pág. 123.

“Sin embargo, no ocurrió en Puerto Plata lo que en Samaná, tomada siempre como ejemplo de la emigración afroestadounidense en la República. No hubo en nuestra región saturación ni mucho menos predominio de emigrantes como allí, lo cual resulta importante en el proceso de integración, de aculturación sobre transculturación” Puig., Pág. 34.

“El Distrito de Samaná no pasaría a la fecha de 1,500 habitantes. Y si allí llegaron 300 emigrantes, se comprenderá axiomáticamente porque hablamos de saturación o predominio en la villa, pues los autores que han tratado el tema coinciden en afirmar que los recién llegados se radicaron en el “poblado de Samaná y en sus alrededores” —Puig Pág. 35 y 36.

“En el lapso de 1822-1844 para poder llevar al cabo el matrimonio era indispensable adquirir la ciudadanía haitiana” —Puig —Pág. 140.

“Firmaron también como testigos; Joseph Nelson, cigarrero residente en Puerto Plata, Simón Parisián, propietario y Teniente Coronel en el puesto de Altamira, domiciliado en Puerto Plata y Juan Antonio del Rosario, agricultor domiciliado en San Marcos. El documento dice de los cuatro mayores de edad, hatianos” —Puig Págs. 94 y 95.

“De manera que se convirtieran en propietarios y ciudadanos inmediatamente” Puig. Pág. 149.

“Parece que a los emigrados los consideraban ciudadanos haitianos para ciertas prerrogativas; paga de patentes para ejercer el comercio (el extranjero tenía impuestos más elevados) compra de propiedades sin tener que elevar solicitud al Notario del Gobierno con asiento en Port-au-Prince, Seguy de Villavileix, como se les exigía a los extranjeros. . . Pero por el contrario, hay casos, los matrimonios por ejemplo, en los cuales es indispensable la solicitud de la ciudadanía haitiana”. —Puig —Pág. 149.



Es decir, se puede probar con documentos bien auténticos de los cuales solamente citamos una parte, pues hay muchos, primero que vino una inmigración procedente de Louisiana y que ellos trajeron el Bamboulá. Que esta inmigración al ser traída por Boyer, fueron llamados haitianos en la creencia que procedían de Haití de algunos. Por otra parte para algunas transacciones de su vida civil como el matrimonio, a estos inmigrantes y aún a personas nacidas aquí, se les exigía la ciudadanía haitiana que era instrumentada desde Puerto Príncipe.

Además es importante saber que el Bamboulá fue un baile que se extendió por toda la América, y tenemos pruebas irrefutables, de su existencia desde la Argentina, hasta Nueva Orleans.

También, en nuestro país, parece que se extendió con rapidez, ya que lo prohíben durante el Gobierno de La Anección, entre otros bailes de la Epoca (Tango, Voudou, Danois, etc.)

El proceso sincrético que transformó el baile, como pasó a otros bailes tiene que haber sido diferente en países de cultura y concepciones diferentes, mientras unos les permitían a los esclavos, todas sus manifestaciones sin cortapisas, y aún más permitirles alentaban para tener a los esclavos contentos y les daban días especiales para su esparcimiento, en otros les regulaban hasta la respiración y no les permitían ninguna de sus manifestaciones. Ante un espectro tan amplio de actitudes tan diferentes, por fuerza los elementos se fueron transformando siguiendo patrones, que hacen hoy difícil identificar algunos elementos que perdieron su nombre y solamente por un concienzudo trabajo de comparación puede sacárselo de la enredada madeja de las aportaciones culturales.

Peró a pesar de todo esto, tenemos un Bamboulá, que se



practicó en la mayor parte de nuestra América y aunque se fue abandonando su uso, pervive aún lo suficiente para encuadrarlo dentro de las manifestaciones afro-americanas que nos dan un perfil diferente.

Voces de Mando

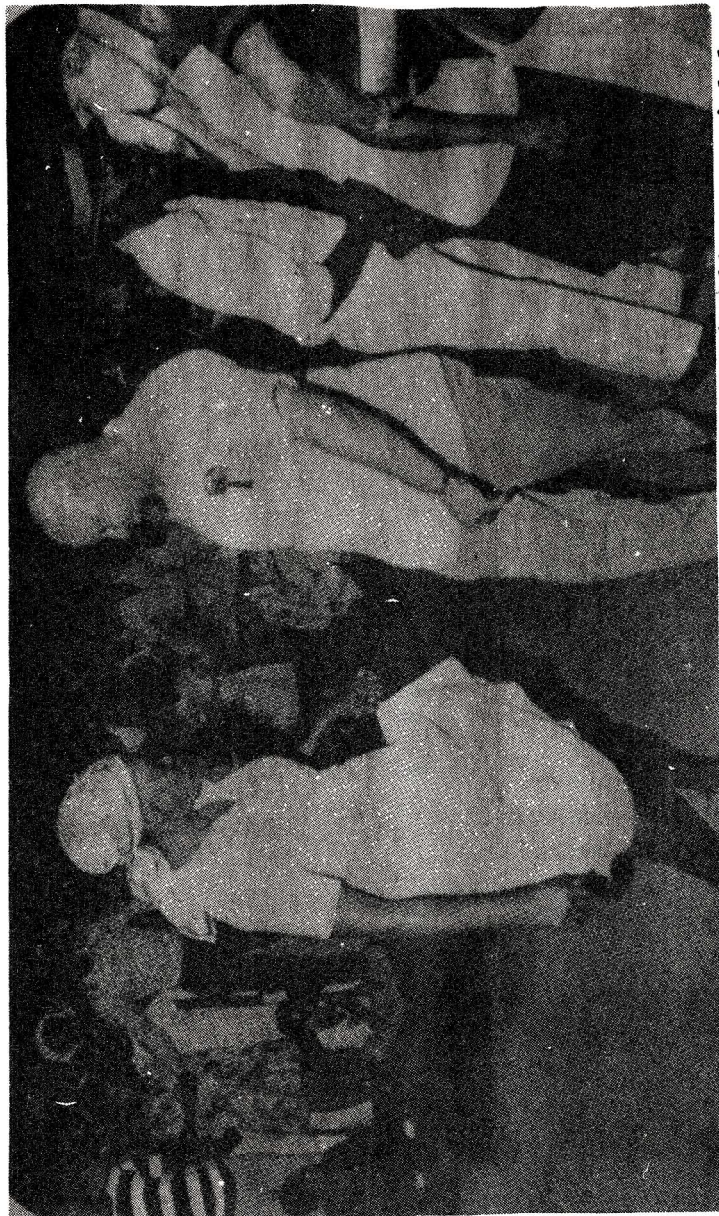
El Bamboulá, que adoptó una coreografía francesa, totalmente cortesana, requiere de mandados para las figuras que sucesivamente se van efectuando, el creole en que se dan lo estudiaremos luego, limitándonos por ahora a enumerar las órdenes tal y como las dan, para luego proceder a su estudio.

- 1.- Dame la place, dame la place
- 2.- Chat cavalíé, chat dam
- 3.- Anneriea gosch
- 4.- Petí promenad tu cú
- 5.- Dansé lesuí
- 6.- grand shein
- 7.- Chasé la shein
- 8.- Diuti promenade tu cú
- 9.- A contramarsh
- 10.- Balancé, li-lá
- 11.- Changé le dame
- 12.- Dancé mué lá
- 13.- Anerié a drú
- 14.- Chevalié promenad
- 15.- Anneriéa gosch

—VIII—

Vamos a dar aquí, algunos de los textos literarios del Bamboulá, que hemos recogido y a continuación, daremos su traducción, así como la traducción de las **Voces de Mando**, pero debemos hacer la salvedad que en ambos casos hemos





Vertilia de Peña, enseña al profesor Fradique Lizardo, como tomar la falda con propiedad en el curso de una investigación en Samaná. (Foto cortesía de Sedefir).

usado una escritura fonética o literal, por el desconocimiento de lo que debería ser la que llamaríamos “**Escritura Literaria**” de dichos textos, de ahí que tratemos de enfatizar la pronunciación con el uso de tildes.

1.- Alarulo

Alarulo, ma bau dé
Alarulo, ma bau tuá
di mué la yambo
secunum bamboshé
Alarulo, na bau dé
Alarulo, ma bau tuá
di mué la yambo
secunum bamboshé
Alarulo, ma bau dé
Alarulo, ma bau tuá
i a lod dimila
secunum bamboshé
Alarulo, ma bau dé
Alarulo, ma bau tuá
i a lod dimila
secunum bamboshé
Alarulo, ma bau ñud
Alarulo, ma bau tuá
di mué la yambo
secunum bamboshé
Alarulo, ma bau ñud
Alarulo, ma bau tuá
i a lod dimila
secunum bamboshé
Alarulo, ma bau dé
Alarulo, ma bau tuá
i a lod cutela
secunum bamboshé



Alarulo, ma bau dé
Alarulo, ma bau tuá
i a lod cutela'
Secunum bamboshé
Alarulo, ma bau ñud
Alarulo, ma bau dé
i a lod cutela
Secunum bamboshé

2.- Mayoyó

Mayoyó, du gaye fam
du pa gaye fam, Mayoyó
mayó fé difé
mayoyó, du pa gaye fam
du pa gaye fam, Mayoyó
mayó fué difé
Mayoyó, curinam difé
du pa gaye fam, Mayoyó
mayó té difé
mayoyó, curinam difé
du pa gaye fam, Mayoyó
mayó fé difé
Mayoyó, Alenan Nambú
du gaye fam, Mayoyó
mayó fé difé
Mayoyó, alenam nambú
du pa paye fam, mayoyó
mayó fé difé

3.- Cayo

Cayo, le sé baé
cayamué
Cayo, le sé baé



cayamué
Oh, si mué tombé
fami muá rama semué
Oh si mué tombé
fami muá rama senué

4.- Dife navaió

Dife, dife navaió
dife, dife navaió
a la mué rivé
a la mué rivé
dife, dife navaió
dife, dife navaió
Piti fiqui mandé pué mué
a la mué rivé
dife, dife navaió
dife, dife navaió
dife, dife navaió
a la mué rivé
a la mué rivé
dife, dife navaió
dife, dife navaió
dife, dife navaió
a la mué rivé,
dife, dife navaió
dife, dife navaió
a la mué rivé
a la mué rivé
dife, dife navaió
dife, dife navaió
dife, dife navaió
dife, dife navaió



5.-A piti uia

A piti uiua
se ui papa
of bien, bien, bien
ayu, ayuba
oyé, mamá oyé
oh bien, bien, bien
ayu, ayuba
oyé, mamá oyé



5.- Viejo Luis

Viejo Luis se usá, oli-ó
Viejo Luis se usá
Oh viejo Luis curun
numpale
na le munum se usá
Oh Viejo Luis curun
numpale
na le munun se usá
Viejo Luis se usá
Oh Viejo Luis curun
numpale
va lot num navá le guyé

Después de la traducción de los textos y voces de mando, daremos alguna ligera información sobre este viejo creole que hemos conseguido, con algunas de sus peculiaridades, antes de proseguir con otros aspectos del Bamboulá.

Si se incluyen varios ejemplos diferentes, es únicamente con el fin de mostrar, que el Bamboulá no es un baile de escarparte ya desfasado, sino por el contrario una cosa viva, vigente a la vida de su comunicad.

Traducción de las voces de mando

- 1.- Damas a su sitio, damas a su sitio
- 2.- Cada bailador (Caballero), con su dama
- 3.- Una nalga a la izquierda
- 4.- Pequeño paseo cortito
- 5.- Bailen los ocho
- 6.- Gran cadena (Hagan una cadena grande)
- 7.- Terminen la cadena
- 8.- Pequeño paseo bien cortito
- 9.- A contramarcha (o sea devuélvanse)
- 0.- Empiecen de nuevo a bailar
 - 1.- Cambio de damas
- 12.- Aquí estoy, vamos a bailar de nuevo
- 13.- Una nalga a la derecha
- 14.- Caballeros paseen
- 15.- Una nalga a la izquierda

Traducción de los Textos Literarios

Alarulo

Alarulo, si te doy dos
 Alarulo, si te doy tres
 Si estoy aquí, y Yambo,
 es para gozar
 Alarulo, si te doy uno,
 Alarulo, si te doy dos
 y a la otra media hora
 es para gozar
 Alarulo, si te doy dos,
 Alarulo, si te doy tres
 Y a la otra mujer (con quien bailabas)
 es para gozar



Cayo

Puede conquistarlo
puede llevarlo, a mi casa,
pero eso no es nada.
Ay si me caigo, mi familia, me atenderá (recogerá)
después.

Dife Navaió

Podemos poner candela
a mi hija que pregunta por mí,
ya estoy llegando

Viejo Luis

Viejo Luis es usted
Ay Viejo Luis, cuando hable alguien
diremos que es de usted

Mayoyó

Mayoyó, si Ud. no tiene mujer.
a tu mujer o a otra persona le falta algo
Mayoyó, corre en medio del fuego.

Las traducciones, son fragmentarias, pues no representan ideas completas para nosotros, no olvidemos que fueron producidas por un pueblo que acababa de adquirir un idioma extraño y no podía en realidad expresar todas sus ideas como era su deseo. De ahí que encontremos las expresiones cojas y tiene que ser así.

Un buen análisis de personas entendidas en la materia nos informa que ese es exactamente el “creole” de la Louisiana de principios del siglo pasado, que aunque sea entendido por los haitianos, los martiniqueños y guadalupanos de



hoy, no se compenetran en reciente viaje a las Antillas francesas.

Como tal el Bamboulá, la parte hablada es una verdadera joya que hemos conservado y que debemos de tratar que se siga pasando a las generaciones posteriores que deben recibirlo como una valiosa herencia cultural.

Ultimamente hemos visto tres grupos de bailes folklóricos que presentaban el Bamboulá y sus movimientos no correspondían a las órdenes del bastonero, porque son grupos que copian sin saber lo que copian o grupos que han intentado cambiar la coreografía del Bamboulá sin cambiar el orden de los mandatos y así dan una orden y practican una figura muy divorciada de lo que se espera.

De ahora en adelante y en forma pública tienen los datos correspondientes a ver si hacen las cosas como deben ser y no graban más inexactitudes.

—X—

La Coreografía del Bamboulá

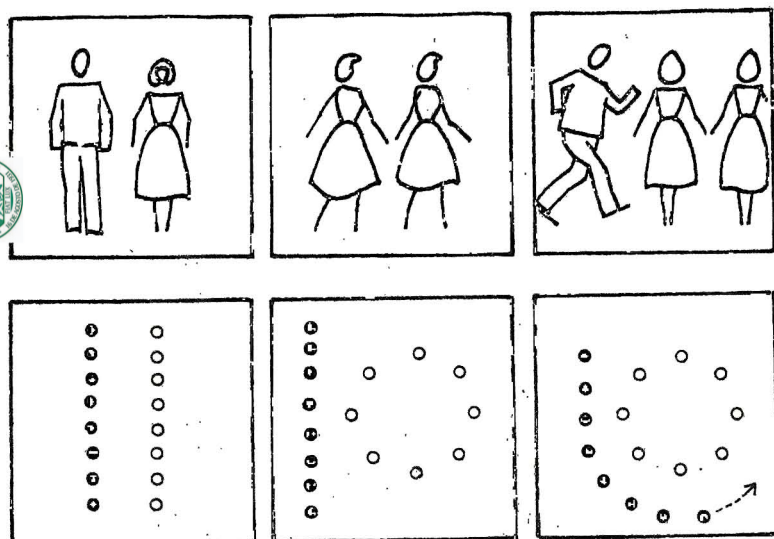
El Bamboulá tiene una coreografía muy particular, a leguas se ve que es de origen cortesano, muy europea y muy parecida a los bailes que se bailaron en la corte de Versalles durante el Siglo XVIII y tal vez la última parte del XVII, las figuras tienen una secuencia lógica de acuerdo a los bailes y por esto no es lícito, cambiarla al antojo de una persona que nunca ha hecho una investigación, esto último puede considerarse como criminal.

1.- Antes de comenzar el Baile, el Bastonero se apersona e invita a las damas a ocupar su sitio.

2.- Entran las damas tomadas de la mano y haciendo un círculo tomadas todas de la cintura, dan dos o tres vueltas y luego rompen el círculo y van a colocarse en forma de herradura en el sitio destinado a bailar.



3.- Los hombres entran dando grandes saltos cuando las mujeres están formando el círculo en el centro y dando grandes saltos dan vueltas hasta que cada uno queda frente a su pareja, y se toman de ambas manos colocados frente a frente con las manos formando arco.

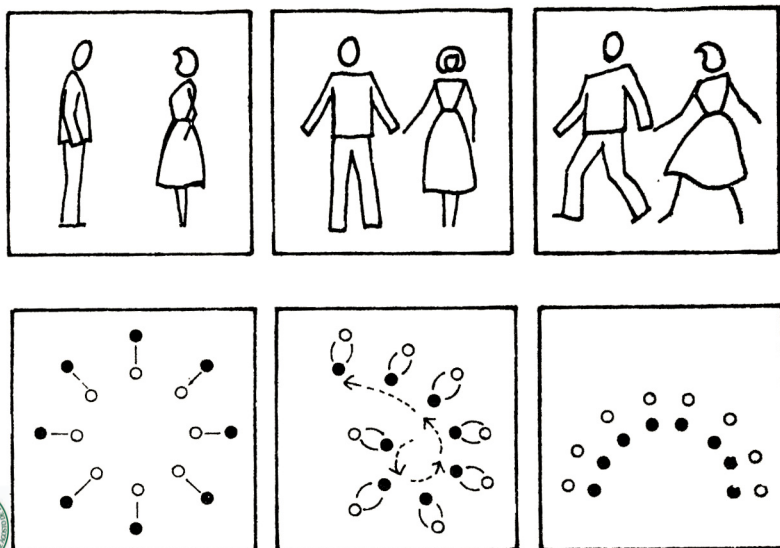


4.- La segunda pareja de la fila pasa por debajo de la primera y tan pronto pasan se colocan de espaldas, pero esta vez con las manos en alto.

5.- La primera pareja se da vueltas también en este momento y se colocan de espaldas con sus manos en alto.

6.- El resto de las parejas van pasando por este incipiente arco y a su salida se van colocando igualmente de espaldas con las manos en alto, pero cerrando un círculo. La forma de pasar por debajo de las parejas es la siguiente: primero pasa la mujer y atrás va el hombre, van como es lógico con pies encontrados o diferentes marcando el compás y con la cabeza baja para no estorbar el arco.



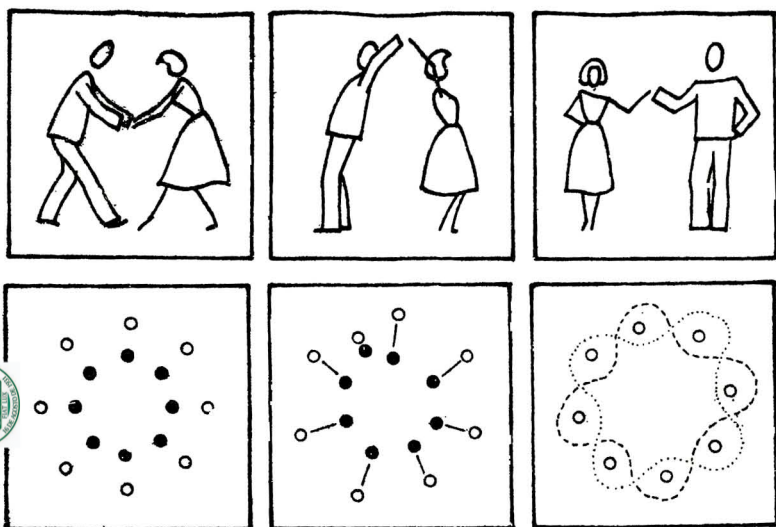


7.- Dan un giro y quedan todos los hombres en el exterior, sosteniendo con su mano derecha la izquierda de su dama y dando vueltas en círculo.

8.- Giran tomándose de la mano, pero colocándose cada dos parejas frente a frente, una de ellas pasa por debajo de la otra y sigue caminando hasta encontrarse con la pareja que viene por el frente y se devuelven es decir al dar la vuelta, la pareja que estaba tomada por la izquierda del hombre y la derecha del hombre, cambia de manos y viceversa, al dar la vuelta y recordemos que sin perder la formación del círculo esto se va efectuando por cada dos parejas, y la pareja que pasó por arriba ahora pasa por debajo y sigue hasta encontrar la pareja de frente para devolverse, esto lo hacen varias veces hasta el mandato siguiente.

9.- Se vuelven a colocar las parejas frente a frente con los brazos sin parar, la mujer con las manos en la cintura y el hombre colgando sus brazos.



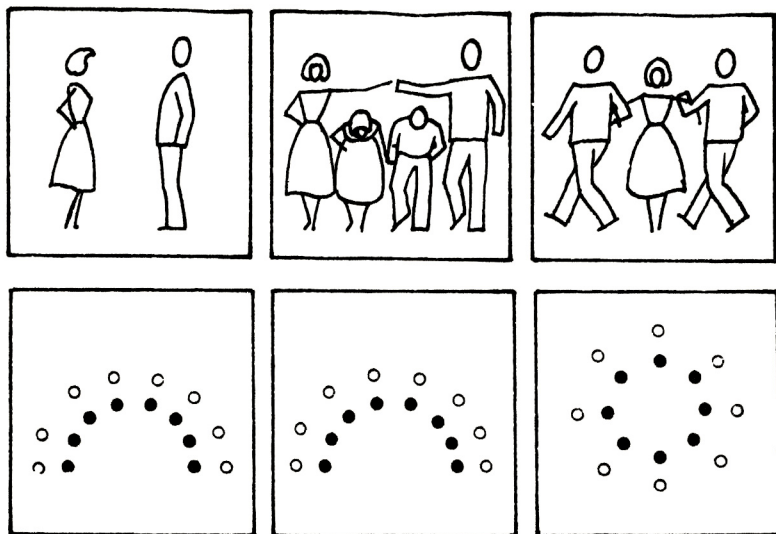


10.- Se hace la gran cadena comenzando por agarrarse las parejas izquierda con izquierda y avanzando los hombres, para dar la derecha a la pareja contigua, y así sucesivamente hasta llegar a su pareja inicial.

11.- Se toman las parejas frente a frente en la posición social de baile, y con los hombres fuera del círculo y la mujer dentro, colocan sus pies en forma paralela al círculo y así dan vuelta y contravuelta y repiten mientras los esté mandando.

12.- Se vuelven a colocar de frente sin tomarse de la mano y bajando primero las respectivas cabezas hacia la rodilla derecha y desplazando el tronco en esa dirección se levantan un poco y se desplazan hacia la rodilla izquierda y luego dando un medio paso hacia el frente se acercan los dos troncos para volver a repetir otra vez este movimiento, a la correspondiente orden del bastonero, los hombres dan un violento salto hacia su derecha, mientras las mujeres se desplazan hacia la izquierda, para repetir este movimiento con la nueva pareja que les ha tocado.





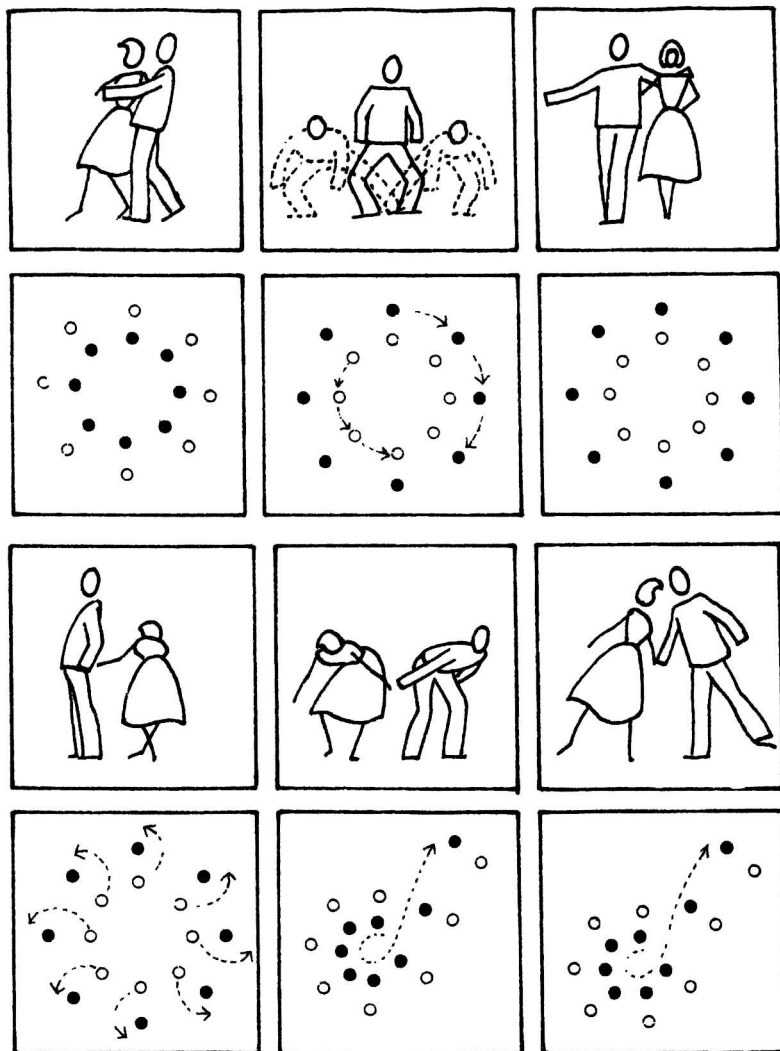
13.- Termina este movimiento cuando a la correspondiente orden las parejas se toman de las manos y marcan el compás en sitio.

14.- Los hombres giran y se colocan con el brazo izquierdo hacia el centro del círculo, bien levantada a la altura del hombro formando una estrella mientras con la derecha van sosteniendo a su pareja abrazada y van girando en sentido inverso a las manecillas del reloj.

15.- Dan tres pasos al compás de la música y las mujeres dan un giro hacia su derecha dando una vuelta completa y cayendo en el brazo del parejo que venía detrás de ella, y sigue repitiendo esto hasta el nuevo mandato.

16.- Las parejas al mandato correspondiente, las mujeres dan media vuelta y en vez de caer en el brazo del hombre que le sigue, se abaja, pasa por detrás del parejo que tenía, entra al círculo, se levanta con las manos bien en alto dan su mano izquierda a la derecha del hombre que las sostiene

y con un movimiento de abre y cierra, bajando el tronco cuando cierran y levantándose y alcanzando la mano libre cuando se alejan forman una fila final y se alejan del escenario.



Tuvimos el privilegio, de que el día que se iba a estrenar el Bamboulá, montado por el Ballet Folklórico Dominicano, el 30 de enero de 1976, Vertilia de Peña estuvo con nosotros, corrigió y aprobó el montaje y se retrató en cada uno de los pasos, lo cual constituye una prueba documental irrefutable. Se hace esta aclaración, porque los destructores de siempre, propalan que el paso en que el hombre y la mujer se toman de espaldas, fue invención y que cuando Vertilia lo vio se puso mala. Afortunadamente fue Vertilia quien nos ayudó a montar el baile además de haber sido la informante principal de este baile.

El proceso por el cual se asocia el Bamboulá a la fiesta de San Rafael en “La Aguada”, no ha podido ser determinado con exactitud, sin embargo, tiene que haber seguido un proceso similar al de otros elementos folklóricos similares, que buscaron así “refugio” de la persecución y se ampararon en lo religioso para sobrevivir.

Al principio el Bamboulá no estaba asociado a nadie, se bailaba en todo tipo de fiesta como aún se hace en Clará y en Los Cacaos que no participó del Comensalismo religioso.

El auge del baile fue muy rápido a partir de su llegada y pronto se extendió por amplias zonas del país. Ignoramos como sería la coreografía de su llegada, pero nos aproximaremos más si creemos que se hacía como era en la Louisiana de la época un baile de parejas sueltas, al ritmo enervante de un toque que quiera que no tenía que producir movimientos que los “europizados” de la época se le antojaban como altamente eróticos.

Por esto no era baile de salones, sino de fiestas familiares y celebraciones similares, pero gustaba y se extendía.

Para el Gobierno Español de la Anexión, esto parecía herejía y sobre todo indecencia, por esto lo prohíbe el “Bando de Buen Gobierno” de Felipe Lemoine y Ribero.



Una vez que el gobierno español, le puso la proa al Bamboulá, junto a otros bailes de la época, es más fácil entender el proceso seguido.

Se deja de asistir a los sitios donde se baila el Bamboulá, lo más o las más puras dejan de bailar con quien lo practican, etc., y así poco a poco un elemento puede perecer. No fue este el caso que nos ocupa, sino que por el contrario, se aloja en una fiesta religiosa, al parecer ha salido de circulación, pero un pequeño núcleo lo conserva.

La fiesta de Bertilia, es una fiesta dedicada a los seres, San Rafael preside su altar y a éste se le hacen ofrendas. La celebración dura todo el día y se sacrifican animales para dar de comer a los asistentes, tarde, muy tarde en la noche, ya casi amaneciendo se toca y baila el Bamboulá, es casi un rito secreto.



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



Bambulae, Baboulá, Bambulá, Bamboulá

Por Manuel Alvarez Nazario



Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia



BAMBULAE, BABOULA. BAMBULA, BAMBOULA. . .

Bambulaé, -bolaé m. Registra su nombre R. Guiscafré, en entrevista con Cepeda Aquiles, como baile y son de bomba de identificación holandesa en la Isla (es decir, perteneciente a la tradición de los negros y mulatos de Curazao que en el siglo XIX llegan a constituir en el país núcleos poblacionales de personalidad definida: V., *supra*, && 35, 115), por lo que estima Figueroa Berriós que se trata del mismo baile de bomba que se conoce en Ponce por *holandés* (también lo mencionan así M. L. Muñoz y F. López Cruz, advirtiendo este último folklorista que el baile así denominado puede ser de dos clases: *holandés secó*, danzado por parejas individuales, y *holandés cuarteado*, danzado con la participación de varias parejas que constituyen una cuadrilla). Por otra parte, el vocablo *bambulaé* (el cual, según M. L. Muñoz, deriva su terminación particular del grito de “¡Bambula, eh!” que se daba como señal para que comenzara a apagarse el sonar de los tambores, poniéndose con ello fin al baile de bomba) y sus formas equivalentes *bambuleé, bambulé, bambuleá, bambulá* se emplean todavía por Loíza Aldea en el canto de bombas, a manera de estribillos ya carentes de significación (los sujetos informantes de la doctora Mauleón sólo recuerdan su uso en un “sei de bomba: *bambula é se aya*”, si bien algunos se aven-



turan a comunicarle que *bambula* es una especie de guitarra).

Parecen arrancar *bambulaé* y demás variantes del nombre de un tambor unimembranófono africano, grafiado en textos franceses como *bamboula*, de acentuación aguda con toda probabilidad, conocido antaño dicho instrumento en las colonias de Francia en el Caribe y así también en Luisiana, desde donde debió de pasar esta denominación a Puerto Rico con los negros afrancesados a los cuales nos hemos referido antes (*V.*, *supra*, & 116). El padre Labat, quien recoge la palabra hacia 1698 y la escribe *baboula*, dice que dicho tambor es el más pequeño de los dos que usaban los negros de las islas francesas de América para bailar la *calenda*. Un siglo después, Moreau de St. Méry confirma el empleo del mismo instrumento entre los negros de la colonia francesa de Santo Domingo, y anota su nombre como *bomboula*. Igual forma ortográfica registra Descourtilz, unos lustros más adelante, cuando observa el tambor en cuestión, también en Santo Domingo, y agrega que el mismo es alto, cubierto con cuero por ambos extremos, y que los negros, montados a horcajadas sobre él, lo hacen resonar golpeándolo con los dedos y las muñecas. De otro lado, los negros dyuka de Surinam nombran *babulá* en tiempos actuales al más pequeño de un trío de tambores que usan para la danza, y juzga Ortiz que se trata del mismo instrumento denominado *boulá* o *bulá* (< *bamboula*) que en Haití es el más pequeño de un trío de tambores empleados en los cultos vodus, pero que igualmente se usa en bailes profanos. La forma plena *bamboula* sobrevive hoy día en Martinica, pero sólo con el significado de 'danza negra', realidad pareja a la que se observa en los antiguos territorios del Africa occidental francesa, donde *bamboula*, declarada como voz de origen desconocido, se registra ya en 1878 como 'danse des noirs'. En Santomas, el derivado *bamboulay* (cercano a las formas puertorriqueñas *bambulé*, *bambuleé*) sólo se conoce hoy en el estribillo de una canción negroide de carnaval.



Fuera de la zona del Caribe se han documentado otras formas léxicas relacionadas de alguna manera con la palabra afroantillana bajo estudio, v. gr.: entre los antiguos negros del Río de la Plata, *bámbula* era el nombre de un primitivo *candombe* o baile guerrero; en la jerga negra de la costa del Ecuador, el término *bombola*, en la frase “Arriplé bellá bombola”, era equivalente antaño de ‘diversión’, según Chávez Franco. En Nueva Orleans, donde se conoció la palabra *bamboula* en las significaciones de ‘tambor’ y de ‘baile’, se daba también la forma parecida de *bomboula* en el estribillo “!Bomboula!, ibomboula!”, que se cantaba al principio y final de una canción de cacería.

Es muy posible que el término de *bambulaé* y sus diversas variantes antes nombradas deriven en un principio de alguna palabra o palabras africanas expresivas de la idea de ‘tambor’. En relación con esta probabilidad tomamos nota de los siguientes nombres del tambor en ciertas lenguas del Sudán occidental: en bola (Guinea portuguesa), *kambumbulu*, en sarar (Senegal), *kamonbulon*, pl. *imbombulon*; en otra lengua de la Guinea portuguesa, no especificada, *bombolón* ‘tambor de guerra’. Por otro lado, afirman Ortiz y Bastide que la *bamboula* antillana del pasado tiene origen bantú. De acuerdo con el primero de los africanistas nombrados, *bambulá* o *babulá* es denominación de una danza erótica (¿del Congo?), *babulá-nlelé*, en la cual se lanza al aire el vestido.*

(Del libro “El Elemento Afronegroide en el Español de Puerto Rico, pags. 307-308). (Instituto de Cultura Puertorriqueña San Juan, Puerto Rico, 2da. Edición, 1974).

R. GUISCAFRE, *loc. cit.*; J.M. OCASIO, *loc. cit.*; E. FIGUEROA BERRIOS, *op. cit.*, p. 47; M. L. MUÑOZ, *loc. cit.*; F. LOPEZ CRUZ, *loc. cit.*. N. A. RIOS, *op. cit.*, pp. 4-5; C. C. MAULEON DE BENITEZ, *op. cit.*, pp. 177, 192; J.-B. LABAT, *op. cit.*, IV, p. 155; M. L. E. MOREAU DE ST MERY, *Description... de la partie française de l'Isle Saint-Domingue, 1797-1798*, I, p. 44; M. E. DESCOURTILZ, *Voyages d'un naturaliste*,



III, pp. 196, 275, ———, *Flore médicale des Antilles*, V, p. 86; F. ORTIZ, *Los instrumentos de la música afrocubana*, III, pp. 361-365; E. JORDAIN, *op. cit.*, p. 182; R. MAUNY, *op. cit.*, p. 21; R. CARAMBULA, *op. cit.*, p. 216; M. CHAVEZ FRANCO, *op. cit.*, p. 336; G. W. CABLE, "Creole Slave Songs", *The Century Magazine*, 1886, XXXI, núm. 6, pp. 822-823; S. W. KOELLE, *Polyglota africana*, p. 98; A. DE ALMADA NEGREIROS, *Les colonies portugaises*, p. 310; R. BASTIDE, *op. cit.*, p. 182.

El compositor y pianista norteamericano del siglo XIX, LOUIS M. GOTTSCHALK, siguiendo la moda que implantaran los grandes maestros de la ópera europea desde fines del XVIII, en el sentido de recoger y reinterpretar motivos musicales de origen popular, recreó en sus composiciones aires nacionales extranjeros, entre los cuales figura el titulado "Bamboula", que se cree le fuera inspirado por una melodía que oyera en las Antillas francesas. (Véanse M. CUNEY-HARE, *Negro Musicians and their Music*, 1936, p. 107; M. CADILLA DE MARTINEZ, *Costumbres y tradiciones de mi tierra*, pp. 38-39).



Olí, Olí — Baile del Chivo

Dr. Lumen Astor Adams Jesurum





Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia

“BAILE DEL CHIVO” Y “OLI, OLI”

El baile del chivo hizo su aparición en los centros sociales de Samaná por los años del cuarenta y en el “Casino de La Aguada” fue donde se hizo popular; también en el aristocrático bar “El Piccolino”. Este es un baile en que la juventud eufórica y con movimientos significativamente lascivos, imita al chivo al hacer el amor. Si los movimientos son atrevidos, mucho más lo era la letra, que para darle luz verde en los centros sociales hubo que modificarle algunas palabras al ser vocalizado.

La danza comienza muy lentamente acelerando el ritmo gradualmente hasta hacer desfallecer a los participantes y al concluir quedan agotados. Es original de la sección El Limón Las Terrenas de esta provincia. Según versiones llegó a la ciudad en época de Trujillo, cuando en una manifestación política se invitaron conjuntos de todos los campos y uno de los integrantes de esos conjuntos desertó quedándose en la ciudad y con su acordeón amenizaba fiestas incluyendo este número.

“Oli Oli”

Es una de las tantas manifestaciones artísticas cultura-



les recogidas por nuestros antepasados a través del legado que nos dejaron personas de distintos países que se establecieron en el pueblo de Samaná que dicho sea de paso fue un foco de atracción importante, tanto por sus bellezas naturales como por su privilegiada posición geográfica.

Olí era presentado al público todos los 27 de febrero de cada año en forma de comparsa con motivo a la fiesta carnavalesca en las cuales se mezclaba lo religioso con lo festivo, de ahí la antigua creencia que para estos tiempos cuaresmales el diablo se soltaba.

Olí llega hasta nosotros como una plegaria donde el personaje principal pide a su Dios protección para su pueblo durante la cuaresma.

Más tarde estas manifestaciones afro-dominicana fueron recogidas por los señores Justo y Titito Balbuena.

La dramatización consiste en varios personajes a saber: Un diablo encadenado que rompe sus cadenas y entra el pueblo al compás de toques de tambor.





Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia

Fotografías

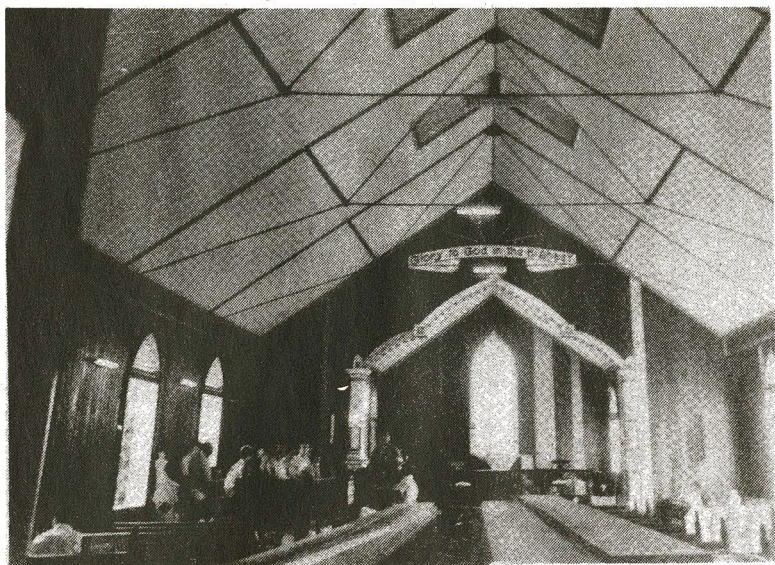
Dagoberto Tejeda Ortiz

Proyecto de Digitalización
Academia Dominicana de la Historia





Parte exterior de la Iglesia Evangélica de Saint Peter.



Detalles interiores de la Iglesia Evangélica de Saint Peter.

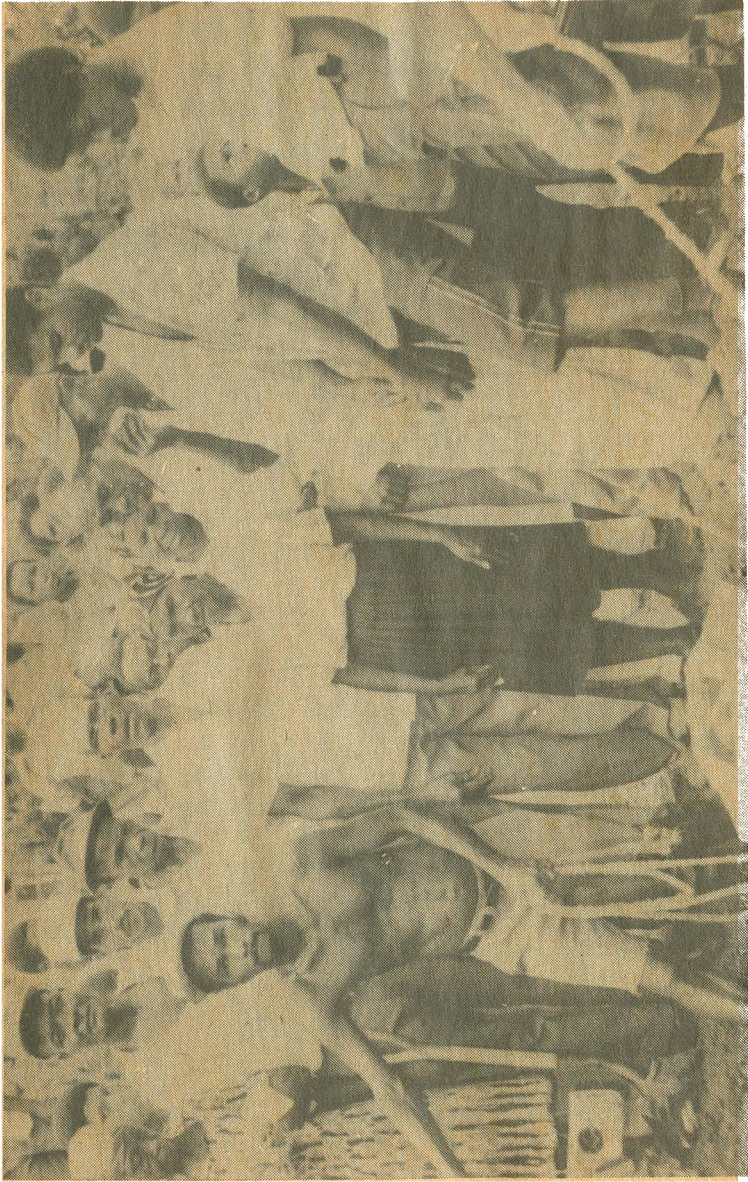




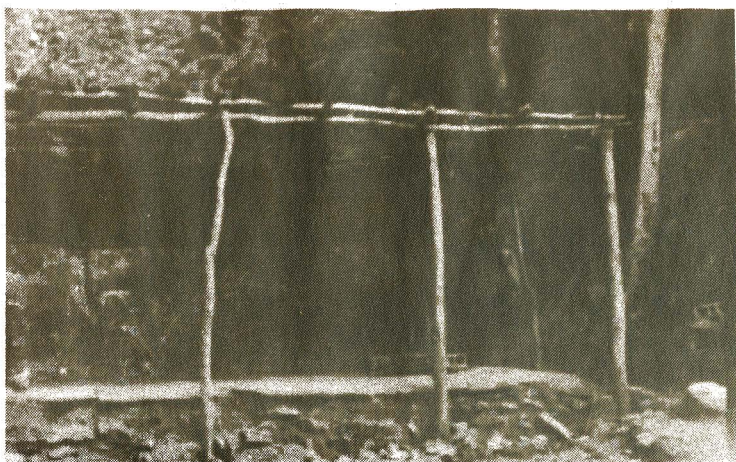
Vertilia Peña, responsable por el mantenimiento del Bamboula en la Aguada, sector marginal de la ciudad de Samaná.



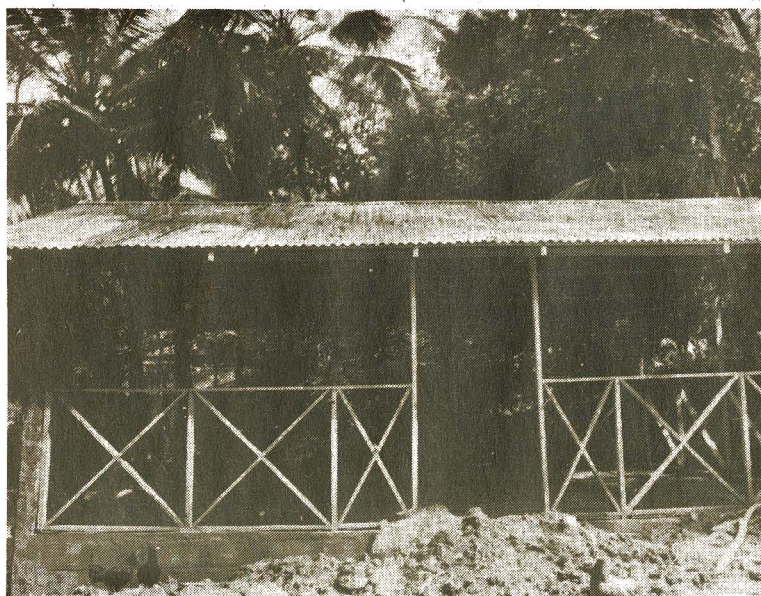
Bailadores bailando bambula en el patio de la casa de Doña Vertilia.



Entierro de Doña Vertilia el 25 de Octubre de 1982.

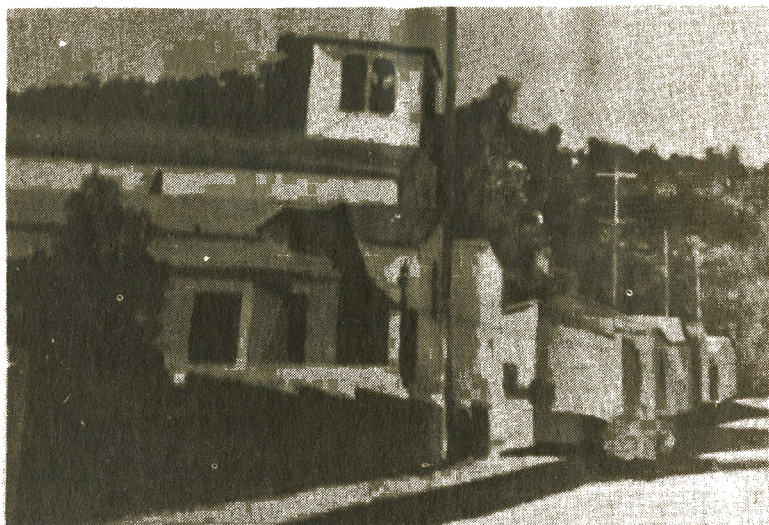


Al derrumbarse la enramada original de Bamboulá se levantó esta con carácter provisional.

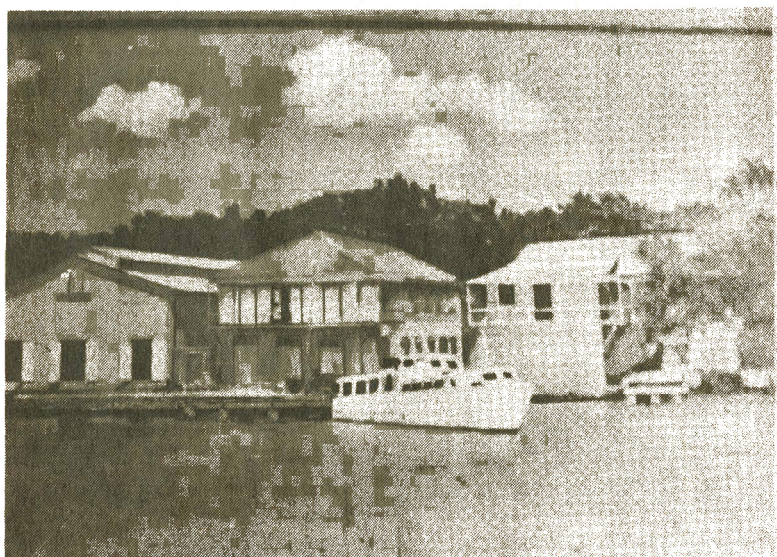


Enramada levantada por el Departamento de Bienestar Social de la Lotería Nacional como apoyo al proceso de revalorización del Bamboulá.

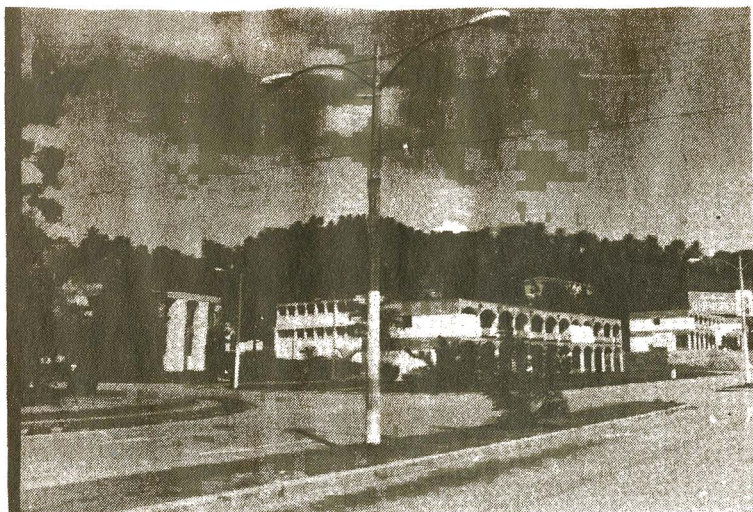




Oleo de una calle de Samaná antiguo del pintor samanés Je Esquea.



Oleo del Samaná antiguo en las cercanías del muelle del pintor Je Esquea.



Detalle de un multifamiliar y centro comercial del Samaná moderno.



Detalles de la esquina del parque municipal y un centro comercial y residencial de Samaná en la actualidad.





Canto de trabajo durante la siembra de arroz. (Foto: Melo).



Presentación de Los Remeros y su canto "Cuyele". (Foto: Melo).



Representación del “Oli, Oli”, en el Encuentro con la Cultura Samanesa”. (Foto: Melo).



Presentación “DE LOS POLLOS”, grupo tradicional de parrandas de la zona rural de Samaná. (Foto: Melo).



Presentación del baile del “Chivo Florete”, en el Encuentro con la Cultura Samanesa. (Foto: Melo).



Interpretación del ritmo de “Bamboulá”, por hijos y descendientes de doña Vertilia Peña. (Foto: Melo).



Presentación del baile del “Bamboulá”, por moradores de La Aguada, Samaná. (Foto: Melo).



Presentación de los juegos infantiles “Showne Motien” de Samaná. (Foto: Melo).



Otra estampa de los juegos llamados infantiles, que realmente son juegos de entretenimiento, en la celebración de las Juntas o Convites. (Foto: Melo).



El “Futuro” de “Emes Rane”, de la comunidad de La Pascuala, Samaná. (Foto: Melo).



Demostración de una "Sidora", por los moradores de la Comunidad de Sidora, Samaná. (Foto: Melo).



Detalles del baile de la "Sidora". (Foto: Melo).



El Lic. Fulgencio Espinal, Administrador General de la Lotería Nacional, se dirige a los participantes concurrentes del Encuentro con la Cultura Samanese, celebrado el 27 de octubre de 1984. (Foto: Melo).



Parte del público presente en el Encuentro con la Cultura Samanese. (Foto: Melo).



Entre la luz y las tinieblas, entre el mar y la tierra, entre lo natural y lo moderno, Samaná espera la acción creadora de los hombres y la bendición de los dioses.