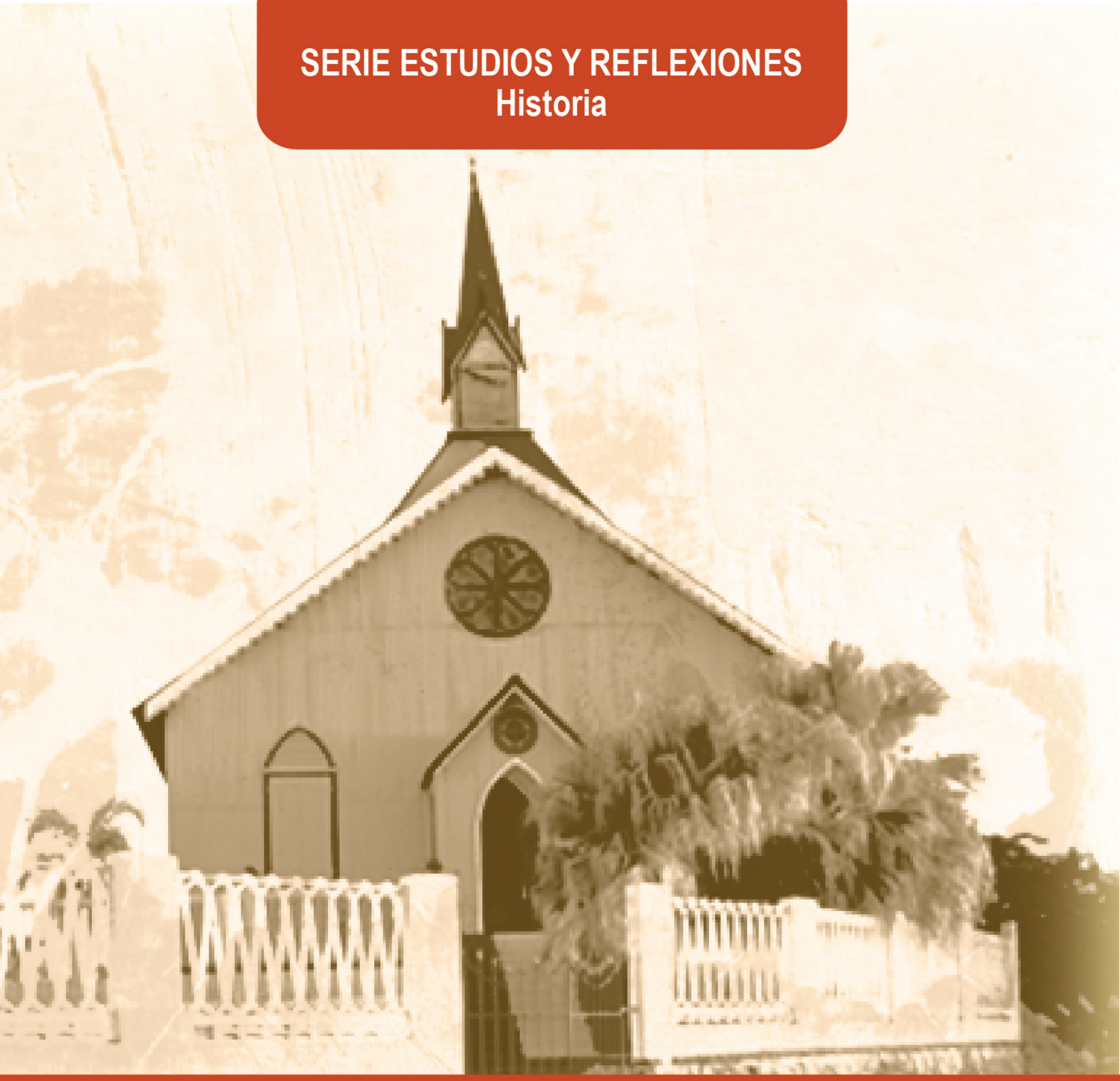
SERIE ESTUDIOS Y REFLEXIONES
Historia



Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana

Una mirada a dos iglesias protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal y la Iglesia Evangélica Dominicana

Christina C. Davidson

GFDD | FUNGLODE

Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana

Una mirada a dos iglesias protestantes históricas:
la Iglesia Africana Metodista Episcopal y la Iglesia Evangélica Dominicana

Otros libros de la Serie Estudios y Reflexiones:

Retos de la educación a distancia
Heitor Gurgulino de Souza

El metro y los impactos de la integración del sistema de transporte en Santo Domingo, República Dominicana
Carl Allen

Presencia de África en el Caribe, las Antillas y Estados Unidos
Celsa Albert Batista et al.

Empoderamiento de las mujeres en las democracias de los países en desarrollo: la experiencia de la República Dominicana
Rosa Rita .lvarez

Perspectiva de la salud mental en la República Dominicana
Yosmayra E. Reyes

Capacidad local para beneficiarse de la globalización y aumentar el empleo: el caso de la República Dominicana
José. G. Caraballo

La reforma tributaria dominicana de 2012 en el contexto histórico y regional
James E. Mahon Jr.

Terapia cognitivo-conductual en pacientes con psicosis del Parkinson
Henry A. Montero

La República Dominicana y la República Popular China: intercambio, comercio e inversión
Yuan Li

Cambio climático en la República Dominicana: recursos costeros y comunidades
Mat Rosa y Hilary Lohmann

Retos del crecimiento sostenible a través del turismo en la República Dominicana
Emma Fawcett

Inversión de impacto en la República Dominicana
Jenna Giandoni

Factores clave del voluntariado dominicano
Megan D. Beddow

Reflexiones jurídicas, políticas y sociales del entramado ambiental dominicano
Sergio Morales Muñoz

Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana

Una mirada a dos iglesias protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal y la Iglesia Evangélica Dominicana

---

Christina C. Davidson

Está publicación es el resultado de la participación de la autora en el Programa Fellows de GFDD/FUNGLODE entre 2014 - 2015.

SERIE ESTUDIOS Y REFLEXIONES
Historia

una iniciativa de
GFDD|FUNGLODE

Esta es una publicación de GFDD/FUNGLODE
Global Foundation for Democracy and Development
www.globalfoundationdd.org
Fundación Global Democracia y Desarrollo
www.funglode.org

Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana
Copyright © 2018 GFDD/FUNGLODE
Todos los derechos reservados, incluido el derecho de reproducción total o parcial en cualquier forma.

ISBN: 978-9945-590-90-6

Editora Jefe
Natasha Despotovic

Supervisión de edición
Semiramis de Miranda
Yamile Eusebio Paulino

Editora
Miryam López

Diseño gráfico y portada
Beatriz Rodil

Colaboración
Bienvenido Alvarez
Marcos Villamán

www.gfddpublications.org

Indice

Prólogo ..... **xiii**

Prefacio ..... **xv**

Agradecimientos ..... **xvii**

Abreviaturas ..... **xxi**

I. Introducción **1**

II. Revisión de la literatura y modelo de periodización **3**

III. Métodos **17**

IV. Dos iglesias históricas en el pasado y el presente **21**

3.1. La Iglesia Africana Metodista Episcopal 21

3.2. La Iglesia Evangélica Dominicana 26

V. La esfera religiosa evangélica en 2014-2015 ..... **33**

4.1. El surgimiento de la comunidad evangélica 33

4.2. Vínculos internacionales dentro de la comunidad evangélica 37

4.3. Racismo histórico, cultura evangélica estadounidense y contexto social dominicano 39

VI. Reacciones de la iglesia histórica frente al contexto evangélico y las relaciones transnacionales **43**

5.1. "Dominicanización" de las iglesias históricas a través de la cultura 43

5.2. Limitaciones estructurales de la AME y la IED 47

V. Conclusion **53**

Bibliografía **55**

Biografía **59**

GFDD... ..... **61**

Funglode **63**

Programa de Fellows **65**

Prólogo

Global Foundation for Democracy and Development (GFDD) y la Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE) se dedican a promover la comprensión y el estudio de temas vitales para el desarrollo sostenible de la República Dominicana y el mundo. GFDD y FUNGLODE realizan encuentros, programas educativos, investigaciones, estudios y publicaciones con el fin de contribuir a crear nuevos puntos de vista, enriquecer los debates y las propuestas de políticas públicas, fomentar la búsqueda de soluciones innovadoras y proponer iniciativas transformadoras a nivel nacional e internacional.

GFDD y FUNGLODE se honran en presentar la serie de publicaciones Estudios y Reflexiones, que pone a disposición de la sociedad los resultados de proyectos de investigación, artículos académicos y discursos de peso intelectual, abordando temas cruciales del mundo contemporáneo desde enfoques locales, regionales y globales.

En esta ocasión, Christina C. Davidson analiza el pasado y el presente del cristianismo evangélico en la República Dominicana, poniendo el foco en dos iglesias protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal (AME) y la Iglesia Evangélica Dominicana (IED), ambas fundadas en momentos decisivos de la historia del país. A partir de documentos históricos y de entrevistas con líderes eclesiales y autores especializados en el tema, esta publicación examina el modo en que cada una de estas instituciones se ha adaptado a la sociedad dominicana del siglo XXI sin perder los vínculos con Estados Unidos, al mismo tiempo que cuestiona en qué medida han influido en su trayectoria factores como la marginalización social, la discriminación racial, la expansión de la comunidad evangélica dominicana y la conexión ininterrumpida con instituciones estadounidenses.

Esperamos que esta publicación y la serie Estudio y Reflexiones completa contribuyan a un mejor entendimiento del mundo, capacitándonos así para acciones más informadas, eficientes y armoniosas.

Natasha Despotovic
Directora ejecutiva de GFDD

Prefacio

El "mensaje de esperanza" cristiano forma parte de una transformación religiosa que opera en todo el mundo, particularmente en Latinoamérica y la República Dominicana. En esta región, el cristianismo protestante ha adquirido mayor protagonismo, junto con la institución religiosa cristiana predominante, el catolicismo, y alienta a las personas a transformar sus vidas con fe y devoción.

La evolución del protestantismo en Latinoamérica y en todo el mundo a lo largo del siglo pasado ha sido objeto de extensos estudios por parte de diversos actores, desde analistas políticos hasta miembros de la iglesia. Sin embargo, la literatura sociológica actual sobre religión en la región del Caribe y, concretamente, la República Dominicana es limitada.

La escasez de estudios críticos sobre la evolución de la religión en países como la República Dominicana puede dar lugar a teorías imprecisas sobre la situación nacional del cristianismo evangélico.

Con el objeto de acotar esta falta de información, la doctora Christina Davidson ingresó en el Fellows Program de la GFDD en noviembre de 2014 a fin de llevar a cabo una investigación sobre el terreno de diez meses duración, hasta agosto de 2015. Davidson concentra su investigación en la historia del protestantismo en la República Dominicana y analiza el establecimiento del cristianismo protestante en el país a través de numerosas entrevistas y la recopilación datos ofrecidos por líderes eclesiales y varias organizaciones, como el Archivo General de la Nación y el Archivo de la Iglesia Evangélica Dominicana.

El trabajo exhaustivo de la autora le permitió elaborar con todo éxito un interesante estudio integral sobre el protestantismo dominicano y su evolución hacia una comunidad evangélica dominicana consciente de sí misma.

Esperamos, por tanto que el presente análisis del cristianismo evangélico fomente el debate sobre el desarrollo económico, democrático y social, tanto a nivel nacional como internacional.

Marc Jourdan
Gerente de programas de la ONU y divulgación
GFDD

Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin la generosa ayuda de diversas organizaciones y personas. En particular, deseo agradecer al Programa de Fellows de GFDD/FUNGLODE, así como al gran trabajo realizado por algunos de sus responsables, entre ellos Yamile Eusebio Paulino, Semiramis de Miranda y Marc Jourdan, gracias al cual ha salido a la luz la presente publicación. A ellos quiero dirigir mi más sincero agradecimiento.

Entre 2014 y 2015, Mandy Sciacchitano, Christty Armand y Loriel Sánchez conformaban el equipo principal del Programa de Fellows, que me ayudó a plantear el estudio en su fase inicial. Deseo agradecer a Mandy el trabajo organizativo de mi estadía en la República Dominicana; gracias por trabajar más de un año conmigo en la coordinación de la investigación. Agradezco también la labor de Christty, que me puso en contacto con importantes líderes pentecostales de las Asambleas de la Iglesia de Dios. Asimismo, coordinó las entrevistas con miembros de la CODUE, Marcos Villamán y Bienvenido Álvarez. Loriel se ocupó de la logística de alojamiento y transporte, lo que facilitó mi estadía en Santo Domingo. También deseo agradecer al resto del personal de apoyo de FUNGLODE y del Programa de Fellows de Santo Domingo, que me ayudó a vivir una experiencia productiva, agradable y divertida en la República Dominicana.

Además de GFDD/FUNGLODE, también hay otras organizaciones y personas que han contribuido al presente estudio. Gracias al programa de becas Fulbright-Hays del Gobierno de Estados Unidos, que financió la investigación de mi tesis en la República Dominicana y facilitó mi colaboración con el Fellows Program de GFDD/FUNGLODE para ampliar la investigación. El equipo de la Embajada estadounidense y el personal de apoyo del programa Fulbright-Hays desempeñaron una función fundamental, facilitando el contacto con personas de la Universidad Autónoma de Santo Domingo y ofreciendo ayuda en mis primeros pasos para adaptarme a la nueva experiencia de vivir en esa ciudad.

Entre las organizaciones dominicanas, el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) fue fundamental para la elaboración del estudio. Los reverendos Fidel Lorenzo y Manasés Sepúlveda respondieron con paciencia mis numerosas preguntas sobre la historia de la CODUE; la experiencia del reverendo Fidel Lorenzo como líder de una organización nacional cristiana protestante en la República Dominicana también fue muy valiosa. A ellos deseo expresar mi agradecimiento.

El estudio ha contado con el apoyo oficial de tres denominaciones protestantes dominicanas, aunque sólo dos de ellas están representadas adecuadamente en esta publicación. Doy las gracias profundamente a los líderes y miembros de la AME, de la IED y de las Asambleas de la Iglesia de Dios. Dentro de la AME, deseo destacar al obispo White, que presidió la iglesia en la República Dominicana entre 2014 y 2015; el obispo Byfield, que la preside actualmente; el presbítero (*elder*) presidente Abraham Rodríguez, el presbítero (*elder*) presidente Jaime Coplín (ya fallecido) y el presbítero (*elder*) presidente Leoncio King. También al Rev. Margarito Rodríguez, pastor de Nuevo Bethel I en Santo Domingo, e Isabel Medina, ex directora nacional de la Organización Laica y actual presidenta laica del distrito, así como a los numerosos pastores y líderes locales que entrevisté durante mi estadía en el país. En cuanto a la IED, doy las gracias especialmente al secretario ejecutivo Rev. Miguel Ángel Cancú; al ex secretario ejecutivo Rev. Samuel Grano de Oro; Rev. Osías Segura, misionero de Global Ministries-UMC y deán del seminario teológico de la IED, y al resto de personas que trabajan en la oficina ejecutiva de la IED en Santo Domingo, entre ellas el Rev. Betonia Figueroa, Emerson James, José Peguero, Odalís Rosario y Ardell y Gordy Graner. Respecto a las Asambleas de la Iglesia de Dios, doy las gracias especialmente al reverendo Juan Abel Encarnación, secretario ejecutivo, Benjamín Silva y los ministros que entrevisté en Santo Domingo y San Pedro de Macorís, entre ellos los reverendos Freddy Martínez, Félix Hernández y Fabián Guerrero.

También deseo agradecer el valioso asesoramiento de mis cuatro mentores durante la etapa de investigación en Santo Domingo. Antes de conocer en persona a Marcos Villamán, Bienvenido Álvarez y Martha Ellen Davis, ya había leído sus publicaciones sobre el protestantismo dominicano. Los tres han desarrollado una labor pionera: Davis con sus estudios sobre el protestantismo en los inicios del auge pentecostal, en la década de 1980; y Villamán y Álvarez con sus trabajos sobre el protestantismo dominicano contemporáneo, un tema aún no estudiado en profundidad. No conocía a Benjamín Silva antes de mi llegada a Santo Domingo, pero sabía que había ayudado a diversos historiadores estadounidenses a lo largo de los años. Su vasto conocimiento del protestantismo en San Pedro de Macorís es muy inspirador. Durante mi estadía en Santo Domingo, estas cuatro personas dedicaron su tiempo, en varias ocasiones, a conversar conmigo y proponer sugerencias para la investigación. Su asesoramiento ha sido indispensable. Agradezco sinceramente haberlas conocido en los inicios de mi carrera profesional y espero seguir colaborando con ellas en el futuro.

Son muchas las personas que han hecho posible este trabajo de investigación: mi director de tesis, el doctor Laurent Dubois; también el doctor John D. French, que me brindó una ayuda muy valiosa a la hora de solicitar la beca Fulbright-Hays; Brendan J. Thornton, cuya investigación sobre masculinidad y pentecostalismo dominicano está abriendo nuevas líneas de investigación, y Micheline Crichlow y Adriane Lentz-Smith, integrantes del comité de mi tesis. Asimismo, quiero agradecer su ayuda a otros mentores académicos de Duke University, Yale University y de otras partes de Estados Unidos que me han ayudado en el pasado. Gracias a todos ellos.

Por último, agradezco a mi familia su apoyo constante y su disposición a alentarme a cumplir mis sueños, especialmente a mi madre, que planeó una boda sin mí mientras yo estaba en Santo Domingo, y a mi esposo, por entonces mi prometido, que vino a verme a la República Dominicana en varias ocasiones y esperó pacientemente mi regreso a Estados Unidos

Abreviaturas

AME	Iglesia Africana Metodista Episcopal
AIPRAL	Alianza de Iglesias Presbiterianas para América Latina
BCWSD	Consejo de Trabajo Cristiano en Santo Domingo
CANACOM	Concilio de Misión Caribeño Norteamericano
CODUE	Confederación Dominicana de Unidad Evangélica
CONEDO	Confraternidad Evangélica Dominicana
CIEMAL	Consejo de Iglesias Metodistas para América Latina
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
COCODEC	Consejo para la Cooperación con la Iglesia Evangélica Dominicana
IED	Iglesia Evangélica Episcopal Dominicana
Funglode	Fundación Global Democracia and Desarrollo
GFDD	Global Foundation for Democracy and Development
UNEV	Universidad Nacional Evangélica

Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana

Una mirada a dos iglesias protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal y la Iglesia Evangélica Dominicana

---

Christina C. Davidson

I. Introducción

El presente estudio analiza la historia y la situación actual del cristianismo evangélico en la República Dominicana. Para ello se concentra en dos iglesias protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal (AME) y la Iglesia Evangélica Dominicana (IED). Las dos fueron fundadas en la República Dominicana en momentos decisivos de la historia del país. Partiendo de documentos históricos y de una serie de entrevistas con líderes eclesiales, esta publicación analiza el modo en que cada una de estas instituciones se ha adaptado a la sociedad dominicana del siglo XXI sin perder los vínculos con Estados Unidos. Además, cuestiona en qué medida han influido en su trayectoria diversos factores, tales como la marginalización social, la discriminación racial, la expansión de la comunidad evangélica dominicana y la conexión ininterrumpida con instituciones estadounidenses. Por último, también se analiza la percepción de los líderes de las iglesias históricas respecto al lugar que ocupan en la sociedad dominicana y sus relaciones históricas y actuales con las instituciones estadounidenses.

El estudio se divide en cinco secciones. La primera sección presenta una breve historiografía del protestantismo dominicano y propone un modelo para indicar la trayectoria histórica de los múltiples puntos de origen de la historia protestante dominicana. Este modelo se utilizará en todo el estudio. La segunda sección describe los métodos de investigación empleados durante la pasantía del Programa de Fellows en la República Dominicana. La tercera sección ofrece una visión general de la historia de la Iglesia AME y la IED, además de mostrar la situación actual de las dos iglesias entre 2014 y 2015. La cuarta sección examina la esfera religiosa evangélica en 2014 y 2015, así como el surgimiento, a partir de la década de 1980, de una comunidad evangélica dominicana consciente de sí misma. La quinta y última sección analiza la reacción de los líderes de la Iglesia AME y la IED ante la esfera religiosa evangélica y cómo han tratado de adaptar la cultura y la estructura de su iglesia para satisfacer las necesidades y las expectativas locales. La investigación demuestra que a pesar de que las dos iglesias se han adaptado a la sociedad dominicana y hoy forman parte de una cultura evangélica dominicana más amplia, las limitaciones estructurales dificultan a estas instituciones el avanzar al mismo ritmo que el de los grupos pentecostales o neopentecostales.

II. Revisión de la literatura y modelo de periodización

La literatura sobre religión protestante en la República Dominicana es escasa en comparación con la que hay sobre la Iglesia católica. Con todo, es cierto que también hay algunos libros y artículos sobre el tema que, en su mayoría, son crónicas de la historia marginalizada del protestantismo en una sociedad predominantemente católica. Por tanto, es necesario que haya mayor número de análisis históricos y de crítica académica en el ámbito de la historiografía del protestantismo dominicano. En esta sección se revisan algunas de las obras más destacadas de la literatura y se sugiere que el ámbito académico desarrolle más análisis críticos sobre la historia del protestantismo en la isla y promueva la investigación y la publicación de artículos sobre el tema[1]. Por último, se propone una periodización de la historia protestante que orientará el análisis de este trabajo.

La historiografía del protestantismo dominicano se compone a grandes rasgos de dos tipos de obras: historias generales e historias confesionales. Entre las historias generales, la tesis de William Louis Wipfler, *The Churches of the República Dominicana in the Light of History* (Las iglesias de la República Dominicana desde una perspectiva histórica, 1966) es la primera obra escrita en inglés sobre el tema.[2] Escrita durante un periodo de agitación social en la República Dominicana y publicada inmediatamente después de la segunda ocupación del país por parte de Estados Unidos, el trabajo de Wipfler busca respuestas al hecho de que las iglesias cristianas no estén creciendo en el país, para lo cual examina la historia y la situación de diversas denominaciones, entre ellas la Iglesia católica, la Iglesia africana metodista episcopal, la Iglesia episcopal y la Iglesia evangélica dominicana, junto con denominaciones fundamentalistas y pentecostales. El autor observa que aunque "las estrategias ineficaces y los errores crónicos han provocado en gran medida la situación actual", hay otros dos factores que también han contribuido

1. Las razones por las que el tema del protestantismo dominicano comienza a despertar interés académico en los últimos años son diversas y guardan estrecha relación con el predominio histórico de la Iglesia católica en la República Dominicana. Sería necesario escribir un artículo más amplio para abordar adecuadamente el tema y exponer las fuentes disponibles para el estudio de los protestantes dominicanos.
2. William Wipfler, *The Churches of the República Dominicana in the Light of History: A Study of the Root Causes of Current Problems* (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1966). Esta obra se escribió en 1964 y es la tesis de Wipfler de su maestría en Teología Sagrada, del Union Theological Seminary de Nueva York. Posteriormente publicó *Power, Influence and Impotence: The Church as a Socio-Political Factor in the República Dominicana* (Nueva York: 1978) sobre el mismo tema.

a silenciar el cristianismo protestante en el país. "El primero es el escándalo de las iniciativas divididas y a menudo contrapuestas de las iglesias. El segundo factor es la irrelevancia del testimonio cristiano actual en un momento de cambios sociales profundos como los que se están produciendo en la República"[3], afirma Wipfler. La finalidad de estas observaciones era ayudar a los pastores protestantes y las juntas misioneras estadounidenses a desarrollar el trabajo evangélico que llevaban a cabo en el país. Si bien la obra de Wipfler es "una fuente de información, referencias bibliográficas y reflexión", su objetivo limita tanto su alcance como su análisis.[4] En la actualidad, el análisis del estudio de Wipfler debe enmarcarse en su tiempo y en su objetivo establecido y, en ese contexto, sigue siendo una valiosa fuente de referencia.

El primer libro escrito en español que ofrece un relato exhaustivo de la historia del protestantismo dominicano se escribió casi una década después de la tesis de Wipfler y aún hoy continúa siendo la obra más importante sobre esta religión en la República Dominicana. El Protestantismo en Dominicana, de George Lockward (1976,1982) aborda casi dos siglos de actividad protestante en la isla y se puede dividir temáticamente en cuatro partes (aunque no es Lockward quien hace esta división).[5] En la primera, Lockward señala la inmigración a Haití de negros libertos norteamericanos durante la etapa de unificación de ese país (1822-1844) como el comienzo de la historia protestante en la región oriental de La Española. La primera parte del libro aborda la historia de la inmigración de los años 1824 y 1825 y la situación del protestantismo en la isla, desde la formación del estado dominicano en 1844 hasta la anexión y el periodo de restauración (1861-1865). La segunda parte del libro examina las últimas décadas del siglo XIX, años en los que millares de emigrantes protestantes de las Indias Occidentales fueron a la República Dominicana a trabajar en las prósperas plantaciones de azúcar del sudeste del país. La tercera parte ofrece información sobre diversas denominaciones protestantes que se establecieron en el país después de 1824.[6] En la última, Lockward explica las características de los grupos protestantes ecuménicos. El libro de Lockward se consi-

3. William Wipfler, *The Churches of the República Dominicana in the Light of History: A Study of the Root Causes of Current Problems*, 181.
4. Declarado por la Junta de Directores de CIDOC Sonderos en la presentación del libro de Wipfler. Ibíd.,
5. George A. Lockward, *El Protestantismo en Dominicana* (Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1982).
6. Las denominaciones incluidas en el texto de Lockward son: "Iglesia Africana Metodista Episcopal, Iglesia Metodista Libre, Iglesia Morava, Iglesia Episcopal Dominicana ... Pentecostales, Iglesia Evangélica Dominicana, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Iglesia de los Hermanos, Iglesia de los Templos Bíblicos Iglesia Misionera Evangélica, Iglesia Menonita, Testigos de Jehová, Iglesia Bautista". Ibíd., 461–62.

dera un clásico y es el primer texto que "llena un vacío biográfico de la historiografía [protestante] dominicana".[7] A más de treinta años de su publicación, El Protestantismo en Dominicana sigue siendo una de las obras más citadas.

Pese a la indudable importancia de la obra de Lockward, cabe señalar algunas limitaciones para los académicos contemporáneos. En primer lugar, son muchos los acontecimientos que han sucedido en la esfera de la religión evangélica de la República Dominicana desde la década de 1980.

El protestantismo no explica el rápido crecimiento del pentecostalismo en las cuatro últimas décadas ni la proliferación de denominaciones evangélicas o grupos ecuménicos.[8] En segundo lugar, el hecho de que el libro no ofrezca argumentos teóricos ni historiográficos supone otra limitación aún más fundamental. El mismo Lockward observa que "el presente estudio señala numerosos problemas que merecen ser objeto de investigaciones más exhaustivas, puesto que son cuestiones importantes de la historia cultural dominicana. Espero que en el futuro sirvan para que otros autores las desarrollen con mejores medios y facultades de las que tiene este autor".[9] El llamamiento de Lockward a realizar un análisis más profundo de la historia protestante y la situación actual de la sociedad evangélica en la República Dominicana adquiere mayor relevancia en la actualidad ya que los protestantes representan casi una cuarta parta de la población dominicana.[10]

Hay otras publicaciones dominicanas más recientes, como El campo religioso dominicano en la década de 1990: Diversidad y expansión (1998) y Presencia protestante en la isla (2007), que ofrecen amplios conocimientos de la historia del protestantismo en el país.[11] Editada por

7. Ibíd., 8.
8. Algunos académicos dominicanos contemporáneos, como Bienvenido Álvarez Vega y Marcos Villamán, han llenado este vacío de conocimientos con sus análisis del pentecostalismo, pero falta mucho por hacer. Bienvenido Álvarez Vega, *El Movimiento Pentecostal en el campo religioso dominicano en la década de 1990: Diversidad y expansión* (Santo Domingo: Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Inc., 1996), 101–50; Marcos Villamán, "Escenarios Posibles: entre la Muerte y la Vida, Ocasiones para la Religión," *Estudios Sociales* 38, no. 139 (2005): 9–54; Marcos Villamán, "La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social," *Ciencia y Sociedad* 27, no. 4 (2002): 504–48; Marcos Villamán, *El auge pentecostal: Certeza, identidad, salvación* (Ciudad de México: Centro Antonio de Montesinos, 1993).
9. Lockward, *El Protestantismo en Dominicana*, 8.
10. Pew Research Center, *"Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region,"* 13 de noviembre, 2014, 14. Según este informe, los protestantes dominicanos representan el 23% de la población dominicana.
11. *El campo religioso dominicano en la década de 1990: Diversidad y expansión* (Santo Domingo: Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Inc., 1998); Luis Alberto Díaz, *Presencia protestante en la isla: Apuntes históricos* (Santo Domingo: Jojansen C. por A., 2007). Este estudio omite las obras de

el Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, la primera obra es una recopilación de trabajos que relatan la historia de diversas denominaciones en la isla, entre ellas la Iglesia católica, la IED y la Iglesia episcopal, la Iglesia mormona, la Iglesia adventista del Séptimo Día, diversas denominaciones pentecostales y religiones populares. Se trata de un libro útil porque ofrece una discusión sobre la historia de diversas denominaciones y facilita una comprensión más diversa de la historia religiosa dominicana. Sin embargo, una de las limitaciones es que, al ser un volumen editado, no presenta una crítica teórica coherente elaborada a lo largo de cada uno de los capítulos. Con todo, la introducción de Marcos Villamán ofrece diversos modos de pensamiento teórico sobre religión en la sociedad dominicana. El autor del segundo libro es Luis Alberto Díaz y presenta biografías interesantes de líderes protestantes tales como Jacob James (padre) y Jacob James (hijo), que ejercieron ministerio en Samaná a principios del siglo XX, o Salomón Feliciano, pionero del pentecostalismo dominicano. Por todo ello, resulta un complemento adecuado del libro de Lockward, aunque tampoco ofrece argumentos históricos de mayor alcance.

Pese a la indudable utilidad de las escasas obras integrales mencionadas, el grueso de los estudios sobre protestantismo dominicano hasta la fecha ha sido escrito por miembros del clero evangélico o miembros laicos, y en su mayoría son historias de las denominaciones.[12] Si bien es cierto que todas estas historias son valiosas por la información que ofrecen, algunas carecen de la objetividad y el análisis crítico que se valora en el mundo académico. Con todo, los logros de este tipo de literatura no deben subestimarse. Es importante observar que los autores de estas obras a menudo han debido superar grandes

Alfonso Lockward y Emilio Betances sobre el cristianismo dominicano porque, si bien los dos autores escriben extensamente sobre el protestantismo, sus obras se centran en el catolicismo. Véase *Intolerancia y libertad de cultos en Santo Domingo*, de Alfonso Lockward (Santo Domingo: Distribuidora y Editora de Literatura Evangélica, 1993); Emelio Betances, *La Iglesia católica y la política del poder en América Latina: El caso dominicano en perspectiva comparada* (Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo - Funglode, 2009).

12. Historias pentecostales: James M. Beaty y Virginia Green Beaty, *So Much to Be Done* (Cleveland, Tennesee: Pathway Press, 2003); Porfirio Cabral, *Desde pentecostés hasta Santo Domingo: Breve historia del origen de la Iglesia pentecostal en la República Dominicana* (Santo Domingo: Publicaciones Bernard, 1991); Samuel Santana, *Los carpinteros de Dios*, 2006; IED: Miguel Limardo, *Una sola pasión* (Río Piedras, Puerto Rico: Editorial y Librería La Reforma, 1976); Odell, It Came to Pass (Nueva York: Consejo de Misiones Nacionales, Iglesia Presbiteriana de EEUU, 1952); Roca, *Horizontes de esperanza. Historia de la Iglesia Evangélica Dominicana; Susana Sánchez, Quisqueya cuenta su historia y celebra su fe: Puerto Plata y Samaná cunas del protestantismo dominicano y caribeño: Iglesia wesleyana, fe-negritud-esclavitud* (Santo Domingo, República Dominicana: Mediabyte, 2008); Iglesia Episcopal: Wheaton y Wipfler, *Triunfando sobre las tragedias. Historia centenaria de la Iglesia Episcopal Dominicana*, 1897-1997 (Santo Domingo, República Dominicana: Editora Educativa Dominicana, 1997). Esta lista no es exhaustiva, incluye libros publicados de fácil acceso en Estados Unidos y la República Dominicana. Es probable que haya más historias en forma de manuscritos no publicados en la isla.

obstáculos —particularmente el acceso a documentación y literatura secundaria en español— para publicar sus obras.[13] Como es natural, hay excepciones notables. El volumen de Wipfler y Wheaton sobre la Iglesia episcopal, *Triunfando sobre las tragedias* (1997), por ejemplo, se destaca por su valoración crítica de la influencia de la discriminación racial en el pensamiento y las acciones de las misiones en la República Dominicana. Otro de los objetivos del libro es situar la historia de la Iglesia episcopal dentro del contexto histórico del país.[14] En Los carpinteros de Dios (2006), de Samuel Santana, el autor presenta de manera sistemática la historia de las Asambleas de la Iglesia de Dios en un contexto histórico más amplio.[15] Sin embargo, los libros y artículos que entran en la categoría de historias de las denominaciones —en particular los que no aportan mucho análisis crítico— suelen ser más útiles para la investigación académica por los datos que ofrecen sobre denominaciones específicas que por sus argumentos teóricos. La importante labor de reunir estas historias, recopilar la información que contienen y analizarla en su conjunto como literatura específica todavía no se ha llevado a cabo en el periodo contemporáneo.

En la literatura actual sobre protestantismo dominicano es habitual proporcionar una línea cronológica de la historia protestante; algunos trabajos incluyen un resumen de la reforma protestante a modo de referencia necesaria. Hay varios factores que motivan esta práctica. En primer lugar, dada la historia del catolicismo en la isla y el hecho de que la mayor parte de la población sigue siendo católica, es importante ofrecer información contextual sobre el protestantismo para los lectores que lo desconocen. En segundo lugar, es una manera de enmarcar la historia del protestantismo en su legado europeo occidental, una práctica habitual en la historiografía dominicana. Por último, también refleja el hecho de que en la República Dominicana los términos evangélico y cristiano tienden a denominar una identidad cristiana protestante que todo lo abarca.[16] Esto no significa que a los protestantes dominicanos no les importen las diferencias de las denominaciones ni que no valoren las divergencias que existen entre las iglesias históricas

13. *La marginalización histórica de los grupos protestantes, el mal estado de los documentos disponibles y la incapacidad de la mayor parte de los dominicanos de acceder a una educación superior en disciplinas de humanidades como Historia explican los obstáculos adicionales.*
14. Wheaton y Wipfler, *Triunfando sobre las tragedias*.
15. Este libro me fue entregado por el secretario general de las Asambleas de Dios, Juan Abel Encarnación, en Santo Domingo. No tiene editorial ni lugar de publicación. El autor es pastor de las Asambleas de Dios, periodista y especialista en comunicaciones de las Asambleas de Dios.
16. Esta manera general de pensar difiere de la de Estados Unidos, donde las diferencias confesionales son más importantes.

y las pentecostales. Ninguno de los dos casos sería cierto. Sin embargo, el presente trabajo sostiene que la creencia popular de una identidad evangélica unida, pese a las divergencias en la práctica, considera que la historia del protestantismo es universal para todos los evangélicos dominicanos. Por ejemplo, la reforma protestante, la inmigración de negros libertos desde Estados Unidos entre los años 1824 y 1826 y la inmigración de trabajadores de las Indias Occidentales a fines del siglo XIX se mencionan con frecuencia en la literatura existente.[17] Si bien no debemos restar importancia a la contribución de estos grupos, la tendencia actual de ofrecer una línea cronológica de la historia protestante puede desdibujar el hecho de que, en realidad, el protestantismo dominicano tiene múltiples puntos de origen.

En lugar de reescribir una línea cronológica protestante, el estudio presenta un modelo de periodización con la información que suelen recoger estas cronologías Figura1. El objetivo es nombrar y presentar claramente las divisiones de estas cronologías elaboradas por otros autores (con algunas variaciones) para demostrar visiblemente que los puntos de origen del protestantismo dominicano son múltiples. El modelo cuestiona la tendencia a ver la historia protestante como una línea continua hasta nuestros días. No sigue, por tanto, una periodización típica de la historia dominicana. En última instancia, se trata de ampliar el discurso académico actual para debatir las complejidades de cada uno de los periodos de la historia protestante y el modo específico en que se relacionan estos periodos, particularmente en las etapas de transición.

Pre-organización	**Periodo de organización deliberada de la Iglesia protestante**								
Historia precursora		Organización de la iglesia histórica			Organización pentecostal			Proliferación de la organización evangélica	
Pre-1822	1822-1880	1880-1905	1905-1919	1920-1930s	1918-1930s	1940-1950s	1960-1979	1980-1990s	2000-present
Etapa colonial (Fechas destacadas: 1594, 1605-1606)	Actividad misionera organizada aislada	Actividad misionera organizada y misiones independientes	Proliferación de la actividad misionera organizada y planificación misionera de Estados Unidos	Consolidación estado-unidense y predominio de la actividad misionera organizada	Inicios pentecostales y organización misionera vía Puerto Rico	Organización de las primeras denominaciones pentecostales	Segunda oleada de organización pentecostal	Organización neopentecostal y evangélica nacional	Organización política evangélica y aumento de participación en los medios y en el gobierno

Figura 1: Periodización de la historia protestante en la República Dominicana.

17. La autora sostiene en otro trabajo que la inclusión protestante permite un distanciamiento de la comunidad negra. Christina C. Davidson, "Disrupting Silences: The AME Church and Dominican-Haitian Relations," *Journal of Africana Religions* 5, no. 1 (2017).

En las tres páginas siguientes se muestra un gráfico y una descripción del modelo de periodización de la historia del protestantismo Figura 1. La primera fila representa la historia protestante dominicana como una línea continua en el tiempo que se divide en dos momentos, preorganización (etapa colonial) y el periodo de organización deliberada de la iglesia protestante que comenzó en 1824 con la llegada de inmigrantes negros de Estados Unidos. La segunda fila sugiere una división de la historia en cuatro momentos distintos. Como estos momentos se solapan, las fechas correspondientes (tercera fila) no son rigurosas sino que representan una periodización aproximada. Los cuatro periodos de la segunda fila se denominan: "Historia precursora" (1492-1880), "Organización de la iglesia histórica" (1880-1929), "Organización pentecostal" (1930-1979) y "Proliferación de la organización evangélica" (1980-presente). Cada periodo se divide a su vez en etapas. La segunda fila se aleja en gran medida de la literatura existente al situar el periodo 1824-1880 dentro de la "Historia precursora". Esto se debe a que hasta 1880 la actividad misionera aislada de los metodistas wesleyanos en el norte de La Española no se había propuesto ni tenía la intención de convertir a los dominicanos católicos de habla española. A partir de 1882, comenzando con la Iglesia Africana Metodista Evangélica (AME), cambió el discurso sobre conversión protestante de católicos y durante todo el subperiodo de "Actividad misionera organizada y misiones independientes" los misioneros británicos y afroamericanos comenzaron a desarrollar un trabajo eclesial protestante en idioma español. Las descripciones del periodo 1880-1905 reflejan estos datos basados en la investigación de la autora. Las otras subdivisiones coinciden de manera aproximada con las líneas cronológicas elaboradas por otros autores, disponibles en la literatura existente. Este modelo de periodización deberá ir adaptándose a las futuras necesidades a medida que aumente el número de estudios académicos sobre los distintos periodos del protestantismo dominicano establecidos en él.

Todavía hay mucho por hacer y por responder en lo referente a la historia del protestantismo dominicano. En las cronologías, los académicos exponen la secuencia de los hechos que condujeron al momento presente, pero es necesario investigar más a fondo las características de cada momento. Para entender el impacto del protestantismo en la sociedad dominicana, debemos ser capaces de responder preguntas contextuales sobre la vida de los misioneros, los objetivos confesionales y las experiencias de los aquellos en la isla. Asimismo, debemos formularnos preguntas sobre la etapa de transición entre los periodos y la

influencia del contexto social dominicano en los grupos religiosos protestantes. Esto permitirá obtener respuestas matizadas a preguntas del tipo "¿Qué impacto ha tenido la Iglesia protestante en la sociedad y la cultura dominicanas?" o "Cómo ha ido cambiando con los años la opinión pública sobre el protestantismo?" Son preguntas que no pueden responderse ni con una cronología ni con un modelo de periodización. Las únicas vías posibles para que los académicos comiencen a observar desde un prisma más amplio la influencia sociológica y cultural de la historia del protestantismo dominicano son la investigación histórica y el análisis.

En los últimos años ha habido avances académicos en la historia del protestantismo dominicano. Además de Marcos Villamán y Bienvenido Álvarez Vega, Daniel Escher y Brendan Thornton han publicado estudios sobre el pentecostalismo en ese país.[18] En el otro extremo del modelo de periodización, los últimos trabajos de Sara Fanning y Denis Hidalgo son valiosos aportes sobre el periodo de la inmigración negra de Estados Unidos a Haití (1824-1826), el papel de la Iglesia AME en el proceso de emigración, el asentamiento de estos inmigrantes en la isla y la formación de misiones metodistas wesleyanas en la costa norte del país.[19] Además, el trabajo de la propia autora también ha explorado el periodo 1880-1916.[20] Sin embargo, sigue siendo muy limitado el trabajo académico sobre el periodo de "Organización de la iglesia histórica" (1880-1930) y los primeros periodos de organización pentecostal (1930-1960), además de la etapa contemporánea.

Por todo ello, este artículo formula una sola pregunta: "¿En qué estado se encuentran las iglesias históricas en la actualidad?" A través de entrevistas con líderes religiosos, trabajo de archivo, literatura eclesial contemporánea y observaciones etnográficas, este estudio analiza en qué medida influye la historia en el estado actual de dos denominaciones protestantes históricas fundadas en el primer y tercer periodo de la "Organización de la iglesia histórica": la Iglesia Africana Metodista Episcopal (AME) y la Iglesia Evangélica Dominicana (IED), con especial

18. Brendan Jamal Thornton, Negotiating Respect: *Pentecostalism, Masculinity, and the Politics of Spiritual Authority in the Dominican Republic* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2016); Daniel F. Escher, "Religious Transformations: The Protestant Movement in the Dominican Republic," Intersections 10, no. 1 (2009): 519–70.
19. Dennis Hidalgo, *La primera inmigración de negros libertos norteamericanos y su asentamiento en La Española* (1824-1826) (Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2016); Sara Fanning, *Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement* (New York: NYU Press, 2014).
20. Christina Cecelia Davidson, "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the República Dominicana 1899-1916," *New West Indian Guide* 89 (2015): 258–88.

atención a la dinámica transnacional dentro de las iglesias y sus cambios a lo largo del tiempo. El objetivo de este estudio preliminar es señalar la diversidad y las complejidades de la esfera religiosa protestante en la República Dominicana. Con el espíritu de Lockward en su obra El Protestantismo en Dominicana, la propuesta del trabajo es profundizar la conversación y alentar a los demás a preguntarse tanto por la historia como por el estado actual del protestantismo en el país.

Historia precursora: Desde el asentamiento en la isla de la primera colonia europea en 1493 hasta las últimas décadas del siglo XIX, la actividad protestante se limitó a ciertas regiones aisladas de la isla. Este periodo se puede dividir en dos etapas:

- La primera etapa representa la era colonial. Bienvenido Álvarez Vega denominó el periodo que va desde 1594 a 1606 la "prehistoria" del protestantismo dominicano. Durante este periodo aparece la primera mención de los hugonotes en el registro histórico. Tanto el gobierno de España como la Iglesia católica expresaron preocupación por los mercaderes ingleses y holandeses que hacían contrabando en la región del norte, principalmente porque los dos grupos eran protestantes. La distribución de biblias protestantes en el norte y la incineración pública de 300 biblias protestantes en Santo Domingo son pruebas evidentes de la actividad protestante. Según Álvarez Vega, con las Devastaciones de Osorio – el traslado forzoso de millares de colonizadores españoles a Santo Domingo – concluye el periodo de la "prehistoria". El modelo de periodización incluye las fechas 1606-1822 porque no se sabe mucho de la actividad protestante previa a la unificación con Haití. La investigación futura facilitará mayor precisión en la periodización de estos años.[21]

- La segunda etapa se caracteriza por la actividad misionera aislada, anglófona y organizada de los negros libertos de Estados Unidos y migrantes caribeños negros, especialmente en el norte del país. La declaración de independencia efímera de la República Dominicana en 1821 fue rápidamente eclipsada por el gobierno haitiano (1822-1844). En este periodo llegaron a la isla millares de inmigrantes negros de Estados Unidos que eran protestantes y se asentaron en varias regiones occidentales y orientales del país. En 1844, las grandes comunidades de inmigrantes de Samaná, Puerto Plata y

21. Véase la nota 5 de "El movimiento pentecostal", 102, de Álvarez Vega.

Santo Domingo pasaron a manos del gobierno dominicano. A pesar de que gran parte de los inmigrantes protestantes eran miembros de la Iglesia AME antes de 1824, ésta comenzó a tener misiones organizadas en la isla pero no las mantuvo. Los wesleyanos británicos empezaron a dirigir misiones en la costa norte del país en la década de 1830. En la década de 1870, estas misiones mantuvieron la conexión con el grupo de Santo Domingo e incorporaron a los inmigrantes anglófonos de otras islas.

Organización de la iglesia histórica: Entre 1880 y 1930 hubo varias iglesias históricas que establecieron trabajo misionero en la República Dominicana sumándose a los wesleyanos que ya desarrollaban actividades en la isla. Algunas de estas denominaciones eran la Iglesia AME, la Iglesia morava, la Iglesia metodista libre y otras denominaciones estadounidenses. El periodo 1880-1930 puede dividirse a su vez en tres etapas distintas:

- En la primera etapa, de 1880 a 1905, hubo tres denominaciones que dirigían misiones organizadas en la isla: la Iglesia Wesleyana, la Iglesia AME y la Iglesia Episcopal.[22] También hubo algunas congregaciones misioneras independientes en la capital, en San Pedro de Macorís y en el Cibao. Una de las principales características del periodo es el establecimiento de congregaciones negras en la capital y San Pedrode Macorís. A diferencia de lo que se suele creer, los predicadores negros que trabajaban en estas congregaciones tan conscientes y establecidas no sólo pretendían convertir a los migrantes anglófonos, sino que también predicaban en español para convertir a los dominicanos hispanohablantes, en general con escaso éxito.

- La segunda etapa, de 1905 a 1919, se caracteriza por la proliferación de la actividad misionera organizada y desarrollada en la República Dominicana. En este momento de la historia, los misioneros blancos de Estados Unidos y de los territorios británicos del Caribe comenzaron a planificar seriamente la actividad misionera en la isla. Sus objetivos eran diversos. Algunas denominaciones (moravos y episcopalianos) tenían la intención de crear misiones angló-

22. Este estudio incluye en este grupo organizado la actividad de la Iglesia episcopal en San Pedro de Macorís, pese a su carácter independiente y su afiliación a la Iglesia episcopal independiente de Haití, del Rev. Theodore Holly. Véase *Triunfando sobre las tragedias. Historia centenaria de la Iglesia episcopal dominicana*, 1897-1997, 27–40, de Wheaton y Wipfler.

fonas para predicar a las comunidades de inmigrantes de las Indias Occidentales y las comunidades blancas de Estados Unidos que vivían en la capital y en San Pedro de Macorís, otras (metodistas americanos y algunos misioneros wesleyanos) apuntaban a las misiones españolas. Sin embargo, estos planes no se llevaron a cabo en aquel momento.

- En la tercera etapa, de 1920 a 1930, los americanos aplicaron un programa misionero de gran escala mediante la formación de la Iglesia Evangélica Dominicana (IED). Este periodo se caracteriza por la consolidación y el predominio de las misiones americanas. La IED se formó por la unión de distintas denominaciones: la metodista episcopal, la presbiteriana y la de Hermanos Unidos. También tienen su origen en las misiones americanas de Puerto Rico, por tanto dependían en gran medida de los misioneros y la literatura portorriqueños. A pesar de que por entonces también había otras denominaciones que continuaban ejerciendo su labor, como la AME, los moravos, los anglicanos, los metodistas libres y los wesleyanos, la IED eclipsaba al resto, sobre todo en la capital y en el sudeste del país. Además, el racismo siempre marginalizó el trabajo de los pastores negros, que quedaban relegados a predicar sólo para grupos de afroamericanos y emigrantes de las Indias Occidentales (llamados "cocolos"). Entre 1933 y 1934, la Iglesia wesleyana se incorporó a la Iglesia Evangélica Dominicana y los moravos lo hicieron en la década de 1960.

Organización pentecostal: El pentecostalismo ha existido casi sin interrupción desde 1930. Las denominaciones pentecostales se diferencian de las históricas por la organización y las creencias y prácticas teológicas, aunque todas pertenecen al protestantismo. La organización pentecostal debe distinguirse de las denominaciones históricas dado que el intercambio cultural con otras iglesias históricas fue limitado durante gran parte del siglo veinte. La historia pentecostal puede dividirse en tres etapas:

- La primera etapa se desarrolló en la década de 1930, cuando se restableció el pentecostalismo en el país. Aunque la primera congregación pentecostal se organizó en San Pedro de Macorís en 1918, más tarde, en 1922, se incorporó a la Iglesia evangélica dominicana. En 1930, un misionero portorriqueño, Francisco (Pancho)

Hernández González, fundó una misión pentecostal en San Pedro González ejerció de misionero hasta 1938 y organizó congregaciones pentecostales en La Romana, Ramón Santana, Santiago de los Caballeros y Santo Domingo. Esta etapa se caracteriza por la labor misionera de predicadores y pastores portorriqueños que, al igual que Pancho González, trabajaron con congregaciones dominicanas que siempre fueron pequeñas, pobres e inestables en la década de 1930, además de sufrir persecución religiosa.

- La organización formal de las primeras denominaciones pentecostales se llevó a cabo entre 1939 y 1955 y pertenece al periodo 1940-1960, aunque las fechas no sean exactas. Este periodo se caracteriza por la incorporación oficial de las congregaciones pentecostales dominicanas a las denominaciones estadounidenses y puertorriqueñas. De las cuatro denominaciones pentecostales, la Iglesia de Dios (1939), la Iglesia de Dios de la Profecía (1940) y las Asambleas de Dios (1941) se establecieron en este periodo y recibieron apoyo misionero de Estados Unidos.[23] La Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional (1954) se afilió a la denominación portorriqueña. En estos años se establecieron otras cinco denominaciones pentecostales.

- El periodo 1960-1979 se caracteriza por la proliferación de denominaciones pentecostales que florecieron durante el rápido crecimiento urbano que tuvo lugar tras la muerte de Trujillo en 1961. En estos años se establecieron numerosas denominaciones pentecostales, algunas de ellas independientes (evangélicos carismáticos). Cabe destacar que algunas de las denominaciones históricas e iglesias pentecostales tradicionales se hicieron autónomas en este periodo.

Proliferación de la organización evangélica nacional:

- Las décadas de 1980 y 1990 constituyen el periodo de mayor crecimiento del cristianismo protestante en el país (especialmente de La Iglesia pentecostal). Hubo un crecimiento exponencial de las conversiones y una gran diversificación de iglesias tradicionales carismáticas pentecostales independientes y también de las iglesias neopentecostales. En estos años, la población de pentecostales dominicanos pasó de 10,000 a 100,000. También creció el número

23. Aunque Pancho González se desempeñaba en la Iglesia de las Asambleas de Dios, la organización oficial de las Asambleas de Dios en la República Dominicana no tuvo lugar hasta 1941.

de denominaciones pentecostales, que superó las 200.[24] Las iglesias tradicionales comenzaron a acusar la influencia pentecostal. Además, se fundaron las organizaciones evangélicas nacionales, como la Universidad Nacional Evangélica (UNEV, f. 1986), la Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO, f. 1983) y la Confederación Dominicana de Unidad Evangélica (CODUE, f. 1993), y los protestantes comenzaron a incursionar en el ámbito político.[25]

- Desde principios de la década de 2000, el número de dominicanos protestantes — en su mayor parte pentecostales y neopentecostales —ha seguido creciendo. El periodo actual se caracteriza por una mayor influencia protestante en el gobierno local y nacional y por una organización política más intensa entre los protestantes como comunidad evangélica consciente de sí misma. También hay representación protestante en los medios dominicanos, sobre todo en radio y televisión. A pesar de que el protestantismo dominicano sigue siendo diverso en cuanto a creencias y prácticas religiosas, en las dos últimas décadas se ha mostrado unido en torno a diversos problemas sociales importantes para ganar influencia en la sociedad dominicana y obtener derechos del estado dominicano. Los grupos nacionales, como la CONEDO, la CODUE y la UNEV tienen cierto poder en la capital y afirman ser la voz de la comunidad evangélica en su conjunto.

24. Villamán, El auge pentecostal: Certeza, identidad, salvación, 28.
25. Bienvenido Álvarez Vega, "La incidencia publica de la iglesia," en *Iglesia, sociedad y nuevas generaciones: Consulta de líderes cristianos*, ed. Tomás Gómez Bueno (Santo Domingo: Visión Mundial, 2014), 34.

III. Métodos

Para entender cómo han influido en las iglesias históricas dominicanas los cambios en el panorama religioso, el presente estudio llevó a cabo una investigación de archivo y una serie de entrevistas con líderes de la comunidad protestante de la República Dominicana. Las entrevistas registradas para el proyecto se realizaron en su mayor parte entre los meses de noviembre de 2014 y agosto de 2015 y formaron parte de la pasantía que hizo la autora durante su participación en el Fellows Program de Global Foundation for Democracy and Development.[26] En el transcurso de estos meses se realizaron entrevistas a cuatro líderes nacionales de la Iglesia Evangélica Dominicana de Santo Domingo, tres líderes de las Asambleas de Dios de Santo Domingo, un grupo de líderes de la misma denominación de San Pedro de Macorís y 12 líderes de la Iglesia AME. La autora realizó el último grupo de entrevistas al Rev. Fidel Lorenzo, presidente del Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) y a Bienvenido Álvarez Vega, periodista y académico con numerosos artículos publicados sobre pentecostalismo dominicano. Asimismo, las dos reuniones de la autora con el doctor Marcos Villamán, mentor del proyecto en el país, también contribuyeron significativamente a los resultados de la investigación. En total, fueron 22 las entrevistas realizadas.

El trabajo cita sólo una parte de las entrevistas. Cabe destacar que las realizadas con los miembros de la Iglesia AME fueron más extensas que las de los otros dos grupos porque los intereses de investigación de la autora, más allá del presente proyecto, se centran en la historia de la denominación de la AME.[27] Para el propósito del presente estudio se analizan con detenimiento dos entrevistas con líderes nacionales de la Iglesia AME y la IED, además de las entrevistas con el Rev. Fidel Lorenzo Meránand y el licenciado Bienvenido Álvarez Vega. Por tanto, las siguientes secciones contienen citas de las seis entrevistas que muestra la [Figura 2].[28] Las entrevistas duraron entre 40 minutos y dos

26. El Fellows Program está dirigido por Global Foundation for Democracy and Development (GFDD) y la Fundación Global Democracia y Desarrollo (Funglode). Ofrece apoyo de investigación a candidatos extranjeros de maestría y doctorado en la República Dominicana. Véase "Sobre el programa," *Fellows Program*, acceso el 10 de septiembre, 2016, http://www.drfellowsprogram.org/about.asp. Véanse también las últimas páginas de esta publicación.
27. Durante la estadía en la República Dominicana, la autora también realizó trabajos de investigación para la disertación sobre la historia de la Iglesia AME y pasó la mayor parte del tiempo en el Archivo de la Nación.
28. Estos líderes de la iglesia autorizaron por escrito a la autora a reproducir sus nombres en materiales publicados.

horas. El estudio considera que las discusiones registradas son entrevistas con expertos en la materia, no entrevistas etnográficas. Fueron conversaciones formales en las que la autora pregunta a los líderes protestantes sobre su trayectoria en la Iglesia protestante, la historia de su denominación, el estado actual de su denominación, las relaciones transnacionales en su denominación y sus ideas sobre el futuro.

AME	IED	Otros
Rev. Margarito Rodríguez	Rev. Miguel Angel Cancú	Rev. Fidel Lorenzo Merán
Dr. Isabel Medina	Lic. José Peguero	Lic. Bienvenido Álvarez-Vega

Figura 2: Lista de entrevistas para el estudio.

Si bien el análisis de este artículo se concentra en las denominaciones históricas de la AME y la IED, la autora también entrevistó a líderes de la Iglesia Pentecostal de las Asambleas de Dios. La intención original de entrevistar a líderes de una denominación pentecostal era saber cómo se han adaptado las denominaciones pentecostales tradicionales al contexto actual. Dado que las Asambleas de Dios fue una de las primeras denominaciones pentecostales tradicionales de la isla, su inclusión en el presente estudio ofrece una comparación excelente con las iglesias históricas. Además de tener una estructura organizativa parecida a la de las iglesias históricas (a diferencia de las denominaciones independientes y neopentecostales), también comenzó como denominación estadounidense. La Iglesia Dominicana de las Asambleas de Dios tiene conexiones con Estados Unidos, aunque en la actualidad goza de plena autonomía. Esto constituye una posible área de investigación en el futuro. Por razones de tiempo, la autora no pudo integrarse en la comunidad de las Asambleas de Dios de la capital para recoger observaciones etnográficas y recopilar una amplia selección de literatura, tal como se hizo en los casos de la Iglesia AME y la IED.[29] Por tanto, la investigación relativa a las Asambleas de Dios es preliminar y no está plenamente representada en la presente publicación.

Del mismo modo, la Iglesia episcopal queda también excluida del estudio. Al ser una denominación histórica con vínculos duraderos tanto con la capital como con San Pedro de Macorís y la IED, su aporte habría sido muy valioso para el presente estudio. Sin embargo, la autora decidió no priorizar la investigación sobre esta denominación por

29. La autora agradece al secretario de las Asambleas de Dios, Juan Abel Encarnación, que le dedicara el tiempo de reunirse con ella y presentarle a otros líderes de las Asambleas de Dios.

dos razones principales. En primer lugar, la cooperación histórica entre la Iglesia episcopal y la IED (a pesar de sus diferencias teológicas), así como la dinámica transnacional de las dos iglesias -que es de características muy parecidas- llevaron a la autora a elegir la IED como estudio de caso representativo. En segundo lugar, el interés de la autora es establecer una comparación entre la AME y la IED específicamente, puesto que al tener historias separadas representan un estudio de contrastes.

Además de las entrevistas con expertos, el análisis de las denominaciones de la AME y la IED se basa en investigaciones de archivo, literatura eclesial contemporánea y observaciones etnográficas. La investigación de archivo en Estados Unidos y la República Dominicana se llevó a cabo en diversos momentos entre los años 2010 y 2016. Los datos de archivo se utilizan a continuación con el objeto de ofrecer un contexto histórico. Para explicar el estado actual de las denominaciones, incluidas las estadísticas publicadas y otros datos, la autora recurrió a la literatura eclesial contemporánea. Son documentos recogidos en la sede de la IED y en las asambleas nacionales de cada grupo. También hubo líderes eclesiásticos que compartieron generosamente sus informes y archivos personales con la autora.[30] Por último, la autora acudió a distintos servicios y actividades eclesiásticas, incluidas las asambleas nacionales de 2015, para entender cómo operan estas denominaciones en el día a día a escala nacional. De todas estas actividades se tomaron notas. Además, la autora tuvo conversaciones informales con misioneros estadounidenses de la IED. Estos misioneros no son objeto del presente estudio, pero su presencia y amistad influyeron en el pensamiento de la autora aportando conocimientos sobre la dinámica de las relaciones transnacionales de la IED. La autora tuvo oportunidades similares de interacción con misioneros estadounidenses de la Iglesia AME en 2008, 2011 y 2014.

30. En el último caso, la autora desea agradecer especialmente a Samuel Grano de Oro y José Peguero, de la IED, a Juan Abel Encarnación and Benjamín Silva, de las Asambleas de Dios, a Margarito Rodríguez Jones, de la Iglesia AME, y a Bienvenido Álvarez-Vega.

IV. Dos iglesias históricas en el pasado y el presente

La historia de las denominaciones de la AME y la IED en la República Dominicana no puede ser más distinta. Aunque las dos provienen de instituciones protestantes americanas y comparten la base teológica, la Iglesia AME es una institución marginalizada de la República Dominicana mientras que la IED es una institución prominente de la sociedad dominicana. Los factores que han contribuido a sus distintas trayectorias pueden sintetizarse en dos puntos principales. En primer lugar, la Iglesia AME no tuvo los recursos económicos ni el prestigio social ni el método planificado de inversión en la República Dominicana que tuvieron las tres denominaciones americanas que formaron la junta misionera de la IED (Iglesia Episcopal Metodista, Iglesia Presbiteriana y Hermanos Unidos) y el Consejo de Trabajo Cristiano en Santo Domingo (BCWSD). En segundo lugar, así como la Iglesia AME se formó con una congregación negra que quedó asociada a las comunidades anglófonas marginalizadas, la IED estuvo dirigida por ministros blancos estadounidenses y portorriqueños y quedó asociada a la clase media dominicana, lo que refleja las ideologías históricas de raza que imperaban tanto en la sociedad estadounidense como en la dominicana a comienzos del siglo XX.

En la actualidad, las historias de cada una de estas denominaciones determinan su estado actual en la sociedad dominicana y sus conexiones ininterrumpidas con Estados Unidos. La Iglesia AME sigue siendo una denominación pequeña y desfavorecida económicamente en la República Dominicana. A diferencia de otras denominaciones históricas (y gran parte de las pentecostales), no es autónoma sino que sigue formando parte de la Iglesia AME de Estados Unidos. Por el contrario, la IED es autónoma, aunque se beneficia del estrecho vínculo que mantiene con las denominaciones metodista y presbiteriana de Estados Unidos.

3.1. La Iglesia Africana Metodista Episcopal

La Iglesia AME se conoce entre los historiadores dominicanos y en los círculos protestantes por el papel que desempeñó durante el movimiento migratorio haitiano, entre los años 1824 y 1826, que generó la inmigración de negros libertos de Estados Unidos a la isla de La Española. Sin embargo, no es tan conocido el hecho de que la Iglesia AME no haya tenido una organización constante en La Española desde entonces. Si bien es cierto que muchos de los inmigrantes estaban asociados

a la denominación estadounidense y fundaron sociedades religiosas en las regiones oriental y occidental de la isla,la realidad es que estas sociedades apenas mantuvieron la conexión con Estados Unidos durante la mayor parte del siglo XIX.[31]

En la República Dominicana, la Iglesia AME moderna surge a finales del siglo XIX, durante el periodo de "Actividad misionera organizada y misiones independientes" (1880-1905). De hecho, fue la primera organización estadounidense que propuso y llevó a cabo misiones en la parte española de la isla. A diferencia de lo que otros autores han escrito, la intención de las misiones de la Iglesia AME era convertir a los dominicanos católicos hispanohablantes, y no permanecer aislada entre inmigrantes anglófonos estadounidenses y sus descendientes, así como inmigrantes de las Indias Occidentales de San Pedro de Macorís y demás destinos. El aislamiento se debió a un doble proceso de discriminación racista y religiosa en la República Dominicana y a la falta de apoyo económico de la Iglesia AME de Estados Unidos. Este doble proceso se observa más claramente entre los años 1898 y 1930, un periodo caracterizado por la llegada a la región de denominaciones blancas estadounidenses y británicas con el fin de evangelizar y por el impulso de la AME de Estados Unidos al trabajo misionero en África.[32]

La historia de la AME moderna comienza con la fundación de la Iglesia AME en Santo Domingo el año 1882. El restablecimiento de la conexión entre los inmigrantes americanos que vivían en la capital y la Iglesia AME fue instigado por la llegada del cónsul de Estados Unidos, Henry Charles Clifford (H.C.C) Astwood, que era predicador de la Iglesia AME de ese país.[33] La congregación de la AME en Santo Domingo creció hasta 1890, año en que se dividió en dos congregaciones debido a la controversia interna. Durante gran parte de la década de 1890, la Iglesia AME no tuvo ningún líder misionero. En 1898, Jacob Paul James (hijo) se puso al frente de la misión y comenzó un periodo de revitalización. James era hijo del célebre predicador de Samaná Jacob James y vivió en Estados Unidos 14 años. Fue allí donde se hizo predicador de la AME. Con el liderazgo de James, la Iglesia AME comenzó a crecer, pero su líder dejó escritos en los

31. Davidson, *"Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916,"* 265–66.
32. Este argumento se desarrolla con detenimiento en la tesis doctoral de la autora.
33. Astwood había nacido en las Islas Turcas y se naturalizó ciudadano estadounidense en la década de 1870.

que se quejaba de las dificultades que tenía en la capital. Además de que la Iglesia católica se oponía a su trabajo, le resultaba muy caro mantener a la pobre congregación debido a los altos precios de la capital. Al no recibir ninguna ayuda económica de Estados Unidos, James dejó la capital y en 1902 estableció su sede misionera en Samaná.

Como la autora ha demostrado en otros trabajos, entre 1902 y 1929 la Iglesia AME quedó relegada a las poblaciones de emigrantes anglófonos negros de la isla, principalmente en Samaná y San Pedro de Macorís.[34] A partir de 1929, la población de inmigrantes de las Indias Occidentales disminuyó debido a que los propietarios de las plantaciones de azúcar comenzaron a contratar peones haitianos. En este periodo la Iglesia AME perdió centenares de fieles en el sudeste del país. Y así llegó a conocerse como una institución de los "americanos" de Samaná.[35]

Durante la mayor parte del siglo XX, la Iglesia AME fue una institución marginalizada en la sociedad dominicana. Entre 1930 y 1980, la denominación creció principalmente en Samaná y mantuvo congregaciones en Santo Domingo y San Pedro. Su trabajo no despertó excesivo interés en el gobierno ni en la sociedad dominicana en general. En sus regiones locales, a veces hubo persecución contra los líderes de la AME por parte de católicos y funcionarios del gobierno, pero fueron casos aislados. Al mismo tiempo, la pobreza de la denominación —dado que seguía sin recibir apoyo económico del consejo misionero de la AME de Estados Unidos— impidió a la iglesia adentrarse en otros sectores de la República Dominicana. Por tanto, los metodistas africanos evitaron llamar la atención con su trabajo y fue así como la Iglesia AME sobrevivió a la dictadura de Trujillo y la posterior presidencia de Balaguer.

34. Davidson, "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916".

35. Para mayor información sobre los primeros años de la historia de la Iglesia AME y las comunidades afroamericanas en la República Dominicana, véase: Davidson, "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916"; Nehemia Willmore, "Esbozo histórico de la llegada de inmigrantes afroamericanos a la isla de Santo Domingo y Haití", *Boletín del Archivo General de la Nación* 36, no. 129 (2011): 247–75; Martha Ellen Davis, "Asentamiento y vida económica de los inmigrantes afroamericanos de Samaná. Testimonio de la profesor a Martha Willmore (Leticia)", *Boletín del Archivo General de La Nación* 32, no. 119 (2007): 709–33; Humberto García Muñiz and Jorge L. Giovannetti, "Garveyismo y racismo en el Caribe: El caso de la población cocola en la República Dominicana", *Caribbean Studies* 31, no. 1 (1 de enero, 2003): 139–211; Martha Ellen Davis, "That Old-Time Religion: Tradición y cambio en el enclave 'americano' de Samaná," en *Cultura y folklore de Samaná*, ed. Dagoberto Tejeda Ortíz (Santo Domingo: Editora Alfa & Omega, 1984), 97–146; H. Hoetink, "'Americans in Samaná," *Caribbean Studies* 2, no. 1 (1 de abril, 1962): 3–22.

Sin embargo, la situación de relativo aislamiento de la Iglesia AME en Samaná y las regiones del sudeste comenzó a cambiar en la década de 1980, con la proliferación de las denominaciones pentecostales. Al principio, los movimientos pentecostales produjeron un efecto negativo en las iglesias AME, que perdieron miembros debido a las diferencias teológicas. Por ejemplo, los pentecostales se oponían al bautismo de niños, que forma parte de la doctrina AME. Además, los servicios de las iglesias AME no incorporaban la música animada ni el culto carismático que caracterizan a las iglesias pentecostales, lo que influyó para que muchos jóvenes abandonaran la Iglesia AME, atraídos por el estilo del culto pentecostal. En respuesta a la disminución del número de miembros, una nueva generación de líderes de la Iglesia AME comenzó a introducir cambios a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990.

Incorporaron un culto más carismático y suprimieron la liturgia y los bautismos. Como resultado, las congregaciones crecieron y en la década pasada la Iglesia AME comenzó a tener nuevos miembros sin ninguna conexión previa con la región de Samaná ni con la historia de la inmigración afroamericana ni de las Indias Occidentales.

En la actualidad, la Iglesia AME dominicana tiene más de 2,700 miembros y 30 congregaciones. Estas congregaciones varían en tamaño, desde 10 o 12 miembros hasta más de doscientos, y se dividen en dos distritos regionales presididos por presbíteros o elders (superintendentes). El distrito más grande se encuentra en el noreste de la isla y está formado por 19 iglesias y 1,473 miembros. Las iglesias más grandes se encuentran en Las Terrenas y en Samaná, con más de 200 miembros cada una. El elder que preside el distrito del norte es el Rev. Leoncio King. El distrito del sudeste es ligeramente menor, con 1,252 miembros, y lo preside el elder Abraham Rodríguez Jones. Las iglesias más grandes de este distrito son Impacto de Vida, en La Romana, y la Iglesia AME Zion, liderada por el Rev. Saturnino Valera en San Pedro de Macorís. También hay cuatro congregaciones AME de distintos tamaños en la capital. La mayor parte del liderazgo de la iglesia, aunque no la totalidad, proviene de Samaná y se crió en el culto protestante. Aunque la denominación se ha mantenido con fuerza en las regiones en las que ha existido históricamente, es decir, el norte y el sudeste de la isla, cabe señalar que ha habido un crecimiento considerable, no sólo en estas regiones sino también en Santiago y en San Francisco de Macorís. De hecho, la República Dominicana es la región que experimenta el crecimiento más rápido de todas las iglesias AME

del Caribe, debido en gran parte a la proliferación de la organización evangélica en la República Dominicana desde hace 30 años.[36]

Además del aumento de su membresía y de los cambios pentecostales que ha adoptado la Iglesia AME en las tres últimas décadas, los líderes de la denominación han experimentado un resurgir del interés de la Iglesia AME estadounidense en la República Dominicana. En la década de 2000 se fortalecen los vínculos con Estados Unidos a partir de la visita del joven líder y misionero AME John Thomas III con el objeto supervisar el trabajo de la denominación en la isla.[37] Al mismo tiempo, la Rev. Carolyn Tyler-Guidry, una mujer consagrada como obispa, fue enviada para liderar la región del Caribe por primera vez. Guidry y Thomas se reunieron con los pastores AME y comenzaron a revitalizar la conexión estadounidense en la isla, que había acusado un alto grado de abandono.

La estructura de la Iglesia AME es en parte responsable de esta situación de abandono: se organiza por distritos, conferencias y regiones. Los obispos presiden el nivel más alto de la organización, que son los distritos. Hay 20 distritos en el mundo. Los distritos 1 al 13 se encuentran en Estados Unidos. Los distritos 14 al 20 engloban otros países, entre ellos la República Dominicana, que pertenece al distrito 16. En el distrito 16, las conferencias se dividen por país, por tanto la República Dominicana constituye una conferencia anual ("Asamblea nacional" como en la IED). Las conferencias se subdividen en distritos regionales, tales como el distrito norte y el distrito sur mencionados. Aunque este tipo de estructura funciona bien a nivel nacional, el hecho de que el distrito 16 esté constituido por varias conferencias que representan a las islas de Barbados, Haití, Granada, Guyana, Jamaica, Surinam, Trinidad y Tobago, las Islas Vírgenes de Estados Unidos y, en los últimos años, Francia e Inglaterra, dificulta en gran medida la unificación del distrito. Además, al estar compuesto por 11 países, es uno de los distritos AME del mundo peor financiados. También es cierto que la mayor parte de la riqueza de la denominación AME se reserva para los distritos 1 al 13 de Estados Unidos. Debido a esta desigualdad en la distribución de fondos, la República Dominicana ha recibido históricamente muy poco dinero

36. Estas estadísticas proceden de las actas de la Conferencia Anual Dominicana de la AME 2014. En 2013, la obispa Sarah Frances Davis elogió la Conferencia Anual Dominicana por ser la más concurrida y la de más rápido crecimiento de todo el distrito 16, compuesto por ocho países caribeños, Inglaterra y Francia.

37. La Iglesia AME no tiene un proceso formal de misiones ni hace trabajo misionero en el exterior, por lo tanto la denominación dirige proyectos misioneros individuales en forma de subsidio llamado fondo "Sojourner Missionary" (misionero extranjero). Con este fondo, Thomas viajó por la República Dominicana y visitó varias iglesias.

de la Iglesia de Estados Unidos. Es más, a pesar de ser el único país hispanohablante de la denominación AME, la República Dominicana no ha recibido nunca literatura AME en un idioma que sus miembros puedan entender. La estructura de la denominación, por tanto, ha privilegiado otras regiones sobre la República Dominicana.

Pese a todo, los líderes dominicanos de la Iglesia AME participan en eventos internacionales, como las reuniones de planificación del distrito, la investidura de la obispa Sarah Frances Davis en 2013 y las conferencias generales cuatrienales de 2012 y 2016.[38] Estos eventos ofrecen un espacio en el que los dominicanos interactúan con diversos líderes de la Iglesia AME del Caribe, de Estados Unidos y del mundo. A través de estos espacios se mantiene la conexión AME con el país norteamericano, a pesar del abandono histórico y de la continua desigualdad en la distribución de fondos. Como se analizará en la última sección del presente estudio, también son espacios de conflicto ideológico.

La Iglesia AME moderna es un espacio en el que los líderes eclesiales buscan diversas redes de contacto social y promueven los vínculos transnacionales para adaptarse a las situaciones que les toca vivir como líderes protestantes en un país históricamente católico. Aunque la denominación se ha beneficiado de la expansión del pentecostalismo dominicano y su adopción del culto carismático, la conexión histórica y actual con Estados Unidos sigue siendo importante. En muchos aspectos, la Iglesia AME dominicana es una denominación histórica que se encuentra en medio de dos fuerzas aparentemente opuestas: la cultura evangélica dominicana y las tradiciones estadounidenses representadas en la doctrina y estructura de la Iglesia AME negra americana.

3.2. La Iglesia Evangélica Dominicana

El Consejo de Trabajo Cristiano en Santo Domingo (BCWSD), una organización ecuménica estadounidense compuesta por miembros de tres denominaciones de Estados Unidos, creó oficialmente la Iglesia Evangélica Dominicana en 1922. Durante la década anterior comenzaron los planes de trabajo misionero ecuménico por parte de americanos blancos, concretamente en septiembre de 1911, cuando Philo W. Drury y Nathan H. Huffman, misioneros estadounidenses en Puerto

38. Sólo un grupo selecto de dominicanos participa en estos eventos. En la Conferencia General de 2016, por ejemplo, sólo hubo seis dominicanos en representación de la República Dominicana y de Haití.

Rico, inspeccionaron la República Dominicana en nombre de la Unión Evangélica de Puerto Rico Interdenominacional (EUPR). En el informe que escribieron, titulado "Ocupación de Santo Domingo por misiones evangélicas," Drury y Huffman proponen que las iglesias estadounidenses adopten una posición firme a favor de las misiones dominicanas y utilicen el trabajo misionero ya establecido en Puerto Rico como trampolín para las misiones de la República Dominicana.[39] Este informe constituye el primer paso de un movimiento misionero ecuménico estadounidense en la República Dominicana y conecta al país con otras actividades estadounidenses de características parecidas que se llevaban a cabo en Latinoamérica desde la Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo (Escocia) en 1910.[40]

La inestabilidad política de la República Dominicana, sin embargo, sofocó los planes de la iniciativa ecuménica misionera en 1911.[41] En 1916, Estados Unidos invade la República Dominicana y la ocupa militarmente, lo que renueva el interés de los misioneros americanos de Puerto Rico. Ese año el consejo de la EUPR votó a favor de plantear la cuestión de las misiones dominicanas en diversos consejos eclesiásticos de Estados Unidos.[42] Al mismo tiempo, la Conferencia de Misiones Extranjeras de Norteamérica organizó una conferencia ecuménica en Panamá para analizar países latinoamericanos y caribeños y prepararse para llevar a cabo un trabajo misionero a gran escala.[43] Un año después se creó la organización ecuménica americana, el Comité para la Cooperación en Latinoamérica (CCLA). La cooperación entre el CCLA y la EUPR tuvo como resultado la fundación del BCWSD cuatro años después, durante los años de ocupación estadounidense (1916-1924).[44] En 1922, el BCWSD estableció la Iglesia Evangélica Dominicana (IED), que fue la primera Iglesia protestante ecuménica de Latinoamérica. En los

39. Philo W. Drury y N.H. Huffman, "Occupancy of Santo Domingo by Evangelical Missions," Latin American General Records 1911-1974, The Burke Library, Columbia University, Nueva York, NY.
40. Samuel Guy Inman, Christian Cooperation in Latin America (Madison Avenue: Commité sobre Cooperación en Latinoamérica, 1917), 32.
41. A los dos meses de la elaboración del informe de Drury y Huffman, el presidente dominicano, Ramón Cáceres, fue asesinado y el periodo de estabilidad política que caracterizó su presidencia finalizó abruptamente. Las guerras que estallaron a continuación retrasaron los planes misioneros de las iglesias estadounidenses blancas.
42. Odell, It Came to Pass, 148.
43. Todas estas organizaciones y conferencias estaban relacionadas. La Conferencia de Misiones Extranjeras de Norteamérica tuvo lugar en Nueva York y generó otra reunión, la Conferencia de Panamá, en 1916. La Conferencia Regional de Puerto Rico surge de la Conferencia de Panamá y también se celebró en 1916. En esta conferencia se estableció formalmente la Unión Evangélica de Puerto Rico, compuesta por nueve denominaciones que trabajaban por entonces en Puerto Rico. Y en 1917 se creó el CCLA.
44. "Outline of Cooperative Work in Puerto Rico and Santo Domingo," Records of the Foreign Missionary Society of the Church of the United Brethren in Christ, Folder 2279-5-6:07, The General Commission on Archives and History, The United Methodist Church, Madison, New Jersey [en adelante GCAH].

años inmediatamente anteriores a la fundación de la IED, el informe de Drury y Huffman de 1911 volvió a ser objeto de debate y fue citado en otros informes sobre la isla. El plan evangélico que habían ideado se hizo realidad.

A diferencia de la Iglesia AME, la IED estaba conectada a un movimiento de misiones americanas en Latinoamérica y por tanto reflejaba la visión de la población blanca estadounidense respecto a las necesidades religiosas de la región. Esto implicaba que la conceptualización americana de la República Dominicana como país latino determinaría sus planes, en particular la decisión de que los ministros portorriqueños fueran los primeros pastores de la IED. Los tres primeros portorriqueños que ejercieron ministerio en la IED, Rafael R. Rodríguez, Alberto Martínez y José Espada Marrero, trabajaron bajo el auspicio del BCWSD y del superintendente Nathan H. Huffman. Financiados con dinero de prósperas denominaciones estadounidenses, estos líderes ejecutaron un plan de acción de cuatro puntos para influir en la sociedad dominicana a través de la evangelización, la educación, la atención médica y el trabajo social.[45]

La primera década de la IED (1922-1932) puede definirse como un periodo de adaptación y organización. El primer año se estableció en Santo Domingo, San Pedro de Macorís y San Cristóbal. Fundó colegios en estas tres ciudades, con mayor o menor éxito, así como una librería, un hospital, una escuela de enfermeras y una clínica maternal en la apital. Sin embargo, eran apenas los primeros pasos de estas instituciones. El hospital, por ejemplo, todavía no había construido el edificio y debía reducir sus actividades hasta disponer de más fondos.4[46]También comenzaba a aumentar la membresía de la iglesia. En octubre de 1923, el número de miembros de la IED era de 345, la mayoría de los cuales se encontraba en San Pedro.[47] A lo largo de la década de 1920, la IED compró un edificio nuevo para el hospital y destinó más fondos al trabajo social. Además, recibió nuevos misioneros de Puerto Rico, entre ellos Miguel Limardo, que se hizo pastor de la IED en 1924. En aquel tiempo el BCWSD envió conversos dominicanos a Puerto Rico y Cuba para recibir formación seminarista. Los primeros estudiantes que se formaron en el

45. "Report of Field Superintendent for the Fiscal year 1922-1923," Records of the Foreign Missionary Society of the Church of the United Brethren in Christ, Folder 2279-5-6:02, GCAH.
46. Ibíd.
47. Ibíd. El año previo eran 209. Véase el "Acta Primera Asamblea General IED," Santo Domingo, 16-17 de enero, 1923, Oficinas nacionales de la Iglesia Evangélica Dominicana.

exterior fueron Andrés Séptimo Pérez, Rafael Puellos, Abelardo Pérez, José Gallo Peñalba y Ramón Prat.[48] En 1928 ya eran 417 los miembros de la iglesia, que continuaba con su labor social, educativa y médica.[49] En 1930, el BCWSD emprendió la reconstrucción del hospital, que había quedado destruido por el huracán San Zenón. El año siguiente, Miguel Limardo fundó el periódico de la iglesia, que se llamó Nuestro Amigo. La membresía siguió creciendo en la década de 1930 y la denominación se benefició de la incorporación de las iglesias wesleyanas de Samaná, Sánchez y Puerto Plata entre 1931 y 1933.

Durante la dictadura de Trujillo (1930-1961), la IED se integró más aún en la sociedad dominicana. En estos años siguió desarrollando su trabajo social. El hospital, que pasó a llamarse Hospital Internacional, se convirtió en una de las principales instituciones médicas del país. Los colegios de la IED educaban a centenares de estudiantes y tanto los profesionales como los intelectuales dominicanos frecuentaban la librería, lo que generaba millares de dólares al año. En cuanto a su labor de difusión, la iglesia dirigía un programa de radio en aquellos años y publicaba el diario Nuestro Amigo sin interrupción. Durante el Trujillato hubo tres superintendentes estadounidenses, Barney N. Morgan (1929-1949), Richard E. Johnson (1949-1955) y Maurice Daily (1955-1965) que fueron líderes en esta etapa del trabajo. Además, otros líderes prominentes de la IED, como Julio Postigo, iniciaron su andadura en la iglesia durante estos años. Aunque los miembros de la Iglesia evangélica fueron a veces perseguidos por sus creencias, no dejaron nunca de servir a sus comunidades locales. El número de miembros siguió creciendo a ritmo lento pero constante; en 1960 ya había 2,959 miembros. La incorporación de la iglesia morava impulsó el crecimiento de ese año.[50]

La conexión entre la IED y el BCWSD garantizaba financiación y apoyo a la IED mediante personal capacitado. Sin embargo, la estrecha relación entre las dos instituciones comenzó a cambiar durante las décadas de 1960 y 1980. Tras la dimisión en 1965 de Maurice Daily, superintendente de campo estadounidense, el BCWSD decidió que la función de superintendente de campo debía estar a cargo de un líder

48. "Report of Field Superintendent for the Fiscal year 1923-1924," Records of the Foreign Missionary Society of the Church of the United Brethren in Christ, Folder 2279-5-6:02, GCAH.
49. Véanse las "Actas de la Séptima Asamblea General de la Iglesia Evangélica Dominicana," Barahona, 20-24 de enero, 1929, Oficinas nacionales de la Iglesia Evangélica Dominicana.
50. Para más información sobre los secretarios de campo, véase Hernán González Roca, Horizontes de Esperanza. Historia de la Iglesia Evangélica Dominicana (Santo Domingo: Letra Gráfica, 2006), vol. 1, 121–51. Para información sobre estadísticas, véase "Crecimiento de la membresía de la Iglesia Evangélica Dominicana en 12 años," Nuestro Amigo, 339 (julio de 1969) 10.

nativo de la isla. Luís Thomas fue elegido primer secretario ejecutivo de la IED y prestó servicio entre 1965 y 1969.[51] También cambió el papel que desempeñaba el consejo respecto a la IED. En el acta de la reunión del BCWSD en 1969 se afirma que "no es un órgano operativo en la República Dominicana sino un órgano consultivo y asesor".[52] Con tal propósito, en 1970 el BCWSD cambió de nombre: dejó de llamarse Consejo de Trabajo Cristiano en Santo Domingo y adquirió el nombre de Consejo para la Cooperación con la Iglesia Evangélica Dominicana (COCODEC).[53] Además, no tardó en comenzar a desinvertir en el país. Además de transferir sus propiedades a la IED, proyectaba reducir el presupuesto de $105,500 en 1971 a $103,650 en 1972.[54] En octubre de 1971, la IED solicitó una garantía de fondos anuales, pero el COCODEC respondió que las iglesias cooperantes no tienen tal "garantía" de sus representados como para respaldar algo de estas características. Se acordó anunciar una suma provisional en la reunión de la primavera de 1972 para los años 1973 y 1974.[55] En 1974, el presupuesto se redujo a $57,650 y en 1975 a $53,700; en la década de 1980 continuaron las reducciones de presupuesto.[56]

Este cambio radical produjo una crisis en la iglesia. En 1983 el COCODEC dejó asentado que la IED, "se siente aislada de las iglesias de Estados Unidos, que el COCODEC impide que haya una relación estrecha con estas iglesias y que las iglesias norteamericanas no conocen la Iglesia Evangélica Dominicana, a pesar de lo necesario que esto es".[57] Como resultado, se formularon propuestas para mejorar la relación. Al mismo tiempo, los líderes dominicanos también introdujeron una serie de cambios. Al no disponer de fondos para enviar a los pastores al exterior, en 1978 crearon una escuela de estudios teológicos para capacitar a los pastores.[58] Además, establecieron comités de planificación y

51. Roca, Horizontes de Esperanza, vol. 2, 191-199.
52. "Minutes of Special Meeting Board for Christian Work in Santo Domingo, Monday October 6, 1969," World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-6-1:06, GCAH.
53. "Minutes of Special Meeting Board for Christian Work in Santo Domingo Monday, January 19, 1970," World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-6-1:07, GCAH.
54. "Minutes of the Meeting of the Council for Cooperation with the Dominican Evangelical Church, October 4-5, 1970," World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-6-1:07, GCAH.
55. "Minutes: Council for Cooperation with the Dominican Evangelical Church," World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-6-1:07, GCAH.
56. Véase "Minutes: Council for Cooperation with the Dominican Evangelical Church, October 4, 1973," y "Minutes: Council for Cooperation with the Dominican Evangelical Church, October 30, 1974" en World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-6-1:07, GCAH.
57. "Minutes: Council for Cooperation with the Dominican Evangelical Church (COCODEC), September 29-30. 1983," en World Division of the General Board of Global Ministries, Folder 2539-7-5:02, GCAH.
58. Samuel Grano de Oro, "Iglesia Evangélica Dominicana Casi 80 Años Después: Realidades y Perspectivas," manuscrito inédito.
58. Samuel Grano de Oro, "Iglesia Evangélica Dominicana Casi 80 Años Después: Realidades y Perspectivas," manuscrito inédito.

desarrollo para elaborar estrategias de cara al futuro.[59] Con el tiempo, el COCODEC se disolvió, pero estos comités, junto con la rama ejecutiva del gobierno de la iglesia, han dirigido la IED hasta el momento actual.

En 2014, la IED registró 5,286 miembros en plena comunión y 11,433 asistentes habituales en todo el país. La denominación se divide en seis regiones: Centro, Centro-sur, Este, Noreste, Sur y Norte. Las dos regiones más grandes son la del centro (Santo Domingo, D.N.) y la del sur (zona de Barahona), con 1,508 y 1,065 miembros respectivamente. En el resto de las regiones, el número de miembros en plena comunión oscila entre 609 y 791. En la IED hay tres tipos de congregaciones: iglesias organizadas, capillas y centros de predicación. En 2014, había 46 iglesias organizadas, 57 capillas y 56 centros de predicación. Los pastores y líderes de estas congregaciones deben rendir cuentas a la oficina nacional de Santo Domingo. El secretario ejecutivo, Rev. Miguel Ángel Cancú, es el director administrativo de la iglesia y lidera la denominación con un consejo ejecutivo de oficiales electos. La IED mantiene varios colegios en la República Dominicana y continúa desarrollando programas sociales a escala local.[60]

Las relaciones actuales de la IED con las instituciones estadounidenses son muy distintas de lo que fueron en la década de 1920, cuando se fundó la denominación. Aunque ya no existen ni el BCWSD ni el COCODEC, la IED puede solicitar fondos directamente a las denominaciones presbiterianas y de los metodistas unidos de Estados Unidos. Por su parte, estas denominaciones —incluida la Iglesia presbiteriana de Corea— han enviado a la República Dominicana varios misioneros que viven y trabajan en la capital, en Barahona y en distintas zonas del norte y del sur de la isla. También recibe misioneros voluntarios que viajan a la isla para desarrollar proyectos de corto plazo. Además, la IED está asociada con diversas organizaciones internacionales, entre ellas el Concilio de Misión Caribeño Norteamericano (CANACOM), la Alianza de Iglesias Presbiterianas para América Latina (AIPRAL), el Consejo de Iglesias Metodistas para América Latina (CIEMAL), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Estas asociaciones conectan a la IED con organizaciones mundiales y permiten a los líderes de la denominación establecer filiaciones transnacionales.[61]

59. Roca, Horizontes de Esperanza. Historia de La Iglesia Evangélica Dominicana, 333–34.
60. "Iglesia Evangélica Dominicana: Informe de Ejecución Año 2014" (Santo Domingo: Iglesia Evangélica Dominicana, 2015), 65-77.
61. Ibíd., 10.

V. La esfera religiosa evangélica en 2014-2015

Si bien las denominaciones IED y AME tienen historias distintas que han determinado su trayectoria en la República Dominicana, también es cierto que las dos coexisten como iglesias históricas en un entorno evangélico en el que representan a una población minoritaria. La comunidad evangélica dominicana ha crecido exponencialmente desde la década de 1980, sin embargo, hace sólo dos décadas que los cristianos evangélicos han creado una expresión política y ganado visibilidad en el ámbito político dominicano, los medios y la sociedad en general. Para entender cómo han influido los cambios de la esfera religiosa dominicana en las denominaciones IED y AME, así como en sus relaciones transnacionales con Estados Unidos, es importante examinar la dinámica actual dentro de la comunidad evangélica, en particular el modo en que la comunidad se relaciona con Estados Unidos, establece vínculos con grupos internacionales estadounidenses y promueve una política conservadora y nacionalista en la República Dominicana.

4.1. El surgimiento de la comunidad evangélica

La autora llegó a la República Dominicana en noviembre de 2014, en un momento de intensas campañas políticas dentro de las comunidades religiosas, tanto católica como evangélica. Los temas sociales, en particular el matrimonio homosexual y del derecho al aborto, dominaban la esfera política y las organizaciones evangélicas se hacían escuchar. El alto nivel de organización política de los evangélicos dominicanos refleja una tendencia que va en aumento desde los últimos años de la década de 1980. Resulta evidente que los protestantes han dejado de ser un grupo apolítico interesado únicamente en el ámbito espiritual.

El periodista Bienvenido Álvarez Vega ha investigado y documentado el crecimiento del activismo evangélico y su organización política en la República Dominicana en las tres últimas décadas. Según Álvarez Vega, hasta los últimos años de la década de 1980, los evangélicos no ejercían ninguna influencia política. Aunque siempre habían recurrido a la radio como medio de difusión de sus actividades, no eran activos en la prensa ni en la televisión.[62] La situación comenzó a cambiar durante

62. Bienvenido Álvarez Vega, "Comunidad evangélica y opinión pública" (Segunda Expo Feria del Libro Cristiano, Santo Domingo, 16 de octubre, 2003), 9.

las elecciones de 1990, cuando el candidato del Partido Revolucionario Dominicano (PRD), José Francisco Peña Gómez, incorporó a las iglesias evangélicas en sus planes de gobierno compartido. A raíz de esta iniciativa, hubo otros políticos que también solicitaron el apoyo de la comunidad evangélica. Los líderes evangélicos comprendieron el potencial político que tenían y organizaron una comunidad evangélica a escala nacional. A partir de la década de 1990, los líderes evangélicos comenzaron a participar en debates nacionales y a ocupar cargos gubernamentales.[63]

El auge de las iglesias neopentecostales en las tres últimas décadas y el crecimiento del cristianismo evangélico entre los estudiantes, profesionales y la clase media también han impulsado su visibilidad política y social. Álvarez Vega calcula que alrededor del 40 por ciento de las iglesias evangélicas de la República Dominicana son neopentecostales. Estas denominaciones tienen su origen en iglesias pentecostales tradicionales, pero se han alejado de las reglas y las normas de las denominaciones tradicionales. Según Álvarez Vega, el crecimiento de estas iglesias "expresa la crisis que se observa en las iglesias históricas y pentecostales [tradicionales], dado que sus miembros empiezan cuando son estudiantes universitarios y después se convierten en profesionales".[64] A medida que los dominicanos de clase media se convierten al protestantismo, la queja generalizada es que "el nivel de enseñanza que reciben [en sus iglesias] no se corresponde con su capacidad profesional".[65] Por tanto, los profesionales abandonan las iglesias tradicionales para crear espacios que permiten combinar las ideas protestantes tradicionales y la práctica profesional en cuanto a organización y marketing. Las iglesias neopentecostales tienen muy buena acogida entre la clase media, van acompañadas de un buen marketing y se adaptan con facilidad a la cultura, razones por las cuales han crecido exponencialmente en el país. A cambio, han logrado que la comunidad protestante evangélica adquiera mayor visibilidad en la sociedad dominicana.

63. Álvarez Vega enumera varias figuras evangélicas que formaron parte del gobierno. El Rev. Manuel Estrella fue representante evangélico de la Comisión Presidencial para la Reforma y Modernización del Estado en 1997. Braulio Portes integraba el grupo de observadores del proceso de licitación relativo a los aeropuertos del país. El Rev. Ezequiel Molina Rosario formó parte del comité organizativo de Diálogo Nacional. En 2001, el Rev. Manuel Estrella y Braulio Portes integraron el Comité para la Reforma Constitucional, y en 2003 tanto la CODUE como la CONEDO pasaron a formar parte del comité nacional de planificación y desarrollo. Ibíd., 10.
64. Bienvenido Álvarez Vega, entrevistado por la autora el 17 de agosto de 2015, en Santo Domingo.
65. Ibíd.

Debido a esta mayor visibilidad en el sector público, hoy es posible hablar de una "iglesia evangélica" o una "comunidad evangélica dominicana", aunque no resulte tan fácil identificar exactamente quién lidera la comunidad. Hay diversas organizaciones y eventos que demuestran intensa cooperación ecuménica. Entre las organizaciones nacionales, cabe mencionar la Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO) y el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE), la Consulta de Líderes Cristianos de 2011, patrocinada por World Vision, convenciones con predicadores internacionales invitados, conciertos y campañas musicales, como las que protagonizaron algunos conversos famosos como Juan Luis Guerra y Boruga, así como la concentración anual "Batalla de la Fe" y la Universidad Nacional Evangélica. Los evangélicos que participan en estas organizaciones y asisten a estos eventos saben que representan a diversas denominaciones, pero se perciben como integrantes de una comunidad dominicana más amplia, no católica. Aunque el hecho de que haya múltiples grupos nacionales conlleva la ausencia de un líder concreto de la comunidad, al unirse en torno a este tipo de eventos y organizaciones, los evangélicos ejercen en la actualidad una influencia innegable en la sociedad dominicana.

La Figura 3, elaborada por Bienvenido Álvarez Vega y reproducida con su autorización en este trabajo, ofrece evidencia de la cohesión de la comunidad evangélica dominicana y su integración en la sociedad.[66]

1	La Iglesia evangélica es en la actualidad una iglesia visible.
2	Tiene acceso a los medios.
3	La sociedad civil toma en cuenta a la Iglesia evangélica a la hora de desarrollar planes y programas para mejorar la calidad de vida pública y personal de los dominicanos.
4	La Iglesia evangélica tiene actualmente representación formal en varias agencias gubernamentales, entre ellas los ministerios de Salud Pública, Juventud y Educación.
5	La Iglesia evangélica ha participado en el pasado y en el presente en importantes comisiones nacionales integradas en el país desde 1996, para la reforma constitucional y judicial y para la reforma de empresas estatales.
6	La Iglesia evangélica tiene una presencia significativa en el país a través de centros médicos, colegios, hogares de ancianos, centros que fomentan los valores de la familia, programas de radio, sitios de internet, bibliotecas, una universidad, orfanatos, centros comunitarios y otros servicios.
7	La Iglesia evangélica tiene organizaciones no gubernamentales que trabajan en su nombre y ofrecen distintos servicios en localidades geográficas. Algunas de ellas son Servicios Sociales de la Iglesia, Floresta, Agua Viviente, World Vision, Alfalit Dominicana, Aspire y Compassion.

66. Álvarez Vega, "La incidencia pública de la iglesia", 36–37.

8	Cada vez son más los cristianos evangélicos reconocidos que escriben libros que se publican en el mercado editorial. Algunos de estos autores son Susana Sánchez, Rafael Dunker, Wilfredo Mañón, Telesforo Isaac, Samuel Santana y Adalberto Martínez (viceministro de Educación).
9	En los últimos años ha habido numerosas figuras destacadas del mundo de la música popular, la música clásica y el humor que han levantado la bandera de las iglesias evangélicas a través de su conversión y su membresía eclesial. Algunos de los casos más conocidos son Ramón Orlando, Juan Luis Guerra y Felipe Polanco (Boruga).
10	Las producciones musicales cristianas tienen amplia difusión en los medios, así como en tiendas de discos y supermercados. Los artistas cristianos reciben premios anuales.
11	Según la encuesta del Barómetro de las Américas de 2008, las iglesias evangélicas ocupan el tercer lugar entre las instituciones que inspiran confianza en la población, superadas sólo por los medios y la Iglesia católica. Algunas de las instituciones que van a la zaga de las iglesias evangélicas en cuanto a nivel de confianza que inspiran en la población son las Fuerzas Armadas, el Presidente de la República, la Junta Central Electoral, la Suprema Corte de Justicia, el Congreso Nacional, el sistema judicial, la policía y los partidos políticos.

Figura 3: Evidencia de la integración social de la comunidad evangélica dominicana según el Lic. Bienvenido Álvarez Vega, 2011.

A pesar de que la comunidad evangélica no actúa con una sola voz, resulta inevitable que, dada la importancia adquirida en los últimos tiempos tanto a nivel social como político, unas voces resuenen más que otras. Entre 2014 y 2015, el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) fue quizá la organización más activa y explícita en la política y los medios dominicanos. En sus discursos, de marcada retórica nacionalista, los evangélicos expresaban la necesidad de luchar contra lo que percibían como amenazas liberales, demoníacas, del extranjero, en particular de Estados Unidos. En palabras de Fidel Lorenzo Merán, presidente de la CODUE:

"Anticipándonos a la intención del enemigo de invadirnos con ideologías que no se corresponden con nuestros valores, expresadas en el interés de los cambios legislativos por imposición extranjera, trabajamos para fomentar un liderazgo cristiano con vocación política a fin de ocupar cargos en el Congreso que se comprometan con los valores evangélicos."[67]

Lorenzo Merán y otros representantes de la CODUE que conciben la actualidad política como una lucha del bien contra el mal se reunieron con el presidente dominicano, Danilo Medina. Además, organizaron marchas públicas y la conferencia de 2014 "Restablecimiento de nuestros valores familiares y sociales". También han realizado numerosas

67. CODUE, "Gestión de consolidación y liderazgo nacional: Memorias 2012-2014" (Santo Domingo: Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE), 2015) 4.

entrevistas para programas de TV y la prensa.[68] Este tipo de participación política demuestra la capacidad de la comunidad evangélica de insertarse en la comunidad dominicana. También expresa una reacción frente a la complicada relación del país con Estados Unidos, las guerras culturales estadounidenses y el intento de los evangélicos dominicanos de comprender el lugar que ocupan en una esfera religiosa globalizada.

4.2. Vínculos internacionales dentro de la comunidad evangélica

Así como la comunidad evangélica dominicana ha crecido en tamaño y en importancia política, también se ha fortalecido su relación con otros países, en concreto con Estados Unidos. Estas relaciones son fundamentales para entender el contexto evangélico dominicano por tres razones principales.

En primer lugar, tal como demuestra el modelo de periodización, son muchas las denominaciones dominicanas (incluidos los grupos pentecostales más importantes) que tienen su origen en iglesias estadounidenses o portorriqueñas. Aunque gran parte de las iglesias dominicanas son autónomas, muchas han mantenido sus vínculos con estos orígenes. En segundo lugar, el declive de las juntas misioneras estadounidenses y el auge de las organizaciones misioneras ecuménicas, como World Vision y Samaritan's Purse, han contribuido al prestigio de grupos nacionales como la CODUE, que están en contacto con estas organizaciones. En tercer lugar, la política de derechas de los evangélicos estadounidenses se corresponde con la política evangélica conservadora dominicana, lo que genera un intercambio del discurso evangélico conservador entre los dos países que los dominicanos interpretan en su propio contexto. La globalización permite a los evangélicos dominicanos mantener contacto con otros evangélicos del mundo, por lo que los lazos de la comunidad con Estados Unidos y la política conservadora siguen influyendo en el modo en que los dominicanos buscan cooperación internacional y perciben amenazas extranjeras (por ejemplo, valores liberales de sectores seculares de Estados Unidos).

En el último siglo, los vínculos entre las iglesias protestantes dominicanas y americanas estaban claros puesto que los dominicanos dependían del liderazgo económico, doctrinal y hasta organizativo de

68. Ibíd., 9–12.

las denominaciones americanas. Sin embargo, hoy es más difícil identificar todas las vías de conexión entre los evangélicos dominicanos y estadounidenses. En el caso de las iglesias históricas y las denominaciones pentecostales tradicionales, los vínculos existen puesto que los misioneros estadounidenses siguen visitando la isla, la literatura teológica a menudo sigue procediendo de Estados Unidos y los norteamericanos continúan apoyando a las iglesias dominicanas con donaciones económicas. Pese a todo, dada la autonomía de gran parte de las instituciones evangélicas dominicanas, son los dominicanos quienes están al frente de las denominaciones. También son ellos quienes llevan las finanzas y escriben e interpretan la literatura de la denominación en su propio contexto. Por tanto, no resulta fácil comprender en qué medida influye la cultura evangélica estadounidense en la dominicana.

Esta cuestión se torna aún más compleja cuando se consideran los grupos neopentecostales, cuyos vínculos con Estados Unidos son menos evidentes y se establecen de iglesia a iglesia. Además, también están presentes los lazos que han establecido las iglesias de Estados Unidos con los dominicanos, y son conexiones de difícil rastreo. A modo de ejemplo, Fidel Lorenzo estima que "en general, la mayor parte de las iglesias independientes actuales cuenta con el patrocinio de una iglesia norteamericana".[69] Aunque es necesario profundizar la investigación sociológica a este respecto para poder confirmar esta declaración, los comentarios de Lorenzo señalan la posibilidad de que las iglesias estadounidenses tengan hoy en día mayor influencia económica (y tal vez cultural) en la sociedad dominicana que hace un siglo.

Más fácil resulta, sin embargo, identificar la cooperación a escala nacional entre organizaciones dominicanas y estadounidenses. Para ello, la CODUE es el mejor ejemplo. Según el presidente de la CODUE, Fidel Lorenzo Merán, los planes para establecer la confederación comenzaron en 1990, cuando la organización World Vision, con sede en Estados Unidos, organizó una serie de congresos para pastores evangélicos ("congresos pastorales" o "conpas"). El objetivo de los congresos era "cuestionar y dirigir el liderazgo de modo que llegara a la nación".[70] En la República Dominicana, World Vision realizó una encuesta evangélica nacional en la que participaron casi 3,000 iglesias. En 1991, los pastores que habían participado en los congresos comenza-

69. Fidel Lorenzo Merán, entrevistado por la autora el 14 de abril de 2015, en Santo Domingo.
70. Ibíd.

ron a pensar posibles maneras de unificar las iglesias evangélicas y fue así como se creó la CODUE. La Confraternidad Evangélica Dominicana (CONEDO), otro grupo nacional que ya existía en ese momento, pasó a formar parte de la CODUE en sus inicios (después se volverían a separar). En 1992, la CODUE se constituyó como organización formal y en 1993 organizó su primera asamblea nacional. Según Lorenzo, "la CODUE es la institución evangélica más democrática de la República Dominicana" porque organiza conferencias anuales desde hace más de veinte años y elige a sus líderes por representación directa.[71] Concebida como institución autónoma, desarrolla sus propias políticas e iniciativas. Con todo, sigue recibiendo ayuda económica de EEUU por su tarea. Observamos, por tanto que los vínculos internacionales con Estados Unidos se mantienen sólidos incluso en organizaciones evangélicas nacionales emergentes.

4.3. Racismo histórico, cultura evangélica estadounidense y contexto social dominicano

El apoyo de organizaciones evangélicas estadounidenses a grupos dominicanos genera un intercambio de discursos evangélicos conservadores que perpetúan la idea de que los evangélicos están participando de una batalla mundial del bien contra el mal. Sin embargo, se trata de un discurso que no toma en cuenta los criterios raciales en los que se basa la política evangélica conservadora de Estados Unidos.

Sin embargo, la política racial ha desempeñado un papel decisivo en el desarrollo del cristianismo evangélico americano y las misiones evangélicas estadounidenses en el exterior. Por tanto, dicha política sigue influyendo en las relaciones transnacionales de las instituciones protestantes estadounidenses y dominicanas.

Es bien sabido, tanto para los estadounidenses como para los dominicanos, que la esclavitud, las leyes Jim Crow, el linchamiento y la discriminación racial han definido la sociedad estadounidense. Sin embargo, más difícil de comprender es el hecho de que la mayor parte de la población blanca evangélica de Estados Unidos apoyara políticas racistas durante el siglo XX y hasta se opusiera al movimiento por los derechos civiles. Tal como señalan los académicos estadounidenses Michael O. Emerson y Christian Smith, "hubo blancos que sí participaron en las

71. Ibíd.

marchas a favor de los derechos civiles, en las caravanas de la libertad y demás acciones, pero rara vez eran cristianos evangélicos... Por lo general, los evangélicos sureños se oponían a los evangélicos negros en el tema de la segregación, y los evangélicos del norte parecían más preocupados por otras cuestiones".[72] La actitud histórica de los evangélicos estadounidenses frente a los problemas raciales de Estados Unidos ha obstaculizado la unión de afroamericanos con evangélicos conservadores, aunque puedan coincidir con ellos en los asuntos de la fe.

Esta división sigue siendo relevante en el contexto contemporáneo. En lo que respecta al racismo histórico y estructural, las iglesias evangélicas conservadoras blancas suelen acentuar la reconciliación racial a nivel personal. Este acento no contribuye a deconstruir el funcionamiento sistemático del racismo, "puesto que deja intactas las grandes estructuras sociales racializadas, así como las instituciones y la cultura."[73] Por tanto, puede haber evangélicos que a la vez que afirman creer en la igualdad racial, continúan apoyando activamente sistemas e instituciones racistas. El apoyo abrumador de los evangélicos estadounidenses a Donald Trump en las elecciones presidenciales de 2016 es un ejemplo paradigmático de este fenómeno. El apoyo constante de la comunidad a la política conservadora de Estados Unidos, pese a la retórica racista de Trump y su apoyo implícito a los supremacistas blancos, impide al evangelicalismo estadounidense librarse de su historia racializada.

Considerando el trasfondo racista que encierra el discurso evangélico moderno conservador en Estados Unidos, cabe deducir que esta política ha influido inevitablemente en las misiones evangélicas estadounidenses del exterior. Sin embargo, en la República Dominicana la política evangélica de ese país no se interpreta dentro de un contexto históricamente racial, lo que no significa que las cuestiones de raza y racismo no surjan en la sociedad evangélica dominicana, sino que el evangelismo conservador estadounidense ha sido la voz predominante de los misioneros americanos en la República Dominicana. Dicho de otro modo, no hay voces evangélicas americanas alternativas, o al menos no tienen visibilidad a nivel nacional. A la pregunta sobre influencias internacionales en la esfera dominicana, Álvarez Vega respondió: "Diría que hay escasa influencia africana en el mundo evangélico... se pueden contar con los dedos de la mano los misioneros afroamericanos

72. Michael O. Emerson y Christian Smith, Divided By Faith: *Evangelical Religion and the Problem of Race in America* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 46. Véase Jane Dailey, "Sex, Segregatioin, and the Sacred After Brown," *Journal of American History* 91 (Junio 2004): 119-144.
73. Ibíd., 52.

y evangelistas que han venido aquí. El 99 por ciento son blancos. Por tanto, son ellos los que ejercen influencia".[74] A pesar de que el pentecostalismo comenzó siendo un movimiento liderado por un predicador negro en Estados Unidos y de que "uno podría pensar que [el evangelismo con influencia cultural africana] conecta en mayor medida con nuestras características autóctonas y nuestra herencia africana", el movimiento evangélico de la República Dominicana ha sido casi siempre una empresa del conservadurismo blanco estadounidense.[75]

En consecuencia, los vínculos con instituciones de Estados Unidos parten de interpretaciones conservadoras de la Biblia, que ofrece una base de entendimiento mutuo entre evangélicos estadounidenses y dominicanos. Al no haber diversidad de opinión sobre la cultura evangélica en Estados Unidos, los dominicanos han llegado a interpretar la política y la diplomacia seglar a través de los ojos de conservadores blancos como el reverendo Michael Johnson, que en octubre de 2014 declaró que en Estados Unidos, "la moralidad bíblica imperaba en el contexto sociopolítico desde 1770 hasta 1940. Después, entre 1940 y 1960, se defendió una moralidad ajena a la Biblia... y entre 1960 y 1980 surgió una nueva era en la que prevaleció la inmoralidad".[76] Esta imagen de decadencia moral es frecuente entre los conservadores estadounidenses. La creencia de que Estados Unidos ha perdido su herencia religiosa se ha difundido también entre los evangélicos dominicanos, sobre todo a partir de la legalización del matrimonio homosexual en 2015. Sin embargo, son muchos los estadounidenses que considerarían intrínsecamente errónea la periodización de Johnson del deterioro moral de Estados Unidos, y no sólo porque durante la mayor parte del periodo 1770-1940 hubo esclavitud, sino porque fue durante el periodo 1940-1960 cuando el movimiento por los derechos civiles comenzó su andadura, un movimiento que, presumiblemente, fortaleció la "moralidad" de la sociedad estadounidense. La falta de interpretaciones críticas de la historia americana y del papel de la Iglesia evangélica en el mantenimiento de la desigualdad social estadounidense facilita que los dominicanos puedan desestimar estas inconsistencias e interpretar la periodización en su contexto, donde los altos índices de violencia y corrupción gubernamental de los últimos años suscitan una interpretación paralela de la decadencia moral.

74. Bienvenido Álvarez Vega, entrevistado por la autora el 17 de agosto de 2015, en Santo Domingo.
75. Ibíd.
76. Abogado afirma que "la moral y los valores religiosos de EEUU se han desintegrado," *Evidencias,* Noviembre 2014, p. 21.

Si bien es cierto que la política de la comunidad evangélica dominicana no puede definirse como una mera extensión o imitación del evangelismo conservador estadounidense, es importante observar que los valores conservadores que comparten generan opiniones políticas parecidas en la interpretación de la sociedad que hacen los evangélicos dominicanos. Así es como los grupos evangélicos han propagado un discurso nacionalista y una política conservadora en la sociedad dominicana, incluida la polémica Ley de Migración 168/13.[77]Al igual que los evangélicos de Estados Unidos, los dominicanos tienden a desestimar los elementos raciales de su postura política conservadora para adoptar un discurso nacionalista y "defender los valores dominicanos" contra lo que se percibe como amenazas extranjeras. En palabras del académico Brendan Jamal Thornton, "no es tanto la diferencia del cristianismo pentecostal con el local... como su afinidad con la religión estatal lo que hace que su atractivo perdure y acabe considerándose legítimo en términos locales".[78] Por tanto, el contexto transnacional legitima las organizaciones evangélicas dominicanas a ojos del público mediante la provisión de fondos y de una conexión global en esta lucha percibida contra las influencias demoniacas/extranjeras en la República Dominicana y el mundo en general.

La influencia internacional mantiene su importancia en el contexto evangélico dominicano. En la sociedad globalizada actual los dominicanos cooperan cada vez más con organizaciones evangélicas del exterior, no estadounidenses, sobre todo de Latinoamérica y Corea del Sur. La política conservadora no promueve todas estas relaciones, sino que son distintas muestras de la búsqueda de vínculos de los líderes evangélicos dominicanos, que entienden que su trabajo se integra en una comunidad evangélica cristiana más amplia y no se limita a la República Dominicana ni a Estados Unidos. Los evangélicos dominicanos viven, por tanto, en un contexto donde lo local puede conectarse con lo internacional y los eventos internacionales pueden interpretarse de acuerdo a las ideas religiosas y políticas locales.

77. En septiembre de 2013, el Tribunal Constitucional dominicano dictó esta sentencia, que restringe la ciudadanía dominicana a los nacidos de padres dominicanos o residentes legales. Fue una sentencia retroactiva al año 1929.
78. Thornton, *Negotiating Respect*, 33.

VI. Reacciones de la iglesia histórica frente al contexto evangélico y las relaciones transnacionales

Los cambios en el panorama religioso de la República Dominicana han afectado inevitablemente a las denominaciones IED y AME. Sus líderes se han adaptado a la mayor visibilidad de la comunidad evangélica y han considerado distintas maneras de "dominicanizar" sus instituciones, tanto en estilo como en forma, pese a sus fuertes vínculos históricos y actuales con Estados Unidos. La transición no siempre ha producido buenos resultados, pero los líderes expresan su optimismo en los procesos de cambio cultural y estructural que han instaurado para contribuir al crecimiento de sus denominaciones en la República Dominicana. Las relaciones transnacionales con Estados Unidos -históricas y actuales- siguen tomándose en cuenta en estos procesos. A veces esta relación puede producir conflictos ideológicos y limitaciones, tanto en la iglesia AME con en la IED. Otras veces es una fuente de apoyo. Transitar estas relaciones constituye una parte integral del proceso de d*ominicanización*.

5.1. "Dominicanización" de las iglesias históricas a través de la cultura

A medida que la comunidad evangélica dominicana más amplia ha ido ganando espacios en el ámbito político, las denominaciones IED y AME han tenido que adaptarse. Las transformaciones han sido tanto culturales como estructurales en su forma y han generado crecimiento pero también controversia en el seno de las dos instituciones. En general, los cambios culturales se han logrado con mayor facilidad que los que atañen a problemas estructurales más arraigados.

Los cambios culturales más evidentes son los que se aprecian en la forma que ha adquirido el culto durante los servicios eclesiales. Las iglesias locales, tanto de la AME como de la IED, han adoptado unos servicios más carismáticos, sobre todo en cuanto al estilo del culto. En palabras del reverendo Margarito Rodríguez, pastor de la AME New Bethel y secretario nacional, "hemos adoptado algunos cambios en el culto de la liturgia, lo que ha atraído a muchas personas que [antes] opinaban que la iglesia era muy tranquila, muy metodista. Hemos intentado introducir un poco de sabor caribeño, un ambiente más animado".[79]

79. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.

A continuación explica que la transformación está relacionada con la música. "Me refiero a la forma que ha adquirido el culto. Ahora es un poco más animado, más dinámico de lo que estábamos acostumbrados... pero siempre mantenemos el orden en la iglesia", señala Rodríguez.[80] El reverendo Miguel Ángel Cancú señaló algo parecido en referencia a la IED: "Siempre hay influencias. Hay iglesias que son dinámicas y siempre habrá quien diga que son pentecostales... hay otras iglesias que se mantienen más pasivas, pero están perdiendo miembros. Hay que adaptarse a los tiempos... estamos rodeados de iglesias muy diversas".[81] Al igual que Rodríguez, Cancú subraya que los cambios deben producirse "ordenadamente, sin cambiar la esencia".[82] Dicho de otro modo, aunque el estilo de los cultos ha cambiado para atraer nuevos miembros, la teología y las creencias oficiales de las dos denominaciones no se han modificado. "Aunque tiene iglesias que pueden parecer pentecostales, el movimiento de la IED sigue considerándolas evangélicas", declara Cancú".[83]

Si bien es cierto que las iglesias locales siguen perteneciendo a las denominaciones históricas, también resulta evidente que la influencia pentecostal y la comprensión de la teología de la denominación varía en función de la región y la clase social. En la IED, el culto de estilo más litúrgico suele darse en los centros urbanos, mientras que el estilo más pentecostal tiene lugar en zonas rurales. En la Iglesia AME surge un modelo parecido. Aunque todas las Iglesias AME de la República Dominicana tienen un estilo de culto carismático, los miembros del distrito rural del nordeste suelen respetar unos códigos sociales más estrictos. Por tanto, las expectativas sociales de los cristianos del distrito del nordeste son más restrictivas, en particular para las mujeres, de las que se espera que vistan faldas o vestidos y no utilicen maquillaje ni joyas. Aunque la rigidez de estas normas sociales está atenuándose, este tipo de prácticas constituyen un elemento diferenciador entre los dos distritos. Defender y aplicar restricciones como códigos de vestimenta no forma parte de la doctrina AME, pero estos cambios han permitido a las congregaciones competir eficazmente con otras denominaciones evangélicas.

Hay otros cambios culturales tal vez menos evidentes, en particular los relacionados con la política racial. Pese a que la Iglesia AME ha

80. Miguel Ángel Cancú, entrevistado por la autora el 21 de julio de 2015, en Santo Domingo.
81. Ibíd.
82. Ibíd.
83. Ibíd.

defendido siempre la igualdad racial en EEUU, en la República Dominicana ha mantenido un notable silencio en lo concerniente a problemas raciales. El Rev. Rodríguez, al ser preguntado si percibía diferencias por el hecho de pertenecer a una iglesia históricamente negra, vaciló unos instantes antes de responder: "Puede que al principio sí, pero ya no. Le puedo decir que al principio sí importaba porque, como nuestra iglesia se originó con la inmigración, las costumbres y la cultura de los inmigrantes se impusieron. Esto ya no sucede. En la actualidad somos parte de todo y no hay diferencias porque en la actualidad vivimos con arreglo a la cultura de nuestro país. Hay detalles de nuestras costumbres y de las costumbres de nuestros padres, que ni siquiera conocemos".[84]

En su respuesta, Rodríguez subraya el dominio de la cultura dominicana en la Iglesia AME, y añade que las preocupaciones de los metodistas africanos dominicanos no son las mismas que las de los metodistas africanos estadounidenses. Sus palabras implican que esta identidad negra y autoconsciente no es más que una "costumbre" estadounidense. Así, la conciencia negra se relega al ámbito de la cultura extranjera. Este marco de pensamiento racial es tal vez la razón por la que el movimiento Black Lives Matter ("Las vidas de los negros importan") —un movimiento de protesta respaldado por la Iglesia AME en Estados Unidos— no ha arraigado en las iglesias AME de la República Dominicana. Esto no significa que no haya racismo en el país, ni que los miembros de la Iglesia AME no se identifiquen como negros, sino que la cultura dominicana en su sentido más amplio orienta el pensamiento racial en la iglesia. Al igual que la comunidad evangélica dominicana en general, la Iglesia AME tiende a debatir temas sociales ajenos a la raza, en concreto la familia, la violencia en la sociedad y la pobreza.

Lo mismo cabría decir de la IED, que no tuvo sus orígenes en una iglesia negra y consciente de sí misma pero rara vez discute la discriminación racial. Frente a una pregunta sobre dinámica racial y su funcionamiento en la IED, el licenciado José Peguero, director de planificación de la iglesia, señaló que en el pasado los líderes estadounidenses del BCWSD no capacitaban a los pastores negros. "La mayor parte de los pastores que enviaban a los seminarios ofrecidos en el exterior eran blancos... Los pastores negros se quejaban de no haber sido elegidos para recibir una educación", afirma Peguero.[85] Por lo general, cuando se habla de esta práctica, no se enmarca en un contexto racial porque los pastores de piel más oscura no tenían la trayectoria educativa que

84. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.
85. Apuntes de investigación de la autora, diciembre de 2015.

les habría permitido optar a la capacitación. Sin embargo, lo que esto revela es el carácter estructural de la discriminación racial. En la IED, la situación comenzó a cambiar cuando los dominicanos asumieron el liderazgo y el BCWSD dejó de financiar los seminarios de los pastores en el exterior. La institución teológica que la IED comenzó con la Iglesia episcopal facilitó el acceso a una educación teológica para pastores que nunca habían obtenido becas para viajar a Puerto Rico o Cuba. Los logros de la institución, sin embargo, no se discuten en términos raciales. Al igual que en la Iglesia AME, casi nunca se menciona de qué modo repercute en la IED la discriminación racial.

Como parte integral de la sociedad evangélica dominicana en su sentido más amplio, los líderes de la IED y de la Iglesia AME en general apoyan el programa conservador de grupos nacionales como la CODUE, a pesar de que ninguna de las dos instituciones es miembro participante de dichos grupos. Por ejemplo, el reverendo Rodríguez declaró que cuando enseña temas sobre la familia siempre se refiere únicamente al modelo tradicional. "Creo firmemente en el papel de la madre como cuidadora y el del hombre como proveedor. Eso es lo que enseño porque es así como creo que los niños crecen sanos, con un padre proveedor, tal como era el modelo de antes", señaló.[86] Rodríguez aclaró que esto no significaba que la madre fuera "una esclava en el hogar" sino que debía "estar centrada en cuidar a los niños".[87] El Rev. Cancú también expresó su apoyo a la idea conservadora del matrimonio cuando habló de su conversación telefónica con el nuevo secretario ejecutivo presbiteriano para Latinoamérica en torno a la homosexualidad y los cambios de la Iglesia presbiteriana estadounidense. Según Cancú, el líder presbiteriano dijo: "Nunca mandaría a una persona homosexual a este país porque habría conflicto [con la perspectiva de la IED]".[88] Las declaraciones de Rodríguez y de Cancú no sorprenden puesto que están en consonancia con una lectura tradicional de la Biblia, pero reflejan de qué modo afloran en las denominaciones históricas los temas de actualidad que se debaten a nivel nacional. Dicho de otro modo, los valores conservadores representan otra vía que permite a los dominicanos de la IED y la AME participar de una cultura evangélica dominicana más amplia.

Los líderes de estas dos instituciones se han adaptado a la sociedad en la que viven y a la mayor visibilidad nacional de la Iglesia evangélica protestante, y han declarado que su mensaje es el mismo que el

86. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.
87. Ibíd.
88. Miguel Ángel Cancú, entrevistado por la autora el 21 de julio de 2015, en Santo Domingo.

del resto de las iglesias evangélicas, pese a las diversas denominaciones que existen. A la pregunta sobre la herencia negra de la Iglesia AME, el Rev. Rodríguez señala que hace tiempo hubo quienes no querían decir el nombre de la iglesia por temor a ser rechazados al decir "africana". "Ahora que estamos mejor formados", afirma, "sabemos que [el nombre] no limita nuestro crecimiento ni nos impide hacer nada. Pertenecemos a una congregación, punto. Al fin y al cabo, no predicamos la denominación, sino la palabra de Jesucristo".[89] El mensaje general cristiano evangélico es lo que permite a la Iglesia AME y la IED formar parte de una comunidad evangélica dominicana más amplia. El crecimiento de estas iglesias históricas no está limitado por las diferencias culturales sino por factores estructurales más difíciles de cambiar y adaptar en la sociedad dominicana.

5.2. Limitaciones estructurales de la AME y la IED

En las tres últimas décadas, los líderes de la Iglesia AME y la IED han afrontado dificultades organizativas debido a que la estructura de la denominación está basada en modelos estadounidenses. Estas dificultades —además de otros problemas que surgen de los vínculos actuales con distintas entidades de EEUU— son diferentes en cada denominación. Así como en la Iglesia AME los líderes deben decidir cómo llevar a cabo y modificar una disciplina extranjera en la sociedad dominicana sin recibir apenas ayuda económica de Estados Unidos, los líderes de la IED deben acordar los cambios de sus propias doctrinas a la vez que reciben ayuda extranjera de diversas formas. Por tanto, las relaciones transnacionales históricas y constantes con Estados Unidos continúan repercutiendo en las operaciones de estas iglesias históricas y esto obstaculiza la idea de promover cambios estructurales.

En la Iglesia AME, los líderes se rigen por la disciplina de la iglesia, que se revisa cada cuatro años en la Conferencia General que se celebra en Estados Unidos. Los líderes nacionales, como el Rev. Rodríguez y la doctora Isabel Medina, presidenta laica nacional, expresaron su orgullo por la doctrina y las normas de la iglesia. Por ejemplo, ante la pregunta de cómo se sentía por la obligación de presentar informes anuales al obispo, Rodríguez respondió: "Me parece correcto tener que informar de mi trabajo. Me gusta elaborar informes".[90] Además, señaló que el proceso de presentar informes al obispo e informes financieros a la

89. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.
90. Ibid.

congregación protege al pastor de posibles acusaciones y da seguridad a la congregación de que el dinero se gestiona adecuadamente. En otra ocasión, el reverendo Rodríguez declaró que "en cuanto a la interpretación de la Biblia, observo grandes diferencias [entre la Iglesia AME y las pentecostales]... todavía no he visto nada mejor que me impulse a cambiar de denominación".[91] Rodríguez añadió que la Iglesia AME utiliza la teología metodista de John Wesley y recurre a principios bíblicos que no siempre se aplican de la misma manera en otras denominaciones. Por ejemplo, así como algunas denominaciones castigan a los feligreses abiertamente desde el púlpito y aplican sanciones por sus pecados, Rodríguez señaló que en la Iglesia AME se intentan gestionar estas cuestiones con mayor discreción, según las escrituras bíblicas que versan sobre reconciliación.[92] La doctora Isabel Medina también expresó su orgullo por el estilo de gobierno de la denominación. "Tenemos unos métodos y debemos mantenerlos... Me gustan las vestiduras eclesiales, los rituales, por ejemplo. Cuando asisto a las conferencias admiro la procesión de los obispos, el respeto, la jerarquía, me gusta mucho todo eso", afirmó.[93] Son muchos los líderes de la Iglesia AME que se sienten atraídos por el sentimiento de pertenecer a un movimiento mundial que promueve la teología bíblica tradicional, la responsabilidad pastoral y la estructura jerárquica de gobierno. Todo ello les confiere una sensación de unidad, de regulación saludable y de supervisión contra la corrupción.

Sin embargo, a pesar de los beneficios, la disciplina AME también puede crear problemas a sus congregaciones dominicanas. El problema principal es que pese a estar formada por siete distritos internacionales, la Iglesia AME escribe su disciplina en inglés y ésta se basa en un contexto estadounidense. Además, hay rotación de obispos cada cuatro años y algunos acentúan la disciplina más que otros. En un extremo se da el caso de un obispo que intentó prohibir la traducción de la disciplina AME al español para evitar que los dominicanos "utilizaran la disciplina para controlarlos o reprochársela".[94] En el otro extremo del espectro, la obispa Carolyn Tyler-Guidry no sólo exigió que se tradujera la disciplina sino que la envió a la República Dominicana para que se publicara y encuadernara en el país. Todos los obispos son susceptibles de reaccionar de maneras distintas ante determinadas cuestiones.

91. Ibid.

92. Ibid.

93. Isabel Medina, entrevistada por la autora el 4 de enero de 2015, en Santo Domingo.

94. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.

Además, el hecho de que se elijan y se sustituyan cada cuatro años no garantiza el principio de coherencia. Rodríguez declaró que, aparte de las dos mujeres que ejercieron de obispas, Carolyn Tyler-Guidry y Sarah Frances Davis (designadas para la República Dominicana entre los años 2000 y 2016), no recordaba un solo obispo que ejerciera más de un mandato.[95] Por otra parte, los obispos no hablan español ni saben cómo aplicar mejor la disciplina en la sociedad dominicana. Así como hay obispos que facultan a los líderes dominicanos para que puedan modificar normas y adaptarlas al contexto dominicano, también puede haber quienes exijan una adherencia estricta a las normas. La falta de comprensión tanto del idioma como del contexto dificulta el buen funcionamiento de la gobernanza de la Iglesia AME. Asimismo, dado que la denominación no traduce periódicamente la disciplina cada cuatro años, las iglesias dominicanas deben financiar su propia traducción o comunicar verbalmente los cambios. La falta de fondos para elegir la primera opción obliga a enseñar verbalmente los cambios cuatrienales de la disciplina AME, lo que puede dar lugar a errores y renovar el ciclo de incomprensión cultural.

Al igual que la Iglesia AME, la denominación de la IED también se rige por la doctrina y las normas organizativas que en su momento fueron conceptualizadas por líderes eclesiales estadounidenses (BCWSD). Sin embargo, las dificultades que afronta la IED se distinguen de las anteriores en que es la IED la encargada de escribir y regular su propia disciplina. Entre 2014 y 2015, el liderazgo de la IED se encontraba en la última fase de reescritura de la doctrina de la iglesia. Ante la pregunta de qué motivó la reescritura, el Rev. Cancú señaló: "La última revisión de la disciplina fue en 1987. Han pasado 33 años desde que se reformó la disciplina. En 33 años, el mundo ha cambiado mucho, igual que el país. La iglesia misma ha cambiado también. Ahora hay una nueva generación".[96] Por tanto, el objetivo de la reforma era actualizar las leyes eclesiales para que la iglesia pueda operar con eficacia en el contexto dominicano actual. Cancú explicó algunas de las actualizaciones menores que son necesarias, por ejemplo cambiar el término "secretario ejecutivo" por el de "obispo", que corresponde al nombre utilizado para designar a los líderes administrativos de otras denominaciones. Entre los cambios más complejos cabe mencionar las modificaciones exigi-

95. Sara Davis falleció en 2014 y fue sucedida por el obispo John White, que fue el obispo del 16º distrito episcopal hasta 2016.
96. Miguel Ángel Cancú, entrevistado por la autora el 21 de julio de 2015, en Santo Domingo.

das por la Ley dominicana. En palabras de Cancú, "en 2010 se modificó hasta la Constitución de la República. Y son muchos los puntos que entran en conflicto con nuestra disciplina. Al igual que el país y sus normativas, también nosotros debemos ir adaptándonos a las demandas del país".[97] Algunos de estos cambios se relacionan con los planes de pensiones y las prestaciones de los empleados, temas estos que antes no se aplicaban a las iglesias. Otros retos consisten en indicar claramente las normas que rigen en las iglesias locales, la función de la junta de oficiales de las iglesias locales y los requisitos de los tres tipos de congregaciones de la IED (centros de predicación, capillas e iglesia organizada). Estas clarificaciones no figuraban en la versión anterior de la disciplina de la IED.

Si bien los líderes de la IED han considerado modificaciones con el objetivo expreso de adaptarse a la sociedad dominicana, resta saber en qué medida la estructura de la iglesia refleja la cultura del país, una cuestión primordial que no se ha explorado en profundidad. José Peguero sugiere que la IED refleja la sociedad dominicana en la medida en que hay estructuras formales e informales dentro de la iglesia. La estructura "formal" se refiere a las normas y reglamentos escritos, pero la interacción informal entre las personas impulsa a la acción, tanto en la iglesia como en la sociedad dominicana en general. Peguero señala que cuando la dirección de la iglesia se elige formalmente y debe aceptar decisiones de manera formalizada, el modelo "contradice el estilo establecido e histórico de dirigir organizaciones [en la República Dominicana]", impulsado por interacciones informales.[98] Aunque Pegueroopinaquetodaslasorganizacionesdominicanasserigenporcierto grado de caudillismo, también afirma que "uno de los problemas más graves de este conflicto entre lo formal y lo informal [es] el hecho de que [la IED] fue fundada por otra cultura. Es decir, se trata de un producto de la cultura norteamericana".[99] Comprender exactamente cómo funciona la IED en la actualidad y escribir normas que reflejen ese funcionamiento es un proceso largo que no se resuelve sólo con el arduo trabajo de reescribir la disciplina.

Cuando se consideran los vínculos actuales de la IED con Estados Unidos surgen otras cuestiones que cabe mencionar. A pesar de que la

97. Ibíd.
98. José Peguero, entrevistado por la autora el 24 de julio de 2015, en Santo Domingo.
99. Ibíd.

colaboración entre la IED y los grupos internacionales es intensa, también hay otras cuestiones implícitas sobre lo que se debe hacer con las donaciones monetarias y quién debe tomar tales decisiones. Hay consenso general respecto a que el proceso de aceptar donaciones extranjeras debe ir acompañado de un diálogo entre los estadounidenses y los dominicanos que cooperan; sin embargo, estos procesos no siempre generan el tipo de interacción recíproca que los líderes —tanto estadounidenses como dominicanos— consideran idónea. "Creo que este es uno de los problemas más graves", afirma Peguero, y añade: "Con frecuencia [los misioneros] comienzan un programa que la iglesia no tiene... Cuando el programa concluye, los misioneros mantienen todo el control, y no porque quieran, sino porque las circunstancias lo exigen dado que la iglesia no está preparada [para tomar el control] y tampoco está en condiciones de continuar con el programa".[100]

Esta dinámica impide pensar de otra manera las relaciones entre estadounidenses y dominicanos; por ejemplo, crear proyectos que puedan ejecutar los dominicanos solos, con ayuda limitada del exterior. La cuestión de cómo mantener el control en la dirección de las actividades misioneras y cómo comunicar eficazmente las necesidades locales a los líderes extranjeros ha sido un desafío permanente en la IED.

Lo mismo podría decirse de la Iglesia AME, con la dificultad añadida de que la conferencia dominicana no recibe ayuda económica de Estados Unidos. Por lo tanto, los líderes dominicanos sólo han podido controlar la dirección de la denominación en la República Dominicana hasta cierto punto. El resultado es que el potencial de crecimiento de la denominación se ha estancado. La doctora Medina lamenta que la Iglesia AME no se conozca en el país. "La publicidad es insuficiente", señaló aludiendo a la falta de inversión económica. "Nuestros pastores ganan muy poco, nuestra denominación es pobre", afirmó.[101] Rodríguez también criticó el modo de dividir los fondos de la denominación.

"El trato en la asignación de fondos no está equilibrado a escala internacional".[102] Aunque Rodríguez elogió la denominación de la Iglesia AME por tratar a sus ministros de manera igualitaria en la Conferencia General y asignar fondos de viaje para quienes no pudieran

100. Ibíd.
101. Isabel Medina, entrevistada por la autora el 4 de enero de 2015, en Santo Domingo.
102. Margarito Rodríguez Jones, entrevistado por la autora el 18 de noviembre de 2014, en Santo Domingo.

asistir por cuestiones económicas, también señaló la necesidad de una distribución de fondos más equitativa. Con un aumento de fondos, la denominación de la Iglesia AME podría desarrollar más proyectos sociales en la isla, pagar a sus pastores adecuadamente y asegurar el mantenimiento de los edificios de las iglesias. Asimismo, la iglesia podría expandirse a otras regiones del país.

Sin embargo, la ayuda económica tampoco resolvería todos los problemas estructurales de la Iglesia AME. Al no tener un órgano ejecutor de gobierno centralizado en la República Dominicana, algunas decisiones sólo se pueden tomar una vez al año, en la conferencia anual que organiza el obispo estadounidense (la asamblea general). En la conferencia anual, los ministros presentan sus informes y votan algunas cuestiones locales que se plantean, pero el trabajo que se necesita para llevar a cabo una investigación rigurosa sobre la expansión de la iglesia, su doctrina y sus normas —a fin de modificar formalmente la disciplina de modo que se adapte a la sociedad dominicana— no puede realizarse en los cuatro días que dura la reunión. Además de que los obispos no conocen el idioma local ni las costumbres ni las leyes, y por tanto no siempre entienden las necesidades de las personas, la conferencia anual puede resultar a veces confusa. Al final, la ausencia de un órgano ejecutor con control dominicano dificulta en gran medida la posibilidad de que los líderes de la Iglesia AME dominicana puedan planificar el futuro y adaptar la organización y la estructura de la iglesia a la sociedad dominicana. Asimismo ha provocado que sea una iglesia anómala entre sus pares.

Tanto los líderes de la IED como los de la Iglesia AME se han adaptado a su contexto local en la República Dominicana, sin embargo la experiencia individual a la hora de gestionar el legado de la influencia estadounidense ha repercutido en su trayectoria histórica. En el momento actual, la Iglesia AME sigue siendo una institución marginalizada en la sociedad dominicana mientras que la IED goza de reconocimiento nacional. Las dos instituciones continúan redefiniéndose a la luz de sus conexiones históricas con EEUU. Sin embargo, de su capacidad para afrontar limitaciones estructurales y establecer planes de acción para superarlas depende que logren desarrollar nuevas maneras de existir dentro de la sociedad dominicana.

V. Conclusion

El presente estudio examina la historia y el estado actual de dos denominaciones protestantes históricas: la Iglesia Africana Metodista Episcopal (AME) y la Iglesia Evangélica Dominicana (IED). Para ello se analizan sus conexiones con Estados Unidos y los factores históricos, raciales, culturales y estructurales que influyen en estas denominaciones de la República Dominicana en el periodo 2014-2015. En última instancia, el análisis demuestra que los líderes de la Iglesia AME y la IED han introducido una serie de modificaciones en sus denominaciones para poder adaptarse a un contexto evangélico dominicano más amplio. Sin embargo, las limitaciones que afrontan las sitúan en distintas trayectorias.

Las diferencias que existen en la historia y la trayectoria de estas dos denominaciones resultan evidentes cuando se observa que pese a que las dos están integradas en la sociedad dominicana, la Iglesia AME permanece al margen de la comunidad evangélica dominicana, lo que no sucede con la IED. El abandono histórico del liderazgo estadounidense en la Iglesia AME de la República Dominicana ha generado una transferencia cultural significativa de las iglesias pentecostales, lo que a su vez ha estimulado un crecimiento considerable de la denominación AME en las tres últimas décadas. Las iglesias AME están creciendo porque no ha habido una supervisión episcopal rigurosa y los pastores se han adaptado a sus contextos locales. Al mismo tiempo, la relación estructural entre las congregaciones dominicanas y estadounidenses impide que las iglesias AME introduzcan otros cambios que facilitarían su reconocimiento a nivel nacional. La IED, por su parte, representa el caso opuesto. A diferencia de la AME, es una denominación autónoma y no está sujeta a las normas de una disciplina extranjera. Además, puede solicitar fondos a Estados Unidos, un privilegio que nunca ha tenido la Iglesia AME. Sin embargo, también sufre ciertas limitaciones. Desde la década de 1970 debe gestionar y transitar su relación económica con Estados Unidos mientras reinventa la identidad de su denominación como Iglesia protestante nacional.

Si bien es cierto que, en comparación con la Iglesia AME, la IED es mucho más visible y está más integrada en sectores prominentes de la sociedad dominicana, también debe lidiar con varios aspectos im-

portantes referentes a la organización, los procedimientos y el método, cuestiones estas que, para bien o para mal, ya están definidas en la disciplina estadounidense de la Iglesia AME.

En su proceso de adaptación constante a la sociedad dominicana, en la que constituyen una población minoritaria dentro de la creciente comunidad evangélica del país, los líderes de estas dos denominaciones deben seguir afrontando los desafíos que generan sus conexiones con Estados Unidos tanto en el pasado como en el presente. No es un proceso sencillo, pero si logran superarlo podrán desarrollar planes estratégicos para superar estas limitaciones estructurales y continuar su trabajo evangélico histórico en la República Dominicana.

Bibliografía

"About the Program." Fellows Program. Accessed September 10, 2016. http://www.drfellowsprogram.org/about.asp.

Alvarez Vega, Bienvenido. "Comunidad evangélica y opinión pública." Presented at the Segunda Expo Feria del Libro Cristiano, Santo Domingo, October 16, 2003.
———. "El movimiento pentecostal." In El campo religioso dominicano en la década de los 90's: Diversidad y expansión, 101–50. Santo Domingo: Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Inc., 1996.
———. "La incidencia publica de la iglesia." In Iglesia, sociedad y nuevas generaciones: consulta de lideres cristianos, edited by Tomas Gomez Bueno. Santo Domingo: Vision Mundial, 2014.

Beaty, James M., and Virginia Green Beaty. So Much to Be Done. Cleveland, Tennesee: Pathway Press, 2003.

Betances, Emelio. La iglesia católica y la política del poder en América Latina: El caso dominicano en perspectiva comparada. Santo Domingo: Fundación Global Democracia y Desarrollo - FUNGLODE, 2009.

Cabral, Porfirio. Desde pentecostés hasta Santo Domingo: Breve historia del origen de la iglesia pentecostal en la República Dominicana. Santo Domingo: Publicaciones Bernard, 1991.

CODUE. "Gestión de consolidación y liderazgo nacional: Memorias 2012-2014." Santo Domingo: Consejo Dominicana de Unidad Evangélica (CODUE), 2015.

Dailey, Jane. "Sex, Segregatioin, and the Sacred After Brown." Journal of American History 91 (2004): 119-144.

Davidson, Christina C. "Disruptive Silences: The AME Church and Dominican-Haitian Relations." Journal of Africana Religions 5, no. 1 (2017).

Davidson, Christina Cecelia. "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916." New West Indian Guide 89 (2015): 258–88.

Davis, Martha Ellen. "Asentamiento y vida económica de los inmigrantes afroamericanos de Samaná: Testimonio de la profesora Martha Willmore (Leticia)." Boletín Del Archivo General de La Nación 32, no. 119 (2007): 709–33.
———. "That Old-Time Religion: Tradición y cambio en el enclave 'Americano' de Samaná." In Cultura y folklore de Samaná, edited by Dagoberto Tejeda Ortiz, 97–146. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega, 1984.

Díaz, Luis Alberto. Presencia protestante en la isla: Apuntes históricos. Santo Domingo: Jojansen C. por A., 2007.

El campo religioso dominicano en la década de los 90s: Diversidad y expansión. Santo Domingo: Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Inc., 1998.

Emerson, Michael O., and Christian Smith. Divided By Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America. New York: Oxford University Press, 2000.

Escher, Daniel F. "Religious Transformations: The Protestant Movement in the Dominican Republic." Intersections 10, no. 1 (2009): 519–70.

Fanning, Sara. Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement. New York: NYU Press, 2014.

Garcia Muñíz, Humberto, and Jorge L. Giovannetti. "Garveyismo y racismo en el Caribe: El caso de la población cocola en la República Dominicana." Caribbean Studies 31, no. 1 (January 1, 2003): 139–211.

Hidalgo, Dennis. La primera inmigración de negros libertos norteamericanos y su asentamiento en la Española (1824-1826). Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2016.

Hoetink, H. "'Americans' in Samaná." Caribbean Studies 2, no. 1 (April 1, 1962): 3–22.
"Iglesia Evangélica Dominicana: Informe de Ejecución Año 2014." Santo Domingo: Iglesia Evangélica Dominicana, 2015.

Inman, Samuel Guy. Christian Cooperation in Latin America. Madison Avenue: Committee on Cooperation in Latin America, 1917.

Limardo, Miguel. Una sola pasión. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial y LIbrería la Reforma, 1976.

Lockward, Alfonso. Intolerancia y libertad de cultos en Santo Domingo. Santo Domingo: Distribuidora y Editora de Literatura Evangélica, 1993.

Lockward, George A. EL PROTESTANTISMO EN DOMINICANA. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1982.

Odell, Edward Albert. It Came to Pass. New York: Board of National Missions, Presbyterian Church in the U.S.A., 1952.

Pew Research Center. "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region," November 13, 2014.

Roca, Hernán González. Horizontes de esperanza. Historia de la Iglesia Evangélica Dominicana. Santo Domingo: Letra Gráfica, 2006.

Sánchez, Susana. Quisqueya cuenta su historia y celebra su fe: Puerto Plata y Samaná cunas del protestantismo dominicano y caribeño: Iglesia wesleyana: Fe-negritud-esclavitud. Santo Domingo, República Dominicana: Mediabyte, 2008.

Santana, Samuel. Los carpinteros de Dios, 2006.

Thornton, Brendan Jamal. Negotiating Respect: Pentecostalism, Masculinity, and the Politics of Spiritual Authority in the Dominican Republic. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2016.

Villamán, Marcos. El auge pentecostal: Certeza, identidad, salvación. Mexico City: Centro Antonio de Montesinos, 1993.
———. "Escenarios posibles: Entre la muerte y la vida, ocasiones para la religión." Estudios Sociales 38, no. 139 (2005): 9–54.
———. "La vuelta de lo sagrado: Religión y dinámica social." Ciencia y Sociedad 27, no. 4 (2002): 504–48.

Wheaton, Philip E., and William L. Wipfler. Triunfando sobre las tragedias. Historia centenaria de la Iglesia Episcopal Dominicana, 1897-1997. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1997.
Willmore, Nehemia. "Esbozo histórico de la llegada de inmigrantes afro-americanos a la isla de Santo Domingo y Haití." Boletín Del Archivo General de La Nación 36, no. 129 (2011): 247–75.

Wipfler, William. The Churches of the Dominican Republic in the Light of History: A Study of the Root Causes of Current Problems. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1966.

Wipfler, William Louis. Power, Influence, and Impotence: The Church as a Socio-Political Factor in the Dominican Republic. New York, 1978.

Christina C. Davidson

Christina C. Davidson tiene una doble licenciatura en Estudios Latinoamericanos y Estudios Internacionales por la Universidad de Yale, además de una maestría y un doctorado en Historia por la Duke University. Su tesis doctoral fue financiada por la beca Fulbright-Hays Doctoral Dissertation Research Award. El Programa de Fellows de GFDD/FUNGLODE fue la asociación principal en la República Dominicana para llevar a cabo la investigación en el marco del programa Fulbright-Hays. Como participante de este programa, la doctora Davidson realizó su investigación de campo para la presente publicación y su tesis doctoral, "Converting Spanish Hispaniola: Race, Nation, and the AME Church in Santo Domingo, 1872-1904" (2017). Su investigación en el marco de GFDD/FUNGLODE se desarrolló durante un periodo de diez meses, entre noviembre de 2014 y agosto de 2015.

El periodo 2014-2015 fue la segunda colaboración de la doctora Davidson con las organizaciones GFDD/FUNGLODE. En 2007, Davidson realizó su primera investigación en la República Dominicana como becaria del programa Mellon Mays Undergraduate Fellow. La beca financió su participación en el programa InteRDom de GFDD/FUNGLODE, que patrocinó su pasantía en Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer, de Naciones Unidas (INSTRAW) en la sede de Santo Domingo. En 2007, Davidson estudió en el exterior con el programa CIEE-Santo Domingo. Su primera experiencia en la República Dominicana, en 2007, motivó su deseo de investigar el protestantismo dominicano y desarrollar su carrera profesional como profesora de Historia.

GFDD

www.globalfoundationdd.org

GFDD es una organización independiente sin fines de lucro, dedicada a promover la colaboración y el intercambio global en temas de relevancia entre profesionales dominicanos, audiencias en general e instituciones del país y el extranjero, por medio de la implementación de proyectos que desarrollan investigaciones, mejoran el nivel de la opinión pública, diseñan políticas públicas, presentan estrategias y ofrecen capacitación en áreas de importancia para el desarrollo sostenible en las áreas social, económica, democrática y cultural.

GFDD promueve una mejor comprensión y apreciación de la cultura dominicana, sus valores y el patrimonio nacional, así como de su riqueza y su diversidad no sólo en la República Dominicana, sino también en Estados Unidos y el resto del mundo.

GFDD crea, facilita e implementa proyectos de desarrollo humano a nivel internacional, partiendo de su amplia experiencia, conocimiento y fuertes redes nacionales e internacionales.

GFDD

Funglode

www.funglode.org

La Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE) es una institución privada, sin fines de lucro y pluralista dedicada a la realización de investigaciones de alto nivel, la excelencia académica y la promoción de la cultura y el arte. La institución trabaja en el diseño de políticas públicas orientadas al fortalecimiento de la democracia, el respeto de los derechos humanos, el desarrollo sostenible, el fomento de la creatividad y la modernización de la República Dominicana.

A través de la formulación de propuestas de políticas y planes de acción estratégicos orientados a la creación de soluciones interdisciplinarias a los problemas nacionales, FUNGLODE busca convertirse en un centro de conocimiento con una importante oferta de programas académicos de prestigio mundial y un intercambio con universidades y centros de investigación de renombre nacional e internacional.

FUNGLODE

Programa de Fellows

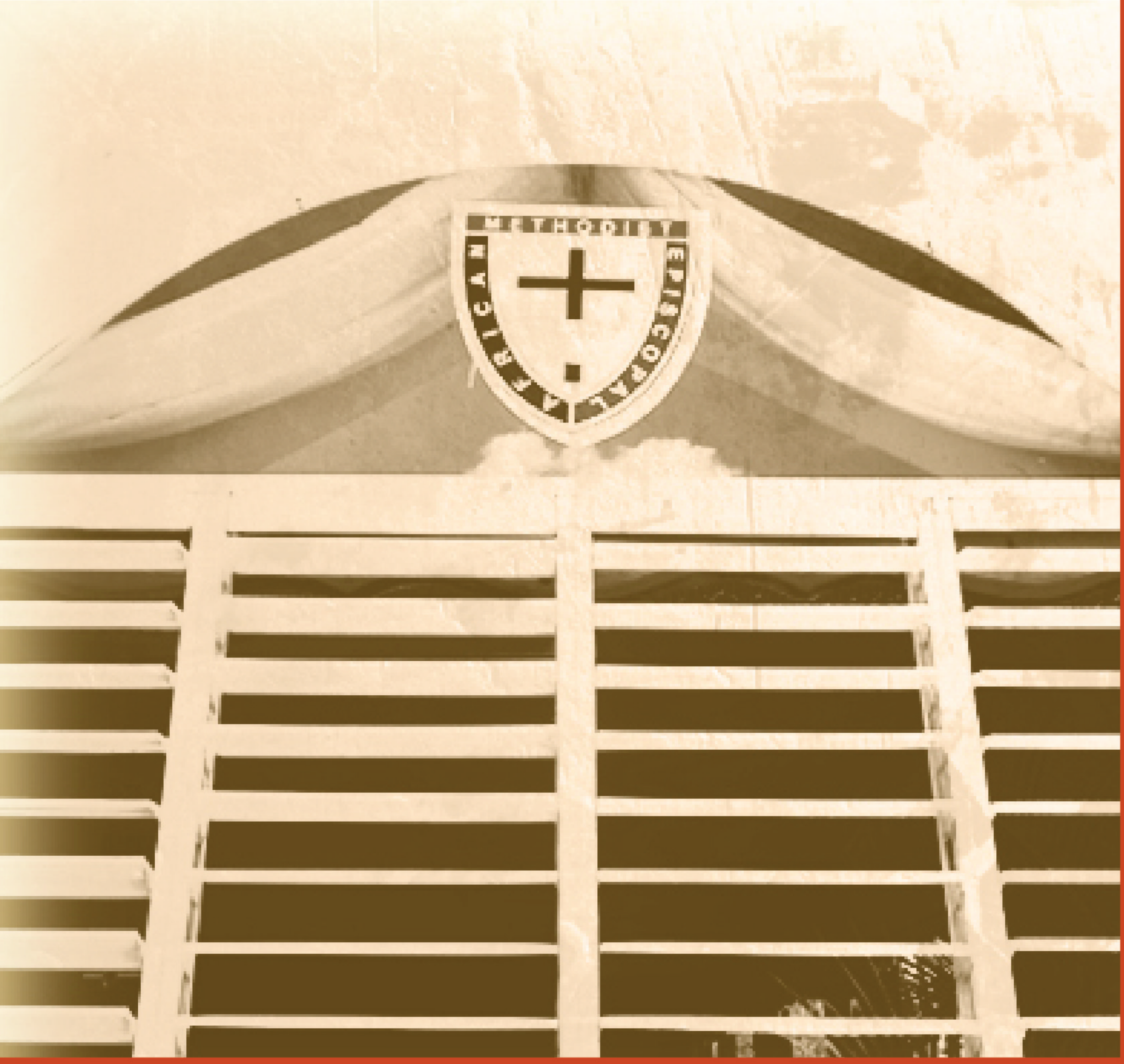
www.drfellowsprogram.org

El Programa de Fellows, una extensión del programa de pasantías e intercambio académico InteRDom, fue establecido en el año 2009 para responder al deseo de GFDD y FUNGLODE de cultivar una comunidad de académicos que contribuya al creciente volumen de investigaciones de ambas fundaciones sobre temas de interés internacional que afectan directamente a la República Dominicana. El programa complementa la misión general de GFDD y FUNGLODE de promover el intercambio académico, generar investigaciones y contribuir a la creación de políticas públicas relacionadas con el desarrollo económico y social, tanto a nivel nacional como internacional.

A través del Programa de Fellows, GFDD y FUNGLODE buscan generar investigaciones sobre temas prioritarios en la agenda de las Naciones Unidas, con el fin de dar voz a las preocupaciones nacionales y regionales y ofrecer soluciones viables a los retos nacionales e internacionales.

El Programa de Fellows ofrece oportunidades a los estudiantes de maestría y de doctorado interesados en realizar investigaciones de alto nivel en la República Dominicana sobre temas relacionados con el desarrollo sostenible. Los investigadores realizan sus estudios en coordinación con funcionarios de GFDD y de FUNGLODE, así como con asesores académicos nacionales y con sus profesores universitarios.

Fellows program



Christina C. Davidson

Análisis del cristianismo evangélico en la República Dominicana

SERIE ESTUDIOS Y REFLEXIONES

Educación – Salud – Desarrollo Urbano – Historia – Género – Economía – Medio ambiente

GFDD | FUNGLODE

www.globalfoundationdd.org
www.gfddpublications.org
www.funglode.org

ISBN 978-9945-590-90-6

Historia