

Capítulo 2

De bandidos y cueros

La ocupación estadounidense (1916-1924)
y la criminalización de la negritud dominicana

Cuando yo me muera que me toquen palos
que no lllore nadie y que me canten salves.
Pañuelo rojo, traje blanco
y que los quijongos no se callen.
Ya verás cómo vuelvo hecho todo aire
a contarle al mundo dos o tres verdades.
—Salve popular dominicana.

El día de Pentecostés de 1922, Dominga Alcántara se preparaba para la celebración más importante del año. Como reina de la *Cofradía del Espíritu Santo* de San Juan de la Maguana, estaba encargada de organizar la festividad anual para celebrar la encarnación del Espíritu Santo en los fieles¹³⁵. Aunque Alcántara siempre lideraba con sumo cuidado las celebraciones sagradas de la cofradía, este año estaba particularmente contenta respecto a las celebraciones del Día del Espíritu Santo debido a los rumores de que Olivorio Mateo, el profeta del Valle de San Juan, acudiría para darle una bendición especial¹³⁶.

Días antes de la celebración del 4 de junio, Alcántara había comenzado a tejer crucifijos de palma, los cuales había cubierto de amarillo y rojo para ponerlos en el altar junto a los velones y claveles, tal y como

se acostumbraba en la celebración del batey¹³⁷. Cuando las mujeres de la cofradía llegaron, temprano en ese Domingo de Pentecostés, a preparar el chivo con chenchén que sería servido para la ocasión, Dominga ya estaba lista para recibir su bendición. A las dos de la tarde, poco después de que sonaran los tres tambores sagrados que habían sido bendecidos con ron y oraciones, empezó la celebración¹³⁸. Pero justo cuando sonaba el palo mayor dando la señal para el inicio del primer atabalailable, un grupo de guardias armados comandado por el capitán de los Marines, G. H. Morse Jr., asaltó la casa de Alcántara, declarando que «se acabó la fiesta»¹³⁹. Los marines ordenaron que la gente se dispersara y se fueran a sus casas, «si no querían pasar la noche presos»¹⁴⁰. Entonces se llevaron el ron, el tabaco y los tambores sagrados para el destacamento policial y tuvieron su propia fiesta. Mientras contemplaba la profanación de sus tambores sagrados, Dominga lloraba de rabia¹⁴¹.

El 15 de mayo de 1916, los Estados Unidos invadieron República Dominicana. La ocupación militar de 8 años siguió a dos décadas de una desigual guerra de tira y afloja entre el imperio y las dos naciones que comparten La Española. En 1904, el gobierno estadounidense había confiscado las aduanas dominicanas. En 1905, impusieron sanciones y emitieron ultimátums, amenazando ambas naciones con la posibilidad de intervención si estas no controlaban «las revueltas y el bandidaje»¹⁴². Finalmente, el 28 de julio de 1915, con la excusa de proteger los intereses estadounidenses en la región, los marines des-

¹³⁷ La palabra *batey* originalmente significaba «comunidad» y era usada para nombrar las comunidades rurales habitadas principalmente por rayanos. Hoy, «batey» se refiere principalmente a los barrios o barrancones donde viven los trabajadores del azúcar de origen haitiano. El relato de las preparaciones de Alcántara proviene del video *Fiesta de palos* de Adalberto Grullón (AAA Producciones, 2006).

¹³⁸ Grullón, *Fiesta de palos*.

¹³⁹ Véase la nota 10 para la descripción de los guardias. En la religiosidad afrodominicana la palabra *atabal* (tambor) se refiere más bien al ritmo y no tanto al objeto. Documentos Guardia Nacional Dominicana (1920-22), Legajo 3, Folder 2, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

¹⁴⁰ Documentos Guardia Nacional Dominicana (1920-22), Legajo 3, Folder 2.

¹⁴¹ Documentos Guardia Nacional Dominicana (1920-22), Legajo 3, Folder 2.

¹⁴² Herrera, «When the Names of the Emperors Were Morgan and Rockefeller», 29-37, 46.

cendieron sobre Haití, ocupando la segunda nación más antigua de las Américas por un período de diecinueve años. Unos meses más tarde, en mayo de 1916, la ocupación se extendió hacia el este. A pesar de la resistencia local, tanto armada como intelectual, el ejército estadounidense fue capaz de controlar a la población de la isla a través de la censura, la intimidación, el miedo y la fuerza militar, doblegando la soberanía de ambas naciones ante la voluntad imperial.

Una mirada breve a las ocupaciones de Haití (1915-1934) y República Dominicana (1916-1924) nos dice mucho sobre el papel jugado por Estados Unidos en la creación de un sistema político y económico altamente desigual que beneficia a las grandes corporaciones al tiempo que condena a la mayoría de la población a la pobreza y la privación de derechos. Durante la ocupación de ocho años en República Dominicana, el gobierno estadounidense otorgó el control de las finanzas dominicanas al National City Bank of New York, el cual sería luego controlado por el Grupo Rockefeller. Esto facilitó la adjudicación de las tierras azucareras del país a corporaciones internacionales¹⁴³. Otro legado de la ocupación estadounidense fue la creación de la Guardia Nacional Dominicana (GND), que sirvió de vehículo para la brutal dictadura de Rafael Leonidas Trujillo (1930-61), mano derecha del ejército invasor y más tarde general de brigada¹⁴⁴.

Un resultado de la ocupación, igual de violento aunque todavía es no muy estudiado, es la criminalización de las prácticas y los practicantes afrorreligiosos a través de canales oficiales y extraoficiales. Estas medidas

¹⁴³ Herrera, «When the Names of the Emperors Were Morgan and Rockefeller», 47.

¹⁴⁴ La GND fue creada durante el régimen militar estadounidense. Los guardias eran entrenados por los marines y servían bajo su mandato. Durante los últimos seis años de la intervención, la GND fue utilizada para reprimir y torturar a las personas que eran percibidas como enemigas de la nación (véase Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*). Eventualmente, luego de terminada la ocupación, la GND se convirtió en una herramienta al servicio de las diferentes dictaduras del siglo XX (específicamente las de Trujillo y Balaguer). Hasta hoy día, la GND continúa siendo el principal vehículo de represión y censura contra el pueblo dominicano. La GND es desplegada frecuentemente para intimidar a manifestantes durante protestas pacíficas. En mayo de 2006, el entonces presidente Leonel Fernández ordenó a la GND «ejercer control sobre la población» (véase Lozano, «Los legados de Leonel Fernández») luego de un toque de queda nacional, dictado por decreto, que prohibía la congregación de personas después de las once de la noche durante los días de semana y dos de la mañana en los fines de semana.

incluyeron, tal como se evidenció en la historia de Dominga Alcántara, la profanación pública de objetos afrorreligiosos, especialmente tambores sagrados; allanamientos de celebraciones religiosas, incluyendo bautizos y funerales en las ciudades fronterizas; el encierro de *santeros* bajo el pretexto de las leyes de vagancia, y el encasillamiento de los fieles afrorreligiosos como salvajes o bandidos¹⁴⁵. Al igual que las acciones del personal militar estadounidense en Abu Ghraib durante la Guerra de Irak, la confiscación y profanación de los tambores sagrados de Alcántara representaba el racismo y la intolerancia de los marines frente a las prácticas culturales y religiosas locales¹⁴⁶. Cartas provenientes de marines de puesto en la región fronteriza se refieren a los toques de tambores como «inquietantes y escalofriantes» prácticas de «criminales y salvajes»¹⁴⁷. Algunos marines se quejaban de que los tambores los estaban llevando a la locura¹⁴⁸. La confiscación de los tambores y el castigo a los que los tocaban se convirtieron en prácticas regulares de los marines en su afán de «civilizar» La Española y como respuesta a su miedo a la negritud¹⁴⁹.

Desconcertada por el sacrilegio perpetrado contra la cofradía que le había sido confiada, Alcántara escribió una carta al gobernador militar de Santo Domingo, el general Henry Lee¹⁵⁰. En ella denunciaba la confiscación de los tambores sagrados del Espíritu Santo y demandaba su retorno inmediato:

¹⁴⁵ Para información sobre los allanamientos, véase «Comunicaciones generales», 27 de junio de 1922, Legajo 4, Folder 2, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD. Para los encierros, véase «Military Government of Santo Domingo, Executive Order, N. 385», 15 de enero de 1920, firmada por Thomas Snowden, Contralmirante, Marina de los Estados Unidos, «Leyes y Decretos», Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

¹⁴⁶ Véase Puar, «Abu Ghraib: Arguing against Exceptionalism».

¹⁴⁷ Renda, *Taking Haiti*, 44-45.

¹⁴⁸ Renda, *Taking Haiti*, 44-45.

¹⁴⁹ Renda, *Taking Haiti*, 44-45.

¹⁵⁰ A diferencia del catolicismo y de otras expresiones afrorreligiosas como palo monte y candomblé, la liturgia afrorreligiosa dominicana es frecuentemente liderada por mujeres que están a cargo de organizar las ceremonias y mantener viva la memoria de la organización. Por tanto, las reinas de las cofradías sabían leer y escribir. Véase Andújar, *Identidad cultural y religiosidad popular*, 104-05.

Ciudadano Almirante: Después de saludarlo tomé de mi vil pluma para reclamar me devuelvan los quijongos del espíritu santo que le dicen los palos camitos del espíritu santo que en San Cristóbal lo tocan como devoción, en Las Matas también y a ninguno los han aprehendido solo los de San Juan que los hizo preso el capitán Morcia [Morse] y hasta la fecha están presos. Pues yo quiero que Ud. me diga si los palos del espíritu santo son del gobierno o de las gentes del batey. Ud[...] puede informarse con el general Wenceslao Ramírez si esa hermandad no es muy vieja y el gobierno nunca nos había *probado* hasta hoy¹⁵¹. Pues me despido con to respeto y esta única ama de dicho quijongo y del espíritu santo queda en espera de su contesta. Dominga Alcántara. P. D. Ahora lo tienen en la gobernación como distracción y como ud. comprenderá esos son palos benditos y se usan solo cuando se necesitan¹⁵². (énfasis añadido)

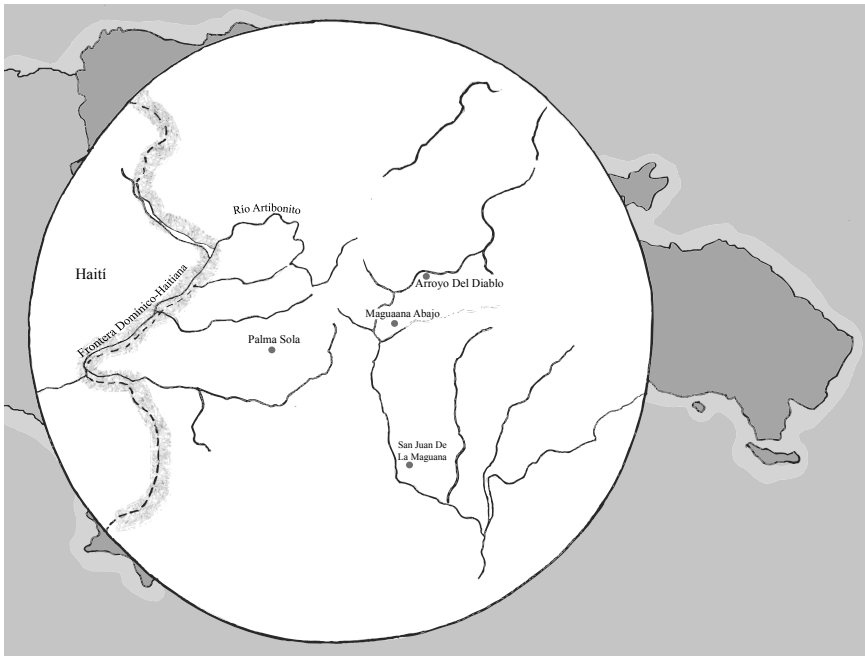
El 27 de junio de 1922, luego de un memorándum del general Harry Lee, el capitán Morse devolvió los tambores a Alcántara¹⁵³. Me inclino a creer que Alcántara no volvió a ser molestada.

La historia de Alcántara es más que un caso de estudio de las maneras en las cuales los fieles afroreligiosos, particularmente aquellos que residían en las comunidades fronterizas del suroeste comandadas por el capitán Morse (véase el mapa 2.1), sufrieron la violencia de la intervención. La carta de Alcántara dirigida al general Lee, el más alto oficial del gobierno militar, constituye una documentada e importante *contradicción* que no solo pone el foco en las aparentemente

¹⁵¹ Wenceslao Ramírez, también conocido como Don Lao, era el caudillo más importante de la región de San Juan. Nació en Azua en 1843 y pasó la mayor parte de su juventud en Bánica. En 1880 se convirtió en jefe comunal, una especie de alcalde seleccionado por la comunidad, de Bánica. En 1887 obtuvo la misma posición en San Juan, la mayor ciudad de la provincia. Don Lao era muy buen amigo del dictador Ulises Heureaux (Lilís). Hasta su muerte en 1927, Ramírez siguió siendo el caudillo más influyente de la región. Véase Martínez, *Palma Sola*, 415.

¹⁵² «Carta de Dominga Alcántara».

¹⁵³ «Claim of Dominga Alcántara», Office of the Commandant, Chief Naval Operations 1917-25, RG 38, Box 49, Folder 2 (226-50), Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.



Mapa 2.1 Mapa del Valle de San Juan y el territorio liborista. Diseñado por Kilia Llano

desapercibidas maneras en las cuales la violencia de la ocupación estadounidense relegaba a los afro-dominicanos a los bordes de la nación y de su archivo, sino también en cómo esta comunidad respondía a la opresión. Su dicción «el gobierno nunca nos había probado», más que una súplica, era un reto que encarnaba tanto su convicción religiosa como su poder político. Aunque la Cofradía del Espíritu Santo era una pacífica organización comunitaria y religiosa, la dicción de Alcántara le recordaba al gobernador Lee que la paz siempre podía quebrantarse, ya fuera por fuerzas divinas o mundanas, porque cuando se profana lo sagrado los dioses y las personas se enojan.

En el centro de la estructura organizacional de las cofradías como la del Espíritu Santo dirigida por Alcántara se encuentra una historia importante de resistencia anticolonial por parte de la negritud dominicana. Cuando los y las negros y mulatas fueron excluidos de sociedades coloniales como las logias masónicas y los cabildos, estos formaron sus

propias organizaciones, las cofradías¹⁵⁴. Estas sociedades religiosas también jugaban un propósito político: estaban encargadas de representar a los negros libres frente a la ley colonial. El liderazgo de la cofradía muchas veces le era cedido a la persona con más conocimientos, generalmente una persona que pudiera leer y escribir, y frecuentemente esta persona era una mujer porque se creía que las mujeres tenían la capacidad de preservar la historia para la posteridad¹⁵⁵. Las cofradías, por tanto, guardaban un importante archivo histórico de la negritud dominicana, así como el poder institucional de enfrentar la opresión colonial.

Como reina de la Cofradía del Espíritu Santo, a Alcántara le fue confiada la responsabilidad de defenderla ante la ley, la cual, en este caso, estaba representada por el gobierno militar. Su posición también implicaba que Alcántara tenía alguna educación formal y era letrada. La reina de la cofradía empezaba su saludo afirmando su capacidad letrada y su autoría: «Tomé de mi vil pluma». Este uso de la primera persona del pretérito es una afirmación activa que asume la responsabilidad de la composición de la carta y del tono de su contenido. Es también una dicción performativa que le recuerda al lector su acción (escribir) y el cuerpo que la ejecuta (tomar la pluma con su mano), en franca *contradicción* con el tono impersonal y pasivo que caracteriza las comunicaciones oficiales. La dicción «tomé mi pluma para demandar que me devuelvan los quijongos» le recuerda al gobernador militar que las armas pueden venir en diferentes formas y tamaños, y que la guerra puede librarse con fusiles, oraciones o plumas.

La afirmación de su capacidad letrada en la primera línea de la carta, «para reclamar los quijongos del espíritu santo», pone a Alcántara en confrontación directa con el gobierno militar, una actitud rara vez asumida por las mujeres de cualquier raza o posición social en La Española de principios del siglo XX. Aunque en los archivos de la ocupación se

¹⁵⁴ Los cabildos eran los consejos administrativos durante la colonia española.

¹⁵⁵ Andújar, *Identidad cultural y religiosidad popular*, 104.

pueden encontrar muchas cartas escritas por mujeres, la mayoría se refiere a la liberación de un hijo, hermano o esposo apresado por los marines, o para pedir la manutención de un hijo concebido con un marine. En tales casos solían ser los hombres —abogados, sacerdotes o «miembros respetables de la comunidad»— quienes escribían las cartas en representación de tales mujeres, ya que en la República Dominicana de los años 20 la mayoría de los pobres, particularmente mujeres de las comunidades campesinas, eran analfabetas¹⁵⁶. Pero Dominga Alcántara sabía leer y escribir, y más importante aún, reconocía el poder que su capacidad letrada evocaba. La reina de la cofradía no le suplicaba al general Lee como hacían otras mujeres que le escribían, más bien «reclamaba» sus derechos como única propietaria de los tambores («única ama de estos quijongos»). Al hacer esto también convertía la usurpación de los tambores por parte del capitán Morse en una alegoría de la ocupación del suelo dominicano por parte de las tropas estadounidenses, recordándole así al general Lee la posibilidad latente de una rebelión.

A pesar de que Alcántara escribió sin intermediarios, ella no interpelló al gobierno militar sola. Su vaga mención del general Wenceslao Ramírez, el caudillo más influyente de la región y con el que el gobierno militar había negociado a fin de establecer un puesto en San Juan, ponía en contexto su poder político como una líder comunitaria respetada. Alcántara fue cuidadosa en dejarle saber al general Lee que ella podía, pero decidió no hacerlo, pedirle a Ramírez que interviniera en su favor del mismo modo que el caudillo lo había hecho por otros sanjuaneros que habían elevado quejas sobre los marines. En vez de ello, Alcántara menciona a Ramírez como un recordatorio de que ninguna fuerza —ni imperial, ni nacional— la había «probado», sugiriendo, quizás, que ambas fuerzas debían temer el poder espiritual que ella podía invocar.

La respuesta del capitán Morse a la indagación de Harry Lee respecto a la confiscación de los tambores de Alcántara es un fiel indicador

¹⁵⁶ En 1920, el 70 por ciento de la población dominicana era iletrada de acuerdo al reporte de alfabetismo en Our World in Data, <https://ourworldindata.org/literacy>

de a quién temía el gobierno militar: «Los palos en cuestión fueron confiscados por el suscrito debido al hecho de que el baile se celebraba al lado del cuartel y el suscrito recibió información que un grupo de la gente de Mateo estaría en la ciudad con el propósito de atacar el destacamento policial»¹⁵⁷. Olivorio Mateo era un mesías afrorreligioso de la comunidad rayana de Maguana Abajo, cerca de San Juan de la Maguana (véase el mapa 2.1) a quien el gobierno militar había estado persiguiendo sin éxito durante casi cuatro años¹⁵⁸. Aunque no hay evidencia histórica de que Mateo hubiera atacado alguna vez a la policía, Morse lo veía como un potencial catalizador de resistencia armada a lo largo del valle de San Juan. Consciente del miedo al profeta por parte del gobierno militar, Alcántara desafió abiertamente al régimen, recobró sus tambores y reafirmó su autoridad como líder comunitario.

Muere un dios, nace un movimiento

El 27 de julio de 1922, exactamente un mes después de que los tambores fueran devueltos a Alcántara, una partida de doce hombres al mando del capitán de los marines George H. Morse Jr. y el teniente G. A. Williams mató a Olivorio Mateo¹⁵⁹. Papá Liborio, como todavía se refieren a él sus seguidores, fue acribillado con 15 balazos, hasta que sus dedos y brazos cayeron al suelo¹⁶⁰. A diferencia de otras ejecucio-

¹⁵⁷ Documento del 20 de junio de 1922, General Communications, Director Department of South, PND, RG 38, Box 49, Folder 2 (226-50), AGN, Santo Domingo, RD.

¹⁵⁸ Aunque San Juan no está en la frontera, su proximidad a través del sureste y el nordeste del Valle del Artibonito la ha convertido en una extensión de Las Matas y otras ciudades de la frontera. Mateo vivió en varias ciudades en la frontera circundante y cruzaba frecuentemente a Haití. Véase el documento del 20 de junio de 1922.

¹⁵⁹ «Report on contact with Dios Olivorio submitted on July 8, 1922 by Lt. G. A. Williams» Chief Naval Operations 1917-25, RG 38, Box 50, Folder 8, Navy Department, Record of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

¹⁶⁰ Documento del 20 de junio de 1922.

nes llevadas a cabo por el gobierno militar estadounidense durante los ocho años de ocupación, la de Mateo fue un evento público. El cuerpo del líder espiritual fue atado y exhibido en frente del ayuntamiento de San Juan para que todos lo vieran pudrirse (véase imagen 2.1). Después de tres días de este macabro espectáculo, Mateo fue enterrado en el cementerio de San Juan. El periódico local, *El Cable*, publicó un obituario que decía: «Con la muerte de Olivorio, consideramos que su burda religión ha terminado para siempre. Ella constituía una desgracia para esta municipalidad, dado que la mayoría de sus seguidores eran *elementos extranjeros*» (énfasis añadido)¹⁶¹.

A los ojos de los marines, Papá Liborio era otro «bandido gavillero», una amenaza a la «pacificación de la población dominicana» por parte de Estados Unidos¹⁶². La resistencia guerrillera había presentado un gran desafío para los marines desde su llegada a territorio dominicano¹⁶³. Grupos de campesinos de la parte este del país, conocidos como gavilleros, libraron una guerra de guerrillas contra la ocupación. Las guerrillas limitaron significativamente las acciones militares estadounidenses, creando humillación pública y eventualmente la retirada de

¹⁶¹ Las publicaciones dominicanas estaban sometidas a las leyes de censura del gobierno militar, como lo demuestra el gran número de publicaciones que el gobierno clausuró. La Orden Ejecutiva No. 591 establecía que el gobierno militar tenía el poder de prohibir la publicación de artículos en revistas, periódicos, «panfletos, hojas sueltas, publicaciones que enseñen doctrinas que creen disturbios, conduzcan al desorden o exhiban una moralidad que no sea de 'naciones civilizadas'». Varias publicaciones como *La Abeja* y *La Opinión* habían sido clausuradas a principios de 1922. Es posible concluir que la posición de *El Cable*, único periódico del suroeste que permaneció abierto durante la intervención, era también la posición del régimen militar. Véase Military Government of Santo Domingo, «Executive Order 591 issued by Thomas Snowden (Censorship Law), September 26, 1922, Chief Naval Operations, 1917-25, RG 38, Box 50, Folder 2, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC y «Memorandum de Ley Ejecutiva», Legajo 1, Folder 21, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

¹⁶² Véase «Executive Order 591» y «Executive Order 385», RG 45, Box 757, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

¹⁶³ Véase «Executive Order 591».



2.1 Olivorio Mateo en parihuela, exhibido en el Ayuntamiento de la ciudad de San Juan. Reproducido con el permiso del Archivo General de la República, Santo Domingo.

las tropas en 1924¹⁶⁴. La desaparición final del profeta afrorreligioso calmó la ansiedad de los marines respecto a potenciales levantamientos de futuros disidentes. El obituario de *El Cable* sirvió en parte como una nota de advertencia a otros «bandidos» que —ya fuese a través de las oraciones, la pluma o el combate— intentasen liderar al pueblo contra el orden establecido.

¹⁶⁴ Mientras realizaba mi investigación sobre la ocupación de 8 años, estuve abrumada por la cantidad de documentos que indicaban la muerte de marines a manos de las guerrillas. Además, el constante apresamiento de intelectuales, escritores y artistas —así como la multiplicidad de cartas y editoriales escritos contra el régimen— muestran que hubo realmente una fuerte resistencia. El libro de Bruce Calder, *The Impact of the Intervention*, fue el primer recuento histórico que se concentró en la resistencia, particularmente la de los gavilleros en la parte este de la isla. Para ver ejemplos de la correspondencia escrita por o a favor de los prisioneros políticos, como las escritas por el célebre poeta antiestadounidense Fabio Fiallo (1866-1942), que estuvo preso durante la ocupación, véase «General Correspondence», Box 50, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

Pero Olivorio Mateo no era solo un problema para el régimen militar estadounidense. La intelectualidad antiestadounidense, de voz muy fuerte en otras instancias, celebró la ejecución de Mateo porque, en palabras de Max Henríquez Ureña, «representaba [el liborismo] una desgracia para la civilización y la unidad de nuestra cristiana nación»¹⁶⁵. El rechazo del liborismo por parte de la élite al caracterizarlo como bárbaro y extranjero es una repetición performativa de la dicción de civilización versus barbarie que letrados del siglo XIX como Félix María del Monte y César Nicolás Penson habían popularizado en sus esfuerzos por delinear las fronteras raciales de La Española. Recordemos que a finales del siglo XIX, escritores hispanófilos como Penson y Manuel de Jesús Galván, a través de un proceso retórico de silenciamiento y repetición, encontraron éxito al solidificar un mito nacional que igualaba negritud y haitianidad, y por tanto convertía a las y los negros dominicanos en exiliados dentro de su propia nación¹⁶⁶. La respuesta de la élite intelectual blanca a la destrucción de Mateo a manos de los marines, ejemplificada en *El Cable*, aunque paradójica ya que surgió en medio de una amplia oposición a la presencia estadounidense en la isla, es congruente con la narración dominante de la dominicanidad que surgió durante la segunda mitad del siglo XIX. La dicción «extranjero» que aparece en el editorial valida el derecho de Estados Unidos a civilizar La Española negra. Negado tanto por el régimen militar estadounidense como por la oposición (blanca) dominicana, el cuerpo de Liborio se convirtió en evidencia textual de la cooperación entre el imperio estadounidense y la élite blanca dominicana en la fronterización de La Española para excluir a la negritud de la nación.

Se dice que el cuerpo de Mateo se había decompuesto de manera tal que los marines tuvieron que envolverlo en cuerdas para impedir que

¹⁶⁵ Henríquez Ureña, *Los Yanquis en Santo Domingo: La verdad de los hechos*, n. p.

¹⁶⁶ Tal y como se presentó en el capítulo 1, la producción intelectual dominicana de finales del siglo XIX estuvo, casi exclusivamente, al servicio del proyecto político de unidad nacional dominante. Este proyecto, tal y como se examina a lo largo de este libro, estaba basado en una retórica contradictoria de civilización y progreso a través de la cual lo europeo (blancura) era celebrado como un signo de civilización y la verdadera raíz de la cultura nacional. Por otro lado, el legado africano fue suprimido y exhibido solo como extranjero.

se deshiciera en pedazos (imagen 2.1). Otros dicen que la contención extra se debió al miedo de que su gente se robara el cuerpo para darle al profeta una sepultura adecuada y ceremonial. Uno también puede especular que el cuerpo de Mateo fue severamente atado porque los invasores estadounidenses y la élite local temían que Liborio ciertamente resucitara de entre los muertos, se escapara y vengara su muerte. El asesinato de Mateo representaba la afrorreligiosidad como un locus potencial de respuesta política: El cuerpo de Mateo podía ser recordado, regresando para *contradecir* la opresión que el gobierno ejerció sobre él al tratarlo y estigmatizarlo como criminal. Sin embargo, el impacto de la historia de Olivorio Mateo no recae en su linchamiento por parte del ejército estadounidense y sus aliados dominicanos, sino en el legado de enfrentamiento que dejó en la gente de San Juan, personificado en la carta de Dominga Alcántara al gobernador Lee y en las muchas salves que, *contradiendo* el archivo, continúan narrando la *otra* historia de la vida del profeta.

La captura y asesinato de Olivorio Mateo en 1922 marcó un avance considerable hacia la meta de ambas fuerzas hegemónicas —el gobierno de Estados Unidos y la élite hispanófila dominicana— porque ambas creían, tal y como se expresaba en el obituario de *El Cable*, que el liborismo realmente había terminado con Mateo. Pero la comunidad religiosa campesina del Valle de San Juan, liderada por sacerdotes y sacerdotisas como Alcántara, estaban en desacuerdo con este punto: la muerte de Mateo no causó aflicción o tristeza porque los afrorreligiosos siempre habían sabido, tal y como había predicho años antes su propio líder, que Papá Liborio moriría a manos de los soldados estadounidenses¹⁶⁷. También creían que su muerte era un sacrificio necesario, aunque temporal, porque Papá Liborio, como Jesús, resucitaría en tres días para habitar las montañas de San Juan y reencarnar en los cuerpos de sus seguidores por todas las generaciones siguientes¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Adalberto Grullón, productor y director del video *Fiesta de palos*, entrevista con la autora, 12 de abril de 2006.

¹⁶⁸ El liborismo fue prohibido durante la dictadura trujillista (1930-61), aunque hay evidencias de que los liboristas se continuaron reuniendo en secreto. Véase Martínez, *Palma Sola, su geografía y mítica social*, 175 y Lundius y Lundahl, *Peasants and Religion*, 200 y 204.

Un dios con pelotas

A pesar de ser iletrado, Olivorio Mateo era un lector habilidoso. Leía el cielo para determinar la hora, la grama para adivinar infortunios futuros, los ojos de las personas para diagnosticar enfermedades y secretos y el movimiento de los ríos para predecir el mal tiempo. En 1908, su habilidad como lector lo condujo a la experiencia mística que lo transformó de campesino en un dios¹⁶⁹. La Gran Tormenta de 1908 causó lluvias torrenciales que duraron más de una semana, provocando inundaciones que destruyeron casas y cosechas a todo lo largo del Caribe y el sureste de Estados Unidos¹⁷⁰. Mateo se adentró en la tormenta y, tal y como les diría luego a sus seguidores, en las nubes leyó la sabiduría de «el gran poder de Dios». Después caminó en el valle, siguiendo la tormenta, y una vez allí se vio «cara a cara con Dios»¹⁷¹.

Asumiendo que había fallecido en la tormenta, la familia de Mateo celebró un funeral en su honor. Al noveno día del funeral, el último día de rezos y rituales funerarios, Mateo regresó a su comunidad de La Maguana para sorpresa de todos¹⁷². Su regreso, en un día tan simbóli-

¹⁶⁹ Uso la fecha de 1908, tal y como está corroborada por tradiciones orales y varias fuentes escritas, incluyendo la biografía de Garrido Puello. Pero debo anotar que la fecha podría ser anterior, 1899, durante el huracán que azotó la isla, o posterior, 1909, cuando el huracán San Ciriaco también afectó el área. Lundahl y Lundius condujeron entrevistas a finales de los años setenta y pudieron conocer a personas que conocían a Olivorio Mateo. Aunque ellos no le dan crédito como verdad histórica al testimonio de los seguidores, estos hallazgos son muy importantes para la reconstrucción del archivo de Mateo. Lundahl y Lundius, *Peasants and Religion*, 33.

¹⁷⁰ Conocido como Huracán II, la tormenta de 1908 es la segunda tormenta documentada en el siglo XX. Aunque sus efectos en la costa de Florida fueron mínimos, el ojo del huracán pasó muy cerca de La Española. Neumann, Jarvinen y Pike, *Tropical Cyclones of the North Atlantic Ocean*, 195.

¹⁷¹ Véase Garrido Puello, *Olivorio: un ensayo histórico*, n. p. Emigdio Osvaldo Garrido Puello, «Badín» (1893-1983) era uno de los miembros más importantes de la élite de la ciudad de San Juan. Era descendiente del famoso caudillo Carmito Ramírez. Fue profesor y escritor, y fundador de *El Cable*, periódico que fue cerrado en 1930 por Trujillo. Garrido Puello estaba muy comprometido con el proyecto de modernización e hizo su misión principal combatir lo que él creía era la «influencia haitiana» en la cultura dominicana (cualquier cosa que pareciera tradición cultural afrodominicana). Su relato de Olivorio y su gente, aunque más o menos bien fundado, es también muy severo y exhibe sus prejuicios antihaitianos y de clase. Sus argumentos son muchas veces tendenciosos y retratan al liborismo como superstición y barbarismo.

¹⁷² Lundahl y Lundius, *Peasants and Religion*, 28.

co, contribuyó a su beatificación. Una salve popular recuerda la mística desaparición y regreso de Papá Liborio durante la tormenta de 1908 como la fuente de su sabiduría espiritual:

Liborio se perdió bajo un tiempo de agua
y volvió con un palo e piñón en la mano
y la cara de Dios de su lado.
Liborio era un santo y nos vino a salvá
de la opresión, del hambre y la soledá.
Alabado sea Papá Liborio

Garrido Puello también situó el surgimiento de Papá Liborio como líder religioso en 1908 luego de la tormenta¹⁷³. Sin embargo la gente que conoció a Mateo insiste en que siempre fue «especial», que poseía el tipo de sabiduría clarividente que llevaba a las personas a buscar su compañía y consejo en tiempos difíciles¹⁷⁴. El vínculo entre el liborismo y un huracán es importante en dos maneras. En primer lugar, vincula de manera cercana el movimiento religioso con el medio ambiente de la isla, lo que lo hace relevante para la vida cotidiana de los campesinos. En segundo lugar, la tormenta precisa cronológicamente el surgimiento del liborismo, en consonancia con la práctica popular de recordar a través de eventos naturales que ha permitido a los dominicanos y dominicanas preservar historias importantes a pesar de la falta de archivos o acceso a la escritura¹⁷⁵. Casi dos décadas después, en 1930, otro huracán ayudaría a Trujillo a ganar la confianza de un

¹⁷³ Garrido Puello, *Olivorio*, 8.

¹⁷⁴ Garrido Puello, *Olivorio*, 8.

¹⁷⁵ En República Dominicana, particularmente en la población rural, la memoria oral está vinculada a las temporadas, las cosechas y los diferentes desastres naturales que han afectado la isla. Porque la práctica de obtener certificados de nacimiento no era común hasta los años cuarenta, cuando Trujillo la impuso, muchos viejos campesinos sabían su edad o la de sus familiares gracias a estos fenómenos naturales. Cuando le pregunté a mi abuelo cuántos años tenía, respondió: «bueno, yo tenía diez años cuando San Zenón». San Zenón fue el huracán que afectó la isla en 1930, por tanto yo sabía que había nacido en 1920. Liborio está vinculado con La Gran Tormenta, que tuvo lugar en 1908; por lo que es fácil de establecer históricamente el inicio del movimiento.

pueblo angustiado, quizás apelando a los recuerdos que el campesinado guardaba de Papá Liborio¹⁷⁶.

La salve hace Historia la desaparición de Mateo en la tormenta, así como también las aflicciones que afectaban a los campesinos del Valle de San Juan a principios del siglo XX: «la opresión, el hambre y la soledá». Al momento del surgimiento del liborismo en 1908 la República Dominicana estaba atravesando una serie de cambios políticos y económicos debido a su inserción en los mercados globales, especialmente a través de la industria azucarera. Empezaba a surgir una nueva y poderosa clase media, y las ciudades —especialmente Santo Domingo, Puerto Plata y Santiago— experimentaban un renacer de las actividades culturales y políticas. Este inminente «progreso» afectó a los campesinos, quienes, según el historiador Roberto Cassá, se convirtieron en blanco de esas élites que buscaban erradicar cualquier movimiento que se opusiera a su idea de modernización y progreso¹⁷⁷. Además de perder sus cosechas debido a la tormenta, los sanjuaneros también enfrentaban presiones crecientes por parte del gobierno central que buscaba insertarlos dentro del proceso de modernización nacional a través de la redistribución de tierras y de los impuestos. Las costumbres comunales del liborismo ofrecían una solución a esos campesinos ansiosos que enfrentaban «opresión, hambre y soledá».

Aunque hambre y opresión son condiciones socioeconómicas bien definidas, la dicción *soledá* (soledad o desolación) conjura connotaciones efectivas y afectivas. En sus inferencias espirituales y psicológicas, *soledá* se refiere a la pérdida de la guía y el acompañamiento del liderazgo. *Soledá* también podría connotar la condición espiritual de la comunidad afroreligiosa del Valle de San Juan, que sintió su fe perturbada luego de una tormenta en la cual las personas perdieron sus cosechas,

¹⁷⁶ El huracán San Zenón tocó tierra dominicana el 3 de septiembre de 1930, destruyó gran parte de la infraestructura de la isla. Trujillo llegó al poder con ayuda de Estados Unidos y San Zenón, ya que aprovechó la oportunidad para colocarse como el líder natural de una población campesina angustiada y desplazada por el fenómeno natural.

¹⁷⁷ Cassá, «Problemas del culto olivorista», 6.

sus casas y hasta la vida¹⁷⁸. En este sentido, el regreso de Mateo después de la tormenta vino a aliviar la soledad espiritual que enfrentaba la comunidad y el ferviente deseo de los campesinos de recuperar la paz y la fe luego del fenómeno natural. Pero desolación también es una dicción que se asocia frecuentemente con el área geográfica de la región fronteriza entre Haití y República Dominicana¹⁷⁹. Inhóspita, solitaria, abandonada por el Estado, a principios del siglo XX, la Línea Fronteriza, donde residían los liboristas, era todavía un lugar sin derechos adquiridos, imaginado y producido como externo a la nación¹⁸⁰.

Los rayanos como Mateo y sus seguidores carecían de representación y liderazgo político en un momento en el cual el país se modernizaba y los campesinos sufrían la imposición de una economía puesta al servicio del Estado¹⁸¹. Al igual que el caso de Moisés en la narración de la zarza ardiente, la experiencia mística de Mateo, tal y como es recordada en la salve, le permitió volver con las herramientas —palo de piñón y la cara de Dios— para liderar a un pueblo angustiado en tiempos difíciles, convirtiéndose así en un símbolo importante de esperanza política y espiritual.

Las noticias acerca de los poderes de curación de Mateo y sus habilidades para predecir el futuro se propagaron por el país a través de rumores, artículos periodísticos y salves. La memoranda de los marines recoge «cartas desde lugares tan lejanos como Higüey y Santiago en las cuales personas pedían milagros y oraciones para curar sus padecimientos»¹⁸². El biógrafo de Mateo, Garrido Puello, afirma que ya desde 1909 una comunidad de cerca de cien seguidores «de diferen-

¹⁷⁸ Hay muy pocos datos acerca de esta tormenta en particular, aunque se puede deducir que si la familia de Mateo había decidido realizar un funeral fue porque la tormenta había costado otras vidas.

¹⁷⁹ Véase Williams, «The Development of Literary Blackness in the Dominican Republic», 74; Prestol Castillo, *Paisajes y meditaciones de una frontera*; y Rueda, *La criatura terrestre*.

¹⁸⁰ Baud, «Una frontera para cruzar».

¹⁸¹ Baud, «Una frontera para cruzar».

¹⁸² Military Government of Santo Domingo «Report on contact with Dios Olivorio submitted by Officer Colonel Bearss, May 23, 1922, Chief Naval Operations 1917-25, RG 38, Box 49, Navy Department, Record of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC, 1.

tes partes de la frontera» se congregaban como una hermandad independiente bajo los principios liboristas de paz, comunidad y amor¹⁸³. La fama de Mateo se propagó rápidamente por toda la isla atrayendo la atención de aliados y enemigos¹⁸⁴.

Jan Lundius y Mats Lundahl, en su amplio análisis del liborismo, lo definen como un fenómeno mesiánico, producto de «un líder carismático como muchos que se pueden encontrar en la historia de la humanidad»¹⁸⁵. El éxito del líder liborista, según los autores, se debía a la percepción de la gente acerca de los «poderes milagrosos» de Mateo¹⁸⁶. Aunque reconozco que el liborismo puede compararse a otros movimientos socioreligiosos y mesiánicos que tuvieron lugar en América Latina a principios del siglo XX, debo insistir en su especificidad como un movimiento socioreligioso orgánico y espontáneo que surgió en *contradicción* pacífica con la Iglesia y el Estado. Los liboristas se veían a sí mismos como católicos y dominicanos y no creían que su devoción al liborismo se oponía a sus afirmaciones religiosas y nacionales. Además, a diferencia de otros movimientos mesiánicos latinoamericanos, el liborismo no fue efímero; por el contrario, ha permanecido hasta el presente, influyendo en otras expresiones de la religiosidad afrodominicana y expandiéndose rápidamente en la diáspora dominicana en Estados Unidos y Europa¹⁸⁷.

¹⁸³ Garrido Puello, *Olivorio*, 19.

¹⁸⁴ Al igual que otras intervenciones estadounidenses de la época —en Haití, Nicaragua y Filipinas, para mencionar algunas— la ocupación de República Dominicana provocó resistencia armada. En el país las fuerzas guerrilleras se concentraban en el este de la isla (lado opuesto al Valle de San Juan). Aunque se menciona muy raras veces en las narraciones estadounidenses, los rebeldes gavilleros del este causaron muchos problemas a las fuerzas de ocupación y fueron fuente de vergüenza para sus comandantes. Bruce Calder examina esta particular historia en *The Impact of the Intervention*, mientras que Mary A. Renda, en *Taking Haiti*, estudia una situación similar en Haití durante la ocupación de la parte oeste de la isla (1915-1934).

¹⁸⁵ Lundius y Lundahl, *Peasants and Religion*, 667.

¹⁸⁶ Lundius y Lundahl, *Peasants and Religion*, 667.

¹⁸⁷ A partir de 2003 se lleva a cabo el Festival Olivorio en las comunidades dominicanas en Nueva York y Boston, dicho festival tiene lugar el 14 de junio.

Es posible, sin embargo, encontrar conexiones entre las causas sociohistóricas que permitieron el establecimiento del liborismo y otros movimientos sociales latinoamericanos como el de los *canudos*, surgido en Brasil a partir de 1893. Los *canudos*, como los liboristas, eran campesinos que enfrentaban retos socioeconómicos similares mientras Brasil luchaba contra las presiones por modernizarse después de la revolución industrial y particularmente a principios del siglo XX¹⁸⁸. Los canudos operaban como un grupo comunitario, practicaban la propiedad común, abolieron la moneda oficial y participaban colectivamente en el manejo de la ciudad bajo la dirección espiritual de Antônio Conselheiro. Y como los liboristas, los canudos fueron eventualmente perseguidos y su líder asesinado. Al igual que Mateo, Conselheiro se convirtió no solo en símbolo espiritual, sino también en un emblema de justicia social que amenazaba los intereses de la élite y el Estado¹⁸⁹.

En la literatura y música populares, Papá Liborio es recordado no como un profeta, sino como un dios viviente, la encarnación del Espíritu Santo que vino a guiar a los campesinos en busca de la unidad humana y espiritual:

Viva Cristo, el rey mesías
viva la madre piadosa, viva Liborio,
esto es todo lo que anhelo
de aquí saldrá un presidente
que domine el mundo entero¹⁹⁰.

Esa salve declara a Mateo como líder terrenal y espiritual: la síntesis de la Santísima Trinidad y «el presidente que domine el mundo

¹⁸⁸ El movimiento canudo era liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como Antônio Conselheiro. Véase Da Cunha y Bernucci, *Os sertões: Campanha de Canudos*.

¹⁸⁹ Lundius y Lundahl, *Peasants and Religion*, 28.

¹⁹⁰ «Comarca de Maguana», tomado de Grullón, *Fiesta de palos*, min. 23.

entero»¹⁹¹. El legado de Mateo, la *salve sugiere*, reside en la unión de su fuerza espiritual, divina, y la autoridad revolucionaria. Papá Liborio no era solamente un dios, sino «un dios con cojones», tal y como el liborista Felipe Umberto Acosta me lo explicó: «Liborio tuvo los cojones de enfrentarse a los gringos y a cualquiera que se quisiera aprovechar de él y de su gente. Yo no voy a iglesia, las iglesias están llenas de pendejás, pero Liborio es de verdad, como dice la canción: no come pendejás»¹⁹². La fe de Acosta en Papá Liborio no está guiada solamente por los poderes espirituales que se le atribuyen al profeta, sino también por el liderazgo ejercido en la lucha contra la opresión, el hambre y la soledad.

Una foto de Olivorio Mateo de 1909 (imagen 2.2) recoge la robusta masculinidad de la vulgar descripción de Acosta («un dios con cojones») al tiempo que desafía la complicidad hegemónica del ejército estadounidense y las élites dominicanas que buscaban contener y criminalizar las expresiones afroreligiosas. Aunque tiene una cruz en su frente, la imagen de Mateo difiere de las tradicionales imágenes benevolentes de la iconografía cristiana. Los ojos de Mateo son fuertes, de mirada fiera e intensa. Su camisa está abierta, mostrando su pecho, mientras su postura revela un estado de alerta y buena preparación física. Podemos ver la tensión en los músculos de los brazos. Más que ofrecer la otra mejilla, tal y como sugiere el cristianismo, la foto de Mateo parece advertir al observador del puño que no vacilaría en usar para defender su honor y el de su comunidad. Esta foto parece sugerir que ciertamente Mateo era «un dios con cojones», tal y como me recordó Acosta, un líder capaz de *contradecir* el patriarcado (fallido) de la élite blanca dominicana.

La representación de la masculinidad que se aprecia en la foto de Mateo (imagen 2.2) llama a la acción más que a la pasividad que

¹⁹¹ Entrevista de Grullón con la autora, 13 de junio de 2006.

¹⁹² Felipe Umberto Acosta, entrevista con la autora, San Juan de la Maguana, 5 de noviembre de 2006.

caracteriza las narrativas hispanófilas de principios de siglo. Recordemos, como se discutió en el capítulo 1, que en sus escritos Penson (1891), Galván (1871) y del Monte (1861) mostraban al patriarca dominicano como haragán, pasivo y débil —una debilidad, sugerían estos autores, que llevó a la pérdida de la dignidad (la unificación haitiana de 1822-44) y el honor (vírgenes violadas) a manos de invasores extranjeros (haitianos). Los letrados hispanófilos lidiaban con su deseo colonial, su miedo al expansionismo estadounidense y sus ansiedades raciales mediante la expulsión de la negritud de la narrativa de la nación. A principios del siglo XX, y particularmente durante el régimen militar estadounidense, la ideología hispanófila se fundió con el discurso paternalista de Estados Unidos —que también era un discurso de ansiedad racial— para contribuir aún más a la borradora de los cuerpos negros de la nación y de su archivo¹⁹³. La celebración por parte de la élite del linchamiento de Olivorio Mateo, ejemplificada en el artículo de *El Cable*, escrito solamente veinticinco años después de la publicación inicial de *Las vírgenes de Galindo* de Penson, confirma que el proyecto de fundar el Archivo de la Dominicanidad había sido co-optado por letrados hispanófilos cuya preocupación principal seguía siendo —aun con la pérdida de soberanía a manos del imperio estadounidense— la protección de su investidura colonial en hispanismo y blancura, más que la liberad de los ciudadanos dominicanos.

El torso desnudo de Mateo *contradice* la versión de la dominicanidad de la élite dominicana, ya que más que una voz pasiva que retrasa, lamenta e interfiere con un privilegio colonial perdido, es una voz que asegura protección contra las fuerzas militares y gubernamentales que oprimen a los dominicanos. El lenguaje corporal de Mateo —sus ojos feroces y camisa abierta, el estado de alerta de su cuerpo— todo parece sugerir que está listo para liderar y para pelear. Su mensaje, por tanto, recuerda a los criollos su propio miedo al poder político negro

¹⁹³ Renda, *Taking Haiti*, 34.



2.2 Retrato de Olivorio Mateo, circa 1909. Colección de fotos, Gobierno Militar (1916-1924). Archivo General de la República, Santo Domingo..

y mulato al tiempo que transmite un mensaje admonitorio a las fuerzas militares estadounidenses de una posible expansión de la rebelión campesina. La dicción performativa de masculinidad negra por parte de Olivorio lo coloca en confrontación directa con la poderosa alianza de la élite hispanófila y el imperio estadounidense.

Hermano mayor, nación menor

Al igual que otras ocupaciones estadounidenses durante los siglos XX y XXI, la intervención en República Dominicana en 1916 fue un asunto complicado que implicaba un entendimiento heteronormativo del mundo en el cual a Estados Unidos, encarnado en cada uno de los marines, le era confiado el deber de «proteger» el orden público y la

seguridad. La retórica de la ocupación presentaba a los marines como «invaluables recipientes del poderoso gobierno de Estados Unidos», un privilegio que venía con el deber de eliminar la oposición y dominar a la población local que oponía, muchas veces, resistencia¹⁹⁴. Un memorándum del comandante general Harry Lee escrito en 1921 ofrece un valioso ejemplo de la retórica a través de la cual los marines fueron investidos con el dominio imperial sobre la población dominicana a fin de proteger la noción estadounidense de civilidad y democracia:

Es conveniente en este momento recordarles a todos que nosotros, una fuerza militar de Estados Unidos, estamos en la Ocupación Militar de la República de Santo Domingo (sic), y que el territorio ha sido puesto bajo gobierno militar, y que este está en el estatus de territorio de un estado hostil sobre el cual se ejerce la autoridad militar. La autoridad del poder legítimo ha pasado a manos de Estados Unidos, nosotros como representantes de los ocupantes debemos tomar todas las medidas a nuestro alcance para garantizar el orden público y la seguridad... No se permitirán medidas arbitrarias o inusuales en contra de la población. Se deberán tomar medidas para localizar y aprehender o capturar a los quebrantadores de la ley y *malhechores* tales como *bandidos* y otros criminales para con ello garantizar el orden y seguridad públicos¹⁹⁵. (énfasis añadido)

La dicción del memorándum militar es al mismo tiempo ferviente, fuerte y plagada de vaguedad. Se deja mucho a la interpretación. ¿Los «malhechores» eran ladrones, asesinos, criminales comunes? ¿Podría

¹⁹⁴ «Memorandum from General Harry Lee to all Commanders», 1921, Legajo iJ, Folder 20, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD; «The Brigade Attitude Towards the Inhabitants and Its Places in the Occupation», memo enviado por el general Harry Lee el 15 de noviembre de 1921, RG 38, Navy Department, Record of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

¹⁹⁵ «Memorandum from General Harry Lee to all Commanders».

considerarse como «malhechor» a un burlador de la censura como un periodista o escritor que criticara al gobierno militar? ¿Podría una trabajadora sexual ser «malhechora»? ¿Podría serlo un santero que realizara ceremonias no-cristianas en un lugar público? ¿Podría ser «malhechor» un oficial estadounidense o solo podrían serlo los nativos? El lenguaje ambiguo del memorándum le permitía a los oficiales interpretarlo usando su propia lógica cultural para decidir quién era un «malhechor» y cómo esta persona debía ser castigada. El resultado de esta «flexibilidad» fue lo que el general Knapp describió como una serie de eventos «indeseables», los cuales incluían muchas veces el asesinato de civiles inocentes, allanamientos, violaciones y persecuciones, con una «dureza innecesaria, incluyendo la brutalidad que fue exhibida por los oficiales contra los civiles locales, como si los dominicanos fueran en realidad enemigos en guerra»¹⁹⁶. La «dureza innecesaria» de los militares durante la ocupación estadounidense de República Dominicana reflejaba la ideología racial cargada de eugenismo de los Estados Unidos de principios del siglo XX en la cual la blancura era percibida como símbolo de civilización y la barbarie era una característica racializada de aquellos que eran percibidos como otros no blancos. Esta oposición binaria, como ha destacado la historiadora Roxann Wheeler, justificó las interacciones imperiales de Estados Unidos a lo largo del siglo XX, cuando los marines encarnaban exitosamente la retórica de la nación blanca y heterosexual que representaban¹⁹⁷.

En su discurso de toma de posesión de 1904 el presidente Roosevelt añadió un corolario a la Doctrina Monroe, la cual establecía que

¹⁹⁶ El memorándum también resalta que aunque no se habían tomado medidas para castigar a los marines acusados de tales actos, el general Knapp estaba preocupado porque si continuaban las cosas de ese modo, llamarían la atención de otros países latinoamericanos, lo cual lastimaría a los marines, individual y colectivamente, como representantes del gobierno de Estados Unidos. «Memo from Commander officer Knapp to all brigadiers #2816», 26 de octubre de 1918, RG 45, Naval Records 1911-1917 (WA-7), Box 757, Folder 6, Navy Department, Record of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

¹⁹⁷ Roxann Wheeler, *The Complexion of Race*.

los países europeos debían mantenerse fuera de América Latina. El Corolario Roosevelt llevó la Doctrina Monroe un paso más allá al afirmar que Estados Unidos tenía el derecho de usar la fuerza militar en América Latina a fin de mantener fuera a Europa¹⁹⁸. El Corolario Roosevelt sirvió así para justificar, ante los ojos del público, las intervenciones estadounidenses en Cuba (1906-09), Nicaragua (1909-10, 1912-25 y 1926-33), Haití (1915-34) y República Dominicana (1916-24) como parte del papel de esa nación como «hermano mayor» de países «menos civilizados»¹⁹⁹.

Continuando el corolario expansionista de Roosevelt, el presidente Woodrow Wilson (1913-21) estimuló al ejército estadounidense a convertirse en una fuerza rectora para ayudar a otras naciones a civilizarse: «Si hemos sido obligados por las circunstancias... en el pasado a ocupar un territorio que de otra manera no habríamos pensando en ocupar, creo que estoy en lo correcto en afirmar que hemos considerado nuestro deber administrar dicho territorio, no para nosotros mismos, sino para la población que vive en él»²⁰⁰. En palabras de Wilson, las intervenciones en La Española no fueron actos criminales, si no más bien actos de caridad para aquellas poblaciones que eran «incapaces de gobernarse a sí mismas»²⁰¹. Estados Unidos, como si fuese un padre sustituto, tenía que intervenir y gobernar La Española por su propio bien.

La retórica paternalista de la dominación estadounidense inundó la prensa y la cultura popular. Entre 1904 y 1919, por ejemplo, los artículos periodísticos se referían a haitianos y dominicanos como infantiles, haraganes, ignorantes y salvajes. Estados Unidos, por tanto, debía intervenir para salvarlos del salvajismo. Una caricatura política de

¹⁹⁸ Véase Theodore Roosevelt, «Corollary to the Monroe Doctrine», en Annual Message to the United States Congress, House Records HR 58A-K2, Records of the House of Representatives, RG 233, Center for Legislative Archives, National Archives. Para mayor información sobre los efectos del corolario, véase Chomsky, *Hegemony or Survival*.

¹⁹⁹ Véase Chomsky *Hegemony or Survival*.

²⁰⁰ Wilson, «Remarks to the Associated Press in New York», 39.

²⁰¹ Wilson, «Remarks to the Associated Press in New York», 39.

1906 (imagen 2.3) muestra al presidente Roosevelt como un hombre robusto de virilidad superior ejerciendo el dominio masculino sobre un avejentado (impotente) imperio español. Entre ambos hombres, el hipermasculino Estados Unidos y el derrotado España, yace el infantil Santo Domingo, escondiéndose debajo de la protección militar fálica de Estados Unidos. La historiadora Mary A. Renda, en su estudio sobre la ocupación de Haití iniciada en 1915, sostiene que el discurso paternalista fue uno de los principales mecanismos culturales a través de los cuales la ocupación reclutó a los hombres para el proyecto de llevar a cabo el dominio imperial estadounidense²⁰². Esta lógica imperialista se complicaba más debido al sistema racial estadounidense que tradicionalmente había visto a los negros como infantiles e inferiores. La blancura representaba «un elemento esencial de la masculinidad estadounidense» y esos hombres estaban prestos a imponer su masculinidad alrededor del mundo²⁰³. Ser un marine estadounidense bajo el gobierno del presidente Wilson significaba ser un hombre (blanco) «paternal» para una nación menos capaz.

La negación estadounidense de la masculinidad dominicana y haitiana estaba basada en la negación en su propio territorio de la masculinidad afroamericana. Al momento de la ocupación de La Española, el sur estadounidense todavía estaba segregado bajo las leyes Jim Crow. La dicción de Wilson «debemos» era, por tanto, una invitación no a todos los hombres estadounidenses, sino a los hombres blancos, quienes llevando ya «la carga del hombre blanco» de liderar a Estados Unidos, ahora también eran llamados a encargarse de las naciones hermanas/hijas menores por el bien del imperio. Wilson creía, tal y como lo reportó un periodista, que los negros como raza, si eran dejados a su libre albedrío, eran incapaces de mejorar su situación por sí mismos²⁰⁴. Llevando consigo esta idea racializada

²⁰² Renda, *Taking Haiti*, 13.

²⁰³ Renda, *Taking Haiti*, 64.

²⁰⁴ Renda, *Taking Haiti*, 64.



2.3 Caricatura política publicada en 1906 que describe como Theodore Roosevelt usa la Doctrina de Monroe para mantener las fuerzas Europeas fuera de la República Dominicana.

de masculinidad y ciudadanía, los soldados que desembarcaron en República Dominicana en 1916 creían que era su deber, tal y como expresaba la agenda del presidente Wilson, «ayudar» a los dominicanos a convertirse en políticamente sensatos y «enseñarles a gobernarse a sí mismos»²⁰⁵. La mayoría de los marines enviados a República Dominicana y a Haití entre 1914 y 1930 eran blancos²⁰⁶. La blancura legitimaba la capacidad de los marines de reafirmar la autoridad masculina al tiempo que justificaba las acciones criminales a través de la retórica de civilización y progreso blancos que Wilson había institucionalizado. Como hombres blancos, civilizados, los marines estaban

²⁰⁵ Renda, *Taking Haiti*, 64.

²⁰⁶ Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*, 97.

encargados de investir a la población de civilización —ya fuera que esto implicara confiscar tambores o asesinar profetas— aun si el proceso requería el uso de «dureza» incivilizada.

Pero después de su llegada en misión civilizadora, los marines desplegados en República Dominicana enfrentaron una fuerte oposición —un hecho que los tomó por sorpresa y causó ira y confusión²⁰⁷. En las ciudades del este, El Seibo e Higüey principalmente, los campesinos libraron una guerra de guerrillas desde principios de 1917 hasta finales de 1922, lo que impidió que los marines ocuparan las provincias del este. El entrenamiento y armamento del gobierno militar fueron superados por la movilidad y resistencia de las guerrillas y el amplio apoyo de la población local²⁰⁸. Además de la acción militar, los intelectuales nacionalistas lanzaron una campaña internacional a través de la publicación de ensayos, artículos y cartas abiertas que denunciaban la ilegalidad de la ocupación²⁰⁹. Esto resultaba muchas veces, como en el caso de Blanco Fombona y Fabio Fiallo, en prisión o exilio²¹⁰.

Los desafíos que enfrentaron los marines al querer «civilizar» a la población dominicana estaban intrínsecamente vinculados a las ideologías racistas paternalistas que habían llevado consigo, tal y como se evidencia en un reporte del segundo comisionado fechado el 11 de junio de 1918: «(a) cada dominicano es consciente del instintivo antagonismo racial entre los blancos y las razas de color; (b) Ninguna otra nacionalidad blanca tiene menos simpatía por las razas de color que la americana; léase, el americano va más lejos que ninguna otra

²⁰⁷ Calder, *The Impact of the Intervention*, 34.

²⁰⁸ Las guerrillas, conocidas como ya se ha dicho como gavilleros, estaban luchando por el derecho a la autodeterminación y conocían el terreno y el clima. Los marines, por su parte, fracasaron en entender sus razones y demandas y continuaron atacando a las guerrillas y a los campesinos regulares, lo que causó una gran indignación entre la población local, lo que alimentaba aún más la guerra. Véase Calder, *The Impact of the Intervention*, xxviii.

²⁰⁹ Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*, 34.

²¹⁰ Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*, 34.

nación en su prejuicio racial»²¹¹. El conocimiento del gobierno militar estadounidense respecto a la ideología racista que afectaba su capacidad de dominio alimentó más todavía su aspiración de controlar y «civilizar» a las y los dominicanos —quienes eran percibidos como no blancos, infantiles y por tanto inferiores— a fin de cumplir «el destino manifiesto» de Estados Unidos²¹². La eventual persecución y asesinato de Papá Liborio y sus seguidores era, en gran parte, un intento de silenciar la autodeterminación negra dominicana y la resistencia antiestadounidense a fin de preservar el dominio civilizador del macho alfa estadounidense tal y como se presentaba en la caricatura de 1906. En medio de tal antagonismo racial no es sorprendente que los marines y el gobierno militar encontraran amenazante la foto de Mateo con la camisa abierta así como su representación de masculinidad. Si los hombres dominicanos eran tan valientes como sugiere la foto de Mateo, entonces no necesitaban la protección militar de Estados Unidos. La representación de la masculinidad por parte de Mateo encarnaba, por tanto, dos graves preocupaciones acerca de la presencia militar estadounidense en República Dominicana: que la intervención era criminal e innecesaria; y que los hombres negros eran capaces de gobernar y defender su nación.

Aunque se sabe poco de los orígenes de la foto de Olivorio Mateo de 1909, sí sabemos que forma parte del archivo del gobierno militar. Uno podría sostener, por tanto, que los marines encargados de apresar y ejecutar a Mateo tuvieron que usar esta foto, la única disponible para ellos en ese momento, para poder identificarlo²¹³. Podría decirse que la robusta masculinidad de Mateo, encapsulada en la dicción de Acosta, «un

²¹¹ Report, Second Provisional Brigade, US Marine Corp, June 11, 1918, RG 45, Box 756, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington DC.

²¹² Es importante recordar que la doctrina de Roosevelt, el Destino Manifiesto, insistía en la necesidad de ayudar a «naciones impotentes», particularmente aquellas en el Caribe y América Latina, a alcanzar la «civilización» y la prosperidad. Algunos ejemplos de la aplicación de esta doctrina son las intervenciones militares en Cuba y Puerto Rico en 1898 y en América Latina a principios del siglo XX.

²¹³ Lundius y Lundahl, *Peasants and Religion*, 23.

dios con cojones», y representada en la foto, amenazaba la narrativa de superioridad racial de la ocupación y también a la autoridad masculina de los marines. Mateo, debieron haber creído los marines, tenía el suficiente coraje masculino (cojones) para convocar un ejército de rebeldes, difundiendo así la resistencia guerrillera a lo largo del suroeste del país. La representación de masculinidad negra por parte de Mateo condujo, a su vez, a un incremento de su persecución y al paso del liborismo de una pacífica comunidad religiosa a una cofradía rebelde nómada²¹⁴.

Fronterizar La Española

Las ocupaciones de República Dominicana (1916-24) y Haití (1915-34) han sido estudiadas como dos eventos separados²¹⁵. Sin embargo, es extremadamente significativo el hecho de que tuvieron lugar al mismo tiempo y dentro de una isla compartida por dos naciones. Aunque, tal y como se ha discutido anteriormente, hubo muchas implicaciones para el imperio, ya que las naciones de La Española proporcionaban tierras, recursos y mano de obra barata para la explotación comercial, la intervención fue mucho más significativa para Haití y República Dominicana²¹⁶. En 1918, por ejemplo, el secretario de Estado estadounidense William Jennings Bryan encabezó un plan para escribir una nueva constitución para Haití. La nueva constitución eliminó la provisión de la constitución de 1805 que prohibía a los extranjeros adquirir tierra haitiana. El secretario adjunto de la marina en ese entonces,

²¹⁴ Véase «Memo from the Second Provisional Brigade of the US Marine Corp regarding the preservation of order in the Dominican Republic», June 11, 1918, RG 45, Box 756, Folder 6, «Chief Naval Operations», Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington DC.

²¹⁵ En los estudios sobre las ocupaciones se reconoce el hecho de que ambas naciones son parte de un patrón de intervenciones en América Latina. Sin embargo, todavía no existe un estudio que examine cómo la doble intervención en la isla afectó las relaciones domínico-haitianas.

²¹⁶ Las leyes de sanidad introducidas en Haití y República Dominicana fueron implementadas más tarde en lugares como Corea y Nicaragua.

un joven Franklin D. Roosevelt, se atribuyó el mérito de escribir la constitución haitiana que daba preferencia a las corporaciones estadounidenses para comprar y poseer tierras haitianas²¹⁷. La pérdida de las tierras comuneras contribuyó al fortalecimiento de un nuevo sistema de plantaciones que condenó a la pobreza al campesinado haitiano²¹⁸. Los campesinos despojados de sus derechos eventualmente irían hacia República Dominicana en busca de trabajo en la industria azucarera dominada por Estados Unidos y lo harían a través del programa de trabajo temporal, establecido por los estadounidenses, que importaba trabajadores haitianos para el corte de caña y trabajadores especializados del Caribe anglófono para las labores administrativas. Esta estructura se convirtió en la base de un sistema laboral de explotación, dependiente de la mano de obra de trabajadores haitianos indocumentados que continúa alimentando la desigualdad económica, basada en la raza, de los haitianos étnicos residentes en República Dominicana²¹⁹.

Una de las misiones del régimen militar estadounidense fue crear una clara frontera nacional que separara Haití y República Dominicana. Desde fechas tan tempranas como noviembre del 1916, la preocupación estadounidense por el «problema de la frontera entre Haití y RD» superaba a los oficiales militares, que luchaban con preocupaciones acerca de «la falta de clara demarcación fronteriza, la falta de una guardia fronteriza y la prevalencia de una población fronteriza mezclada»²²⁰. En 1917 se estableció una comisión para evaluar la

²¹⁷ Castor, *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias*.

²¹⁸ Castor, *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias*.

²¹⁹ El deplorable trato a los migrantes haitianos en República Dominicana es el tema más estudiado en lo relacionado con los dominicanos. Hay más de un millón de haitianos residiendo en República Dominicana, muchos de ellos trabajando en la industria azucarera en condiciones de cuasi esclavitud. El tema ha sido tratado en documentales y películas recientes como *The Price of Sugar* (2007) y *Sugar Babies* (2007). Sin embargo, el vínculo entre la inmigración haitiana hacia República Dominicana y la intervención estadounidense sigue siendo poco estudiado. En *Taking Haiti* Renda menciona que Estados Unidos impuso un sistema de trabajo forzado (11), pero no explica qué significaba eso ni la relación con República Dominicana.

²²⁰ Véase «Report on the Dominican-Haitian Frontier», del 16 de mayo de 1922, Office of the Military Governor, Legajo 4, Folder 37, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

situación fronteriza y proveer directrices para su solución. El informe sostenía que «hasta que la frontera no esté definitivamente establecida y permanentemente señalizada, creemos que la cuestión de los conflictos fronterizos seguirá surgiendo constantemente... Las recientes violaciones de las demarcaciones por parte tanto de haitianos como de dominicanos muestra que esta frontera casual solo se sostiene para propósitos militares, tales como prevenir que las patrullas crucen la demarcación»²²¹. Luego de la evaluación de 1917, el gobierno militar estadounidense creó la primera guardia fronteriza en la isla, una división de la Guardia Nacional Dominicana que estaba a cargo de verificar la documentación de los transeúntes e impedir los cruces ilegales²²².

Los marines estadounidenses desplegados en La Española imaginaban a dominicanos y haitianos como dos pueblos racial y culturalmente distintos, refiriéndose muchas veces a los últimos como más primitivos y más negros que los primeros. Muchas prácticas arbitrarias de los militares contribuyeron a la oposición establecida por los marines entre Haití y República Dominicana, incluyendo el traslado de República Dominicana a Haití como forma de castigo a los soldados que se portaban mal²²³. Esta visión dicotómica —la cual, como se demostró en el capítulo anterior, ayudó a mantener el antihaitianismo— ha influenciado las relaciones entre Estados Unidos y ambos países de La Española desde la independencia dominicana de Haití en 1844²²⁴.

Al ser la primera nación negra de las Américas, Haití ha ocupado un lugar central en el imaginario político y cultural del mundo moderno. El éxito revolucionario de Haití fue inspirador para otros movimientos

²²¹ «Report on Dominican-Haitian Frontier».

²²² «Report on Dominican-Haitian Frontier».

²²³ Véase 11th Endorsement, July 8, 1922, Report 14-186, March, Chief Naval Operations 1917-24, RG 38, Box 49, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

²²⁴ Cuando República Dominicana declaró su independencia de Haití en 1844, Estados Unidos envió al agente John Hogan para evaluar la capacidad de la nación de gobernarse a sí misma a fin de ver si Estados Unidos podía reconocer su independencia (un reconocimiento que se le negó a Haití por casi veinte años después de su independencia de Francia). Después de pasar unos pocos meses en el país, Hogan concluyó que este poseía la suficiente población blanca, así como hombres de color más claro, como para ser aceptada como nación independiente. Véase, Torres-Saillant, «The Tribulation of Blackness», 126.

independentistas americanos. Líderes poderosos como Simón Bolívar y José Martí contaron con el apoyo solidario de Haití en las luchas de sus respectivos países por independizarse de España. Durante la Guerra Civil estadounidense las fuerzas de la Unión buscaron ayuda militar haitiana para derrotar al ejército Confederado²²⁵. Además, intelectuales, artistas y escritores afroamericanos y caribeños también encontraron en Haití un modelo a partir del cual imaginar una identidad panafricano y una fuente de orgullo africano en las Américas²²⁶. Pero Haití también era una amenaza para muchos otros. El mundo moderno, dependiente de la mano de obra esclava, temía grandemente a Haití debido, precisamente, a su estatus simbólico como lugar de igualdad racial e impugnación política. «El miedo a Haití» también formaba parte de las narrativas del siglo XIX, particularmente en el joven, y dependiente de la esclavitud, imperio estadounidense y en la última colonia española, Cuba²²⁷.

A finales del siglo XIX, principios del XX, la creciente literatura imperialista presentaba frecuentemente a Haití como una tierra de salvajes sin historia²²⁸. La obra de teatro *The Emperor Jones* (1921), de Eugene O'Neill, es un ejemplo del tipo de literatura imperial anti-haitiana que circulaba en la esfera pública en Estados Unidos durante la ocupación. La obra relata la vida de Brutus en escenas retrospectivas mientras este atraviesa la selva en un intento por escapar de sus anteriores súbditos, que se habían rebelado contra él. La obra de O'Neill criminaliza la liberación negra a través de una alegoría de la Revolución Haitiana que muestra a Christophe como un convicto en vez de un cimarrón. El cimarronaje metafórico de Brutus representa la libertad

²²⁵ Trouillot, *Silencing the Past*, 35.

²²⁶ Esto es evidente en movimientos artísticos tales como la Negritud y el Renacimiento de Harlem.

²²⁷ Véase Morgan, «Some Could Suckle over Their Shoulders», 123.

²²⁸ Carl Van Doren alabó muchos de los textos sobre Haití como piezas importantes para la construcción del imperio americano. Era profesor de literatura en Columbia durante la invasión. Véase Renda, *Taking Haiti*, introducción y capítulo 7.

negra como criminal mientras simultáneamente sugiere la imposibilidad de un liderazgo negro.

Muy parecido a la lógica paternalista que guiaba la intervención estadounidense de La Española, el subtexto de O'Neill es el lugar de la negritud estadounidense en los Estados Unidos pos-Guerra Civil. La fecha de publicación de *The Emperor Jones*, 1921, al principio del Renacimiento de Harlem y durante el punto más alto de un movimiento político y cultural negro, también sugiere que O'Neill, como otros escritores antinegros de su tiempo, estaba afirmando su superioridad blanca masculina en medio de lo que parecía un cambio potencial en la escena política estadounidense dominada por los blancos. El hecho de que escritores e intelectuales negros como W. E. B. Dubois, Arthur Schomburg y Langston Hughes se opusieran públicamente a la ocupación de Haití alimentaba más todavía el discurso público antihaitiano en los medios de comunicación de masas, en la literatura y en la emergente industria fílmica. Este creciente clima de «miedo a Haití» y antinegritud viajó junto a los soldados que fueron enviados a la isla durante los diecinueve años de ocupación de Haití y los ocho de ocupación de República Dominicana, su influencia apuntalaba las acciones militares de los soldados.

El discurso antihaitiano también alimentó la persecución de Olivorio Mateo, a quien la élite dominicana consideraba «un hombre negro de ascendencia haitiana», por parte de los marines²²⁹. A través de un tropo «penoniano», la intelectualidad dominicana persistentemente rechazaba el liborismo como «una superstición de influencia haitiana, degradante y de baja clase»²³⁰. Estos rechazos se fijaban en su raza —«era negro, bajito y feo»— y en sus poderes mágicos como marcas de extranjería (haitianidad)²³¹. Entre 1910 y 1916 el periódico

²²⁹ Encounter with Dios Olivorio, 9 de junio de 1922, SS Robinson, RG 38, Box 49, Folder 2, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

²³⁰ Garrido Puello, *Olivorio*, 13.

²³¹ Garrido Puello, *Olivorio*, 9.

regional de San Juan, *El Cable*, continuamente presentó a Mateo como extranjero y bárbaro: «El apestoso falso líder que engaña a los pobres... el vuduísta haitiano sin educación»²³². Sin embargo, luego de la llegada de las tropas militares estadounidenses en 1916, el desprecio que existía entre las élites de San Juan se transformó en persecución militar: el régimen estadounidense veía a Mateo y su gente no solo como «salvaje» sino, como el Brutus de O'Neill, un salvaje que tenía el potencial de organizar la resistencia guerrillera, avergonzando aún más al régimen militar en medio de su lucha para contener a los gavilleros en el este.

En 1922, en un esfuerzo dirigido a poner fin a la inútil y vergonzosa persecución de cuatro años, el gobernador Harry Lee le asignó al capitán George H. Morse Jr., un oficial experimentado con un buen conocimiento de América Latina, la misión de capturar y asesinar a Mateo. En los cuatro años anteriores, Mateo y los liboristas se habían convertido en una comunidad nómada radicalizada. Temiendo un ataque, Mateo y muchos de sus hombres ahora estaban armados. Sin embargo, no hay evidencia de que los liboristas lanzaran ataque alguno o buscaran en alguna manera unirse a los gavilleros²³³. Aun así, Morse juró encontrar al último de los «bandidos» dominicanos y, a través de conexiones locales, torturas y sobornos, pudo encontrar el campamento temporal de Mateo en Arroyo del Diablo, cerca de Bánica en la zona fronteriza del suroeste (véase mapa 2.1).

El 19 de mayo de 1922, con cuatro marines y un pequeño escuadrón de la Guardia Nacional Dominicana, el capitán Moore atacó el poblado de Arroyo del Diablo. En dicho ataque perecieron veintidós civiles, incluyendo a varios niños:

Acompañado de veinte hombres de la Compañía 19 de la GND, todos los cuales, excepto dos, provenían de *los*

²³² *El Cable*, junio de 1919.

²³³ «No hay cartas que muestren que Olivorio estuvo o está en alguna manera conectado o en comunicación con algunos de los antiguos líderes revolucionarios de la isla». *El Cable*, abril de 1920.

puestos fronterizos, el infrascrito asaltó el campamento del *Dios Olivorio Mateo* a las 5:20 a.m. del 19 de mayo de 1922, lo que resultó en la muerte de veintidós miembros de su banda, incluyendo doce hombres, ocho mujeres y dos niños pequeños. Las mujeres y los niños murieron en sus camas debido al fuego concentrado a que fueron sometidas las chozas del campamento... Se capturaron cuatro prisioneros, dos hombres, Pedro del Carmen y Enerio Romero, y dos mujeres, Ramona Bautista y Petronila Jerronemo (sic). Se desconoce el número de hombres y mujeres heridos, sin embargo, las laderas de las montañas están cubiertas con rastros de sangre, lo que indica que un gran número de los miembros de la banda están heridos. El campamento consistía en 14 chozas, distribuidas de manera zigzagueante en las laderas de las montañas... De más está decir que el campamento de Olivorio no puede compararse ni siquiera con una *pocilga*. En las requisas de las chozas se encontraron grandes cantidades de alimentos, muchas botellas vacías que probaban que gran cantidad de *ron haitiano* contrabandeadado *a través de la frontera* había llegado al campamento de Olivorio. Se encontraron gran cantidad de cartas y papeles, cuyo contenido asquearía a cualquiera. Estos muestran que Olivorio y su banda pertenecen al orden más bajo de los seres humanos y que el libertinaje y la prostitución eran sus únicos medios de vida. Gente proveniente de toda la república ha visitado su campamento o recibido instrucciones para curar enfermedades, lo que se pagaba con ron, tabaco, alimentos y dinero²³⁴. (énfasis añadido)

Uno se pregunta cómo se veía a sí mismo Morse frente a la comunidad liborista. ¿Se veía como un hombre cristiano y blanco? ¿Estaba consciente del hecho de que sus acciones y palabras representaban a

²³⁴ Encounter with Dios Olivorio, 9 de junio de 1922, SS Robinson, RG 38, Box 49, Folder 2, Navy Department, Records of the United States Marines, Military Government of Santo Domingo (1916-24), National Archives, Washington, DC.

Estados Unidos? ¿El asesinato de los hombres de Mateo fue simplemente parte de su deber como marine o fue una vendetta personal, una forma de venganza por la humillación que el poder liborista había representado para los militares estadounidenses desplegados en San Juan? ¿Sintió odio o miedo además de su claramente articulado asco? ¿O estaba tan frustrado por la imposibilidad de capturar al líder disidente que descargó su furia sobre cualquiera que fuera sospechoso de simpatizar con Liborio? Nunca sabremos las respuestas exactas a estas preguntas; sin embargo, podemos especular que el discurso imperial de civilización y progreso, así como toda una historia de curiosidad estadounidense y exotismo de las prácticas religiosas afrocaribeñas, evidentes en la representación del vudú haitiano, por ejemplo, podrían haber influenciado las actitudes de Morse y sus hombres.

El capitán Morse, como muchos otros marines que llegaron a República Dominicana en esos ocho años, se veía a sí mismo como alguien investido con autoridad sobre los dominicanos, un símbolo de la civilidad blanca que él representaba. Tal como alega M. Jacqui Alexander, este tipo de entendimiento funciona como una vía importante para mantener «la hegemonía del poder capitalista, imperial a lo largo de fronteras geográficas y psicológicas»²³⁵. El informe de Morse describe a cada persona como un bandido, como un sujeto moralmente corrupto y subhumano, reduciendo las prácticas afroreligiosas al libertinaje y la prostitución. El informe de Morse sobre la destrucción del campamento de Mateo no solo revela mucho acerca de las operaciones militares estadounidenses que atacaban a aquellos considerados como rebeldes contra (o diferentes a) el régimen militar, sino que también ofrece un atisbo a los procesos culturales que han dado forma a la violencia del imperialismo estadounidense sobre República Dominicana y que han contribuido a la demarcación racial de La Española: el ron, las cartas e inclusive algunos de los liboristas provenían de Haití. El

²³⁵ Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 4.

informe de Morse refuerza la ideología de la élite dominicana que sostenía que la barbarie, en forma de afrorreligiosidad, vino de Haití; por tanto, el contener las fronteras era un asunto urgente en el proceso de civilización de las y los dominicanos.

El imperialismo necesita armas y dinero, pero también necesita dicción: historias y narrativas que lo justifiquen. Las historias de zombies caníbales haitianos y emperadores negros criminales que los marines de Estados Unidos llevaron consigo a la isla probablemente aumentaron en la medida en que encontraban rumores locales sobre los monstruos haitianos que mataban vírgenes y violaban sus cuerpos muertos en plena luz del día. El miedo a Haití y la falta de entendimiento acerca de la religión y las culturas, mezclados con los rumores e historias propagadas por los hispanófilos antihaitianos locales, tenía como consecuencia que cuando se encontraron con los liboristas, los soldados probablemente los vieran como «malhechores» influenciados por haitianos que necesitaban ser erradicados para así asegurar la «seguridad» y civilidad de la población dominicana a la cual tenían que civilizar. Esta lógica, complementada con la libertad de actuar y una noción vaga de quiénes eran los «malhechores», resultó en la persecución de las comunidades religiosas en ambos lados de la isla²³⁶. Más allá, uno podría especular al leer el artículo de *El Cable* que el gobierno militar de Estados Unidos se apropió de la retórica antihaitiana para así poder perseguir y asesinar libremente a «malhechores» negros sin mucha oposición de la élite dominicana²³⁷. La literatura imperial estadounidense, ejemplificada en la obra de teatro de O'Neill, trabajó junto a la literatura dominicana antihaitiana, ejemplificada en Penson, para producir la dicción que sostenía las acciones militares y que resultó en el asesinato, silenciamiento y marginación de negros y rayanos de la nación dominicana.

²³⁶ Véanse los capítulos 1 y 3.

²³⁷ Los informes resaltan el uso de ron haitiano y los «elementos extranjeros» de los olivoristas, así como la presunta sospecha de la conexión de Olivorio con los rebeldes haitianos.

Los textos montados, la *contradicción* de la diáspora

Dicen que Liborio ha muerto
 Liborio no ha muerto ná
 Lo que pasa e que Liborio
 no come pendejá...
 —*Salve* popular de San Juan

En el centro de la religiosidad afrocaribeña se encuentra la práctica de *montarse* a través de la cual el espíritu de los muertos entra en el cuerpo de los devotos, recordándoles su historia terrenal y espiritual²³⁸. A través de la posesión, la religiosidad afrocaribeña puede ofrecer la oportunidad de hacer visible lo invisible y de encarnar la resistencia en momentos de censura y control, porque a los muertos, como nos recuerda M. Jacqui Alexander, «no les gusta ser olvidados»²³⁹. El liborismo, como otras religiones afrocaribeñas (*santería*, *palo*, *vudú*-vudú), es una compleja manifestación de *contradicciones* geográficas, epistémicas e históricas, que no pueden ser entendidas solamente a través de los documentos de los archivos tradicionales²⁴⁰. Estos documentos rechazan la lógica que guía y sostiene las narraciones, historias y epis-temas afrorreligiosas.

En su profundamente personal estudio de la divinidad africana, Alexander propone el concepto de «memoria encarnada» —la memoria que pasa a la persona devota a través del acto espiritual de la posesión— como un antídoto contra «la alienación, separación y amnesia que esa dominación produce»²⁴¹. La autora ve la memoria no como una dimensión secular, sino como una «dimensión sagrada del ser», al insistir en que «el conocimiento llega a hacerse corpóreo a través de la

²³⁸ Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 78.

²³⁹ Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 78.

²⁴⁰ Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 290.

²⁴¹ Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 290.

carne, una encarnación del Espíritu»²⁴². Sostengo, siguiendo la línea trazada por Alexander, que la muerte de Olivorio Mateo ha permitido, dentro de las comunidades afrodominicanas, la encarnación colectiva de *otra* memoria de la ocupación a través de canciones, salves y textos literarios que *contradicen* el hegemónico Archivo de la Dominicanidad.

La salve que aparece reproducida al principio de esta sección, «Dicen que Liborio ha muerto, Liborio no ha muerto ná» es hoy día en República Dominicana la más conocida de las historias del liborismo. Fue popularizada por la izquierda durante la segunda intervención militar estadounidense (1965); «Dicen que Liborio ha muerto...» es una dicción performativa que denuncia los crímenes de la ocupación militar contra los liboristas al tiempo que cuestiona la veracidad de la muerte de Mateo. «Dicen» interpela la voz pasiva e indirecta que domina el Archivo de la Dominicanidad y que persistentemente exculpa a los criminales y borra los cuerpos de las víctimas de dichos crímenes. Al rechazar el «ellos» anónimo, la salve rechaza lo que «ellos» dicen, *contradiciéndolos* con *otra* verdad: «Liborio no ha muerto ná». El hecho de que esta salve se convirtiera en lema común tanto de la izquierda militante como de los religiosos afirma la episteme religiosa afrodominicana como una fuente de réplica histórica que invoca la naturaleza divina de Liborio: «no ha muerto ná», y su poder masculino: «no come pendejá», para recordarles a los vivos la posible unión entre el poder sagrado y el terrenal a través del acto de montarse.

Las prácticas afrorreligiosas tales como la posesión espiritual enfrentan los puntos de vista hegemónicos de la dominicanidad tanto dentro como fuera de la isla al hacer presente los muchas veces silenciados cuerpos de los sujetos dominicanos racializados²⁴³. A través de la afroreligiosidad, diversos artistas, particularmente escritores diaspóricos, están encontrando una dicción que les permite interpelar la versión hispanófila de la historia dominicana, reimaginando *otra* verdad que

²⁴² Alexander, *Pedagogies of Crossing*, 290.

²⁴³ Véase Sánchez-Carretero, «Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora».

pueda, finalmente, enfrentar la pasividad y el silencio de los textos hegemónicos hispanófilos. En su aclamada novela *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (2007), por ejemplo, Junot Díaz inscribe el *fucú*, una maldición afrodominicana, como la causa de desastres e infortunios tales como la dictadura de Trujillo y el asesinato de John F. Kennedy. Al igual que las salves, el *fucú* de Díaz *contradice* el Archivo de la Dominicanidad al ofrecer *otra* genealogía para entender lo que pasó y cómo pasó. De manera similar, Angie Cruz, en su novela *Soledad* (2001), también invoca la afroreligiosidad a través del personaje de Olivia, que está en un estado de trance entre el coma y la posesión espiritual. El padecimiento de Olivia le permite a la lectora atisbar la verdad de las experiencias domínico-estadounidenses en la medida en que el personaje recuerda y conmemora los traumas de la dominicanidad que lleva inscritos en su propio cuerpo.

Tal y como se ejemplifica en los trabajos puntuales de Julia Álvarez, Angie Cruz, Junot Díaz y Nelly Rosario, las novelas históricas constituyen la mayor parte de la producción cultural domínico-estadounidense²⁴⁴. La *contradicción* domínico-estadounidense, por un lado, coloca la experiencia dominicana dentro de la historia de Estados Unidos al insistir en la larga y desigual relación entre ambos países. Por otro lado, estas *contradicciones* ponen la dominicanidad de los márgenes dentro de la Historia, dejando que se oigan otras voces. Por tanto, sostengo, los textos diaspóricos dominicanos son *textos montados* que, del mismo modo que la salve que abre esta sección, permiten la posibilidad de encontrar una versión más completa de la verdad a través de la memoria encarnada de historias silenciadas.

La novela de Nelly Rosario, *Song of the Water Saints* (2002) es un texto montado que imagina cómo la ocupación de 1916-24 afectó la vida de las mujeres negras y pobres. A través de las vidas de Graciela, Mercedes, Amalfi y Leila —cuatro generaciones de mujeres de una

²⁴⁴ Las obras de Junot Díaz, Julia Álvarez, Angie Cruz y Loida Maritza Pérez también tratan el papel de Estados Unidos en los conflictos históricos dominicanos durante el siglo XX, eventualmente vinculándolos a la diáspora.

misma familia— Rosario crea la genealogía del trauma dominicano que empieza con Graciela en Santo Domingo durante la ocupación estadounidense (1916-24) y termina con su bisnieta Leila en Nueva York en la década de los 90; Leila representa la migración masiva de dominicanos hacia Estados Unidos (1965-2000). La genealogía de la dominicanidad presentada por Rosario *contradice* la cronología dominante que coloca la reciente migración de más de un millón de dominicanos a Estados Unidos como el resultado de la dictadura de Trujillo (1930-61). Como si estuviese contestando a la pregunta: ¿Qué hacen ustedes (las personas dominicanas) aquí (en Estados Unidos)? la *contradicción* de Rosario nos cuenta un relato de la historia suprimida del imperio estadounidense, recordándole a quienes leen las múltiples y duraderas consecuencias de la violencia imperial ejercida sobre los territorios y las personas.

Song of the Water Saints abre con una descripción de un documento de archivo, una tarjeta postal de alrededor de 1900 en la cual dos adolescentes de piel negra aparecen en una escena pastoral erótica. La joven pareja está sentada en un sofá victoriano; un trasfondo con praderas americanas completa el paisaje. Están semidesnudos. Flores tropicales y palmeras enmarcan los jóvenes cuerpos, recordando al espectador el lugar exótico en el que se encuentran los jóvenes. El primer capítulo, «Invasions 1916», nos ofrece una *contradicción* inmediata a la escena visual que imagina las diferentes maneras en las cuales Estados Unidos ocupó cuerpos dominicanos en 1916:

Con la promesa de unos pesos, Graciela y Silvio se encontraron en el almacén del gallego donde Peter West había escenificado muchos actos lascivos entre los sacos de arroz... la mano blanca tiró de su falda y apuntó enérgicamente a la mano de Silvio. Se miraron uno a otro al tiempo que la misma mano extendía unos pesos frente a ellos... Temblaron en la humedad mientras West amasaba sus cuerpos como si estuviese moldeando arcilla resistente... Después Graciela y Silvio miraron en silencio cómplice

cómo West se acercaba al sofá y se arrodillaba frente a ellos... Uno por uno los dedos de West envolvieron el creciente pene de Silvio. Colocó el pulgar de su otra mano en el húmedo monte entre las piernas de Graciela. Ninguno se movió mientras observaban su frente reluciente... Como lo había prometido, el yanqui le tiró a Silvio un puñado de pesos²⁴⁵.

Las tarjetas postales, como argumenta Krista Thompson, eran textos metropolitanos importantes que creaban una narrativa visual del Caribe para presentarlo como una fantasía del deseo colonial²⁴⁶. A principios del siglo XX, en la medida en que la fotografía y la reproducción se convertían en más asequibles, las tarjetas postales se convirtieron en un medio importante para diseminar historias de viaje a lo largo del mundo, convirtiéndose así en textos «legibles» hasta para los iletrados. La *contradicción* histórica de Rosario respecto a la foto de West ofrece *otra* tarjeta postal de la ocupación que muestra cómo los civiles europeos y estadounidenses también invadieron cuerpos dominicanos con el apoyo del ejército de Estados Unidos. Cuando una tierra es ocupada, también lo son sus habitantes. Al proveer una historia de fondo a los usualmente anónimos modelos que aparecen en fotos comerciales, el texto de Rosario les proporciona a estos «modelos» nombres y una historia, *contradiendo* así el *West[ern] archive* (archivo occidental) que los transforma en objetos. Más que personajes, Silvio y Graciela aparecen como espíritus, o más bien como santos que se montan en la novela y, como las salves afroreligiosas, cantan la verdad. Tanto Silvio como Graciela mueren debido al impacto de la ocupación. Silvio es eventualmente «destrozado por los marines» después de unirse a los gavilleros. Graciela contrae sífilis luego de un encuentro sexual con Eli, un turista europeo que es atraído a la isla luego de haber visto la postal de West.

²⁴⁵ Rosario, *Song of the Water Saints*, 11.

²⁴⁶ Thompson, *An Eye for the Tropics*.

La historia de la escena fotográfica de Rosario expone una genealogía de la realidad actual de la industria del turismo sexual en el Caribe en la cual mujeres, niñas, niños y hombres se convierten en parte de un sistema de explotación que hunde a las personas en un círculo de pobreza²⁴⁷. La tarjeta postal puede leerse como una premonición de los sitios de internet y múltiples programas especiales de televisión por cable que venden a República Dominicana como una «escapada sexual», para tomar prestado el término acuñado por Denise Brennan, como un lugar para el intercambio sexual comercializado entre turistas blancos y nativos racializados, y donde los cuerpos dominicanos están sexualmente disponibles para el consumo²⁴⁸. En las «escapadas sexuales», sostiene Brennan, «hay muchas diferencias de poder entre los compradores (turistas sexuales) y los vendedores (trabajadores sexuales)... estas diferencias se convierten en desigualdades eróticas y mercantiles. Lo exótico se empaqueta como erótico —tanto privadamente en la imaginación de los consumidores, como públicamente en las diferentes industrias que hacen dinero en base a este deseo por lo diferente»²⁴⁹. Rosario coloca a Estados Unidos como productor y consumidor de la explotadora «escapada sexual» dominicana a través del cuerpo de Graciela. Esta contextualiza la historia de la «escapada sexual» como resultado del imperio estadounidense a la vez que es sostenida por este, *contradiendo* así la fantasía que la presenta como perenne. A través de la genealogía que crea, *Song of the Water Saints* también nos recuerda que la mujer migrante dominicana, tal como ejemplifica mi encuentro desagradable con el profesor que abre la introducción de este libro, también puede encarnar la compleja dinámica de la «escapada sexual», al ser percibida, al mismo tiempo, como una fantasía y una amenaza para la nación receptora.

²⁴⁷ Véase Brennan, *What's Love Got to Do with It?*, 15-20.

²⁴⁸ Brennan, *What's Love Got to Do with It?*, 15

²⁴⁹ Brennan, *What's Love Got to Do with It?*, 16.

La contextualización de la violencia ejercida sobre los cuerpos femeninos dominicanos durante la ocupación estadounidense *contradice* la producción occidental de la «escapada sexual» dominicana. La escena de la fotografía sanciona el trauma de las desiguales interacciones entre Estados Unidos y República Dominicana a través de los cuerpos ocupados de los sujetos dominicanos, posicionando así a West como una fuerza penetrante que, gracias al ejército estadounidense, infantiliza, hace objetos y viola los sujetos dominicanos mientras justifica sus acciones a través de la asistencia financiera: «un puñado de pesos». Para las fuerzas interventoras estadounidenses, esta asistencia se manifestaba en los diferentes programas de educación, sanitarios y de carreteras que fueron implementados en este período. La *contradicción* de Rosario a la tarjeta postal de West parece demandar que el lector decida *cómo* leer los cuerpos negros de Graciela y Silvio: como un explotador, un consumidor, un voyeur o un crítico, contemporizando la tarjeta postal a través de la simbólica fantasía caribeña que implica. En cualquiera de esos roles, el lector debe acercarse al texto a través de los cuerpos que lo montan. La tarjeta postal, más que una historia objetiva que circula a través del mundo, aparece en el texto de Rosario como una expresión de la voluntad imperial. La escena fotográfica es una interpelación transnacional de la ocupación que obliga al lector a enfrentar los efectos causados por el imperialismo estadounidense en los cuerpos dominicanos.

Según la lógica de la ocupación, influenciada por la eugenesia, todas las (negras) dominicanas eran corruptas, disponibles para el consumo y no eran merecedoras de protección²⁵⁰. El ejército buscaba controlar las relaciones sexuales entre marines y mujeres locales para proteger el futuro de la «raza» americana encarnada en el cuerpo de los soldados. Varios documentos y memos advertían a los marines del potencial peligro en acostarse con mujeres dominicanas, y muchas veces castigaban a los hombres que se casaban con ellas: «Es generalmente sabido

²⁵⁰ Pongo «negras» entre paréntesis para realzar el hecho de que la definición de lo que constituía la negritud estaba visto a través de las percepciones raciales del ejército estadounidense.

que algunos soldados rasos en varias partes del país están o han estado viviendo con mujeres nativas como ‘matrimonias’. Algunas de estas mujeres, sin lugar a dudas sin el conocimiento o consentimiento de los hombres en cuestión, se han prostituido»²⁵¹. Las mujeres en este reporte eran vistas como «prostitutas» y por tanto corruptas, traidoras y sin necesidad de protección²⁵². Los marines, por el contrario, eran exonerados, sus transgresiones eran vistas como merecedoras de perdón. Esta lógica, muy parecida al mito de la mulata que ha circulado en el pensamiento colonial desde principios del siglo XVII, localizaba en el cuerpo racializado femenino el potencial de corrupción y transgresión. Cargando en sí mismas una forma de «magnetismo sexual salvaje», estas mujeres eran capaces de seducir hasta al más honesto de los hombres. Eran ellas, por tanto, y no los hombres, las que tenían la necesidad de ser controladas.

Los documentos oficiales de la intervención nos dicen muy poco acerca del alcance de las relaciones individuales entre los marines y la población local. Sin embargo, sabemos que se hicieron esfuerzos para prevenir que los soldados crearan vínculos a largo plazo con los dominicanos, particularmente con las mujeres²⁵³. A pesar de la posición oficial del gobierno, podemos especular que muchos estadounidenses, y especialmente muchos de los soldados, se arriesgaban a ir a las ciudades y establecieron amistades con los locales, especialmente con las mujeres, quienes habrían servido como un puente entre los dos grupos. Como resultado de ello, el régimen ocupante exhibía una gran preocupación por el lugar de las mujeres y su potencial poder de distraer y

²⁵¹ «Memorandum regarding soldiers and local women», 21 de julio de 1920, Legajo 2, Folder 31, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

²⁵² «Memorandum regarding soldiers and local women».

²⁵³ Un memo del 23 de julio de 1920 prohibía que los miembros del ejército se casaran con dominicanas. El razonamiento detrás de ello era que se suponía que estas mujeres eran muchas veces prostitutas que presuntamente embriajaban a los soldados y los engañaban para casarse con ellos y así escapar al control gubernamental. «Memorandum to the Military Governor», 1920, Legajo 1, Folder 31, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

corromper a los marines²⁵⁴. Sin embargo, muchas veces las mujeres que tenían relaciones sexuales con los marines eran denominadas «cueros» o «prostitutas», siendo así atacadas tanto por el gobierno militar como por las comunidades locales. Esta retórica contribuyó a muchos encarcelamientos y otros crímenes contra las mujeres²⁵⁵.

Las «prostitutas» dominicanas eran usualmente puestas en cuarentena luego de ser acusadas de ser portadoras de enfermedades venéreas. Estas prácticas se convirtieron en una manera generalizada de reprimir y contener a las mujeres «problemáticas» o a aquellas mujeres percibidas como potencialmente peligrosas para los soldados rasos en el país. Al menos 953 mujeres fueron encarceladas durante la intervención, luego de ser acusadas de prostitución o ser portadoras de enfermedades venéreas²⁵⁶. Muchas otras eran forzadas a asistir rutinariamente a clínicas locales para ser examinadas a fin de determinar si portaban enfermedades de transmisión sexual. Las redadas de «prostitutas» dominicanas eran indiscriminadas y muchas veces incluían niñas dominicanas que no eran sexualmente activas²⁵⁷. Ese fue el caso de Luisa Salcedo, una costurera de Santiago de los Caballeros. El capitán B. F. Weakland, encargado de la oficina de sanidad de La Vega, acusó a Salcedo de ser portadora de sífilis y gonorrea y procedió a encarcelarla²⁵⁸. Salcedo apeló, con el apoyo de un médico de la localidad que testificó respecto a su buena salud, momento en el cual fue arrestada por segunda vez:

²⁵⁴ «Memorandum to the Military Governor».

²⁵⁵ Véase Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*.

²⁵⁶ Conté el número de mujeres nombradas como prisioneras por violar la ley de sanidad, en todos los libros de registro de 1916 a 1924, y el total fue de 953. Es posible que algunos nombres no fueran anotados o que no hubiese registros en las provincias o ciudades más pequeñas. Véase Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

²⁵⁷ «Regarding the round out of prostitutes», memorándum del General Lee, mayo 1921, Legajo 2, Folder 5, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

²⁵⁸ «Imprisonment of Luisa Salcedo», memorándum al director firmado por el capitán B. F. Weakland, La Vega, 7 de octubre de 1922, Legajo 1, Folder 7, Archivo del Gobierno Militar de Santo Domingo (1916-24), AGN, Santo Domingo, RD.

«Luisa Salcedo, 21 años de edad, soltera, costurera de profesión con domicilio en esta ciudad, acusada de violar la Ley de Sanidad No. 3338... fue declarada inocente e inmediatamente el Procurador Fiscal ordenó su puesta en libertad y a este efecto el alcaide de La Vega cumplió con la orden... Al día siguiente, dado que el gobierno no estaba satisfecho con esta sentencia, la señorita Salcedo fue arrestada y encarcelada una segunda vez, bajo el alegato, a fin de justificar el arresto, de que Luisa Salcedo era prostituta»²⁵⁹. Surgen muchas preguntas después de leer el expediente contra Salcedo: ¿Por qué la apresó Weakland? ¿Era realmente una prostituta? ¿Era ella, o uno de sus familiares, una disidente que se oponía abiertamente al régimen? ¿Fue una víctima de abuso sexual que decidió hablar y fue por tanto castigada, tal y como les había pasado a otras mujeres en la región?²⁶⁰. La documentación de los ocho años de ocupación muestra una serie de quejas de mujeres o a nombre de mujeres que fueron violadas, abusadas o deshonradas de alguna forma por los marines²⁶¹. Algunas quedaron embarazadas o habían dado a luz hijos de los marines y demandaban manutención. Muchas, sin saber donde dirigirse, se resignaron a su destino y no acudieron a la justicia. Pero esto no fue el caso de Salcedo. Durante meses, su familia y amistades escribieron cartas, presionando al gobierno local para revisar su caso y ponerla en libertad. Muchos líderes de la comunidad, incluyendo un sacerdote, escribieron cartas al almirante, dando testimonios sobre la moral intachable y la ética de trabajo de la joven mujer²⁶². Una carta en particular insistía en su virginidad. Pero todos estos esfuerzos parecieron ser en vano, ya que meses más tarde Salcedo todavía seguía detenida sin acceso a un abogado y sin fecha de liberación²⁶³. No hay documentos que comprueben su puesta en libertad.

La teoría eugenista, cuyo objetivo era controlar la población, permitía la implementación de leyes específicas dirigidas a la inmigración, a la sanidad y a los derechos reproductivos de las mujeres y personas

²⁶² Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*.

²⁶³ «Carta al presidente de la Corte de Apelación firmada por el juez J. R. Berrido».

de color²⁶⁴. En 1907, el estado de Indiana aprobó la primera ley, basada en teorías eugenistas, de esterilización forzosa y fue inmediatamente seguido por otros treinta estados. Aunque eventualmente la Suprema Corte de Indiana invalidó la ley en 1921, la Suprema Corte de Estados Unidos sostuvo la constitucionalidad de las leyes que permitían la esterilización de enfermos mentales. En el contexto de las teorías eugenistas surgió la preocupación por el cuerpo femenino como potencial portador de vida futura, lo que a su vez provocaba que la prostitución se convirtiera en un tema importante de ansiedad nacional —particularmente en lo que concernía a la raza y el mestizaje en Estados Unidos bajo las leyes Jim Crow²⁶⁵. En Estados Unidos la ley Mann de 1910 prohibía la «prostitución o depravación»²⁶⁶. Ocho años más tarde, la ley Chamberlain-Kahn declaraba que el gobierno podía poner en cuarentena a cualquier mujer sospechosa de ser portadora de enfermedades venéreas «para la protección de las fuerzas militares y navales de Estados Unidos» y que el descubrimiento de una infección venérea, previo examen, podía constituir prueba de prostitución²⁶⁷. De acuerdo a la ley Chamberlain-Khan, cualquier mujer bajo la jurisdicción de Estados Unidos podía ser detenida y examinada por un médico si el militar tenía la opinión de que «el estilo de vida observado o el supuesto comportamiento sexual indicaba que ella podía estar infectada»²⁶⁸. El caso de Salcedo es un ejemplo documentado de cómo la lógica eugenista afectó a la ciudadanía, especialmente a las mujeres.

²⁶⁴ La Liga de Restricción de la Inmigración (Immigration Restriction League) fue la primera organización estadounidense en afiliarse oficialmente con el movimiento eugenista. Fundada en 1894 por tres graduados de la universidad de Harvard, la IRL buscaba prohibir el ingreso a Estados Unidos de lo que consideraba razas inferiores que llegarían a diluir lo que veían como el superior linaje racial estadounidense (norteamericanos de clase alta de herencia anglosajona).

²⁶⁵ Para más información sobre eugenismo y esterilización forzosa, véase Silver, «Eugenics and Compulsory Sterilization Laws», 862.

²⁶⁶ Mann Act, «Ch 395» Stat (1910): 825-27.

²⁶⁷ Warren and Bolduan, «War Activities of the United States Public Health Service», 12-45.

²⁶⁸ Warren and Bolduan, «War Activities of the United States Public Health Service», 12-45.

Desafortunadamente hay muy pocos casos documentados que provean el trasfondo de las historias de mujeres como Salcedo.

El texto montado de Rosario nos proporciona la posibilidad de imaginar cómo las políticas aplicadas por la ocupación afectaron tanto el cuerpo como el territorio. Si el cuerpo del hombre negro dominicano, ejemplificado en el linchamiento de Mateo, podía ser mutilado y destruido, el cuerpo de la mujer dominicana, como se puede ver en el caso de Salcedo, era imaginado como un sitio para el consumo y el control. Donde falta evidencia, Rosario imagina, dándole voz a través del cuerpo femenino ocupado a las silenciadas historias de violencia contra las mujeres negras durante la ocupación:

Una mujer con la postura de un cisne y un bulto balanceado sobre su cabeza caminaba desde el arroyo cercano. Sus dientes parejos destellaban una advertencia cuando alcanzó el camino... Graciela cubrió sus ojos. Hombres altos, uniformados, con sombreros en forma de pastillas estaban sentados a un lado del camino. Bebían de las cantimploras y escupían tan lejos como podían... Los rifles de los yanquis y sus cuerpos gigantescos comprobaban las historias que ya se habían filtrado a la ciudad desde las montañas del este: sospechosos de ser *gavilleros* destripados como cerdos; mujeres dejadas con las piernas abiertas delante de sus padres y esposos; niños con los oídos destrozados por las balas. Graciela había puesto estas historias en el fondo de su memoria cuando salía a escondidas con Silvio hacia las afueras de la ciudad. El yanqui del almacén se veía frágil ahora, su caja negra y sus manos sudorosas no eran competencia contra los rifles dirigidos a la mujer. «¡Corre, negra cuero!». El grito del soldado fue seguido por un coro de silbidos. Sonó un disparo. A través de las hojas de hierba, Graciela podía ver el bulto blanco que seguía a lo largo del camino a un paso regular. La mujer mantenía su cabeza erguida como si el bulto pudiera elevarla por encima de los sombreros. Otro disparo y Graciela vio a la mujer caer al suelo. Los soldados

se tiraron al suelo gritando y revolcándose en la hierba. Algunos ya tenían sus camisas fuera de sus pantalones²⁶⁹.

La crítica Lucía Suárez sostiene que es a través de la literatura diaspórica que se puede recordar la violencia a fin de «negarse a dejar que la violencia del pasado sea enterrada»²⁷⁰. Gracias al episodio ficticio de «la mujer cisne» descrito en la cita anterior, *Song of the Water Saints* llama la atención respecto a la violencia de la intervención y a los silencios de la historia dominicana la cual, siendo tradicionalmente dominio de los hombres blancos de la élite dominicana, ignoró la violencia de los marines porque la mujer de marras era negra y pobre²⁷¹. Al igual que la negación de Mateo por parte de la élite, las violaciones y asesinatos de mujeres pobres dominicanas permanecen en el silencio: sus vidas se consideran demasiado desechables y redundantes para ser recogidas por el Archivo. La retórica dominicana nacional y racializada de virgen/puta permitía a los marines estadounidenses violar, matar y deshonar a las mujeres negras dominicanas durante los ocho años de intervención, mientras los hombres dominicanos estaban ocupados condenando a los haitianos por (imaginarios) crímenes similares contra jóvenes vírgenes blancas, tal y como se ejemplifica en la historia de Galindo²⁷². Pero el hecho de que Rosario escriba en inglés y publique en Estados Unidos también coloca el crimen de «la mujer cisne» dentro de la historia estadounidense. Al hacerlo así, Rosario presenta a la diáspora dominicana como un efecto colonial, más que posmoderno,

²⁶⁹ Rosario, *Songs of the Water Saints*, 13-14.

²⁷⁰ Suárez, *The Tears of Hispaniola*, 11.

²⁷¹ El libro de Catherina Vallejo *Las madres de la patria y las bellas mentiras* explora la construcción de la visión racializada de la virgen/puta en las representaciones literarias desde la mitad del siglo XIX hasta el final del régimen de Trujillo. El libro de Zeller *Discursos y espacios femeninos en República Dominicana* y el artículo de Manley «Poner un grano de arena» analizan cómo la ideología del nacionalismo en combinación con la retórica proveniente de Estados Unidos resultó en numerosos crímenes contra las mujeres durante la dictadura de Trujillo. También exponen las maneras en las cuales las mujeres resistieron al tiempo que participaban en el proyecto de construcción nacional.

²⁷² Véase el capítulo 1.

un proyecto contradictorio de negociación con la mirada imperial. Tal como se evidencia a partir del reporte del capitán Morse sobre la persecución de Olivorio Mateo o el asesinato ficticio de «la mujer cisne», la mirada (racista) del imperio podría fácilmente traducirse en acciones violentas contra cuerpos negros, todo ello en nombre de la civilización y la libertad²⁷³.

A través de sus acciones, las fuerzas interventoras buscaban «civilizar» el cuerpo dominicano para prepararlo para el consumo extranjero (trabajo, sexo). Se esperaba que los hombres se unieran a la Guardia Nacional, convirtiéndose en herramientas obedientes al régimen, mientras las mujeres eran convertidas en mercancía para el entretenimiento de los marines. La disidencia se equiparaba con el bandidaje y la diferencia con el salvajismo. En el nombre del progreso y la civilización, se perseguía, capturaba, castigaba y a veces hasta se mataba a los «bandidos» y «salvajes». La ideología de la ocupación, por tanto, insistía en controlar no solo la economía y el sistema de gobierno, sino también las mentes y los cuerpos de las personas que vivían en las tierras ocupadas. Los intelectuales y pensadores fueron frecuentemente encarcelados, se cerraron periódicos, se censuró la literatura y se controlaban las reuniones públicas. Ciertas prácticas culturales, especialmente aquellas de las personas afrodescendientes, eran ridiculizadas y muchas veces prohibidas. Las mujeres negras y los practicantes de la religiosidad afrodominicana eran objetivos específicos de las fuerzas interventoras, sus cuerpos leídos como portadores tanto de placer como de corrupción.

En la historia estadounidense, la intervención de República Dominicana no es más que una nota al calce en la narrativa de expansión imperial en el territorio caribeño, expansión que se hizo evidente para el mundo con la guerra contra España en 1898. Pero para las personas dominicanas, el tiempo que las fuerzas militares

²⁷³ La doctrina Monroe, por ejemplo, fue una política de Estados Unidos, anunciada el 2 de diciembre de 1823. Sostenía que cualquier esfuerzo posterior de las naciones europeas para colonizar o interferir con los estados americanos (del norte o del sur) sería visto como un acto de agresión que requeriría la intervención de Estados Unidos.

estadounidenses estuvieron en la isla alteró radicalmente la vida política, social y cultural del país. Las leyes agrícolas promulgadas en 1919, por ejemplo, contribuyeron al fortalecimiento de un sistema económico que condenaba al campesinado dominicano a la pobreza²⁷⁴. El establecimiento por parte de los marines de la Guardia Nacional Dominicana en 1918 sirvió como vehículo para la instalación de la dictadura de treinta y un años de Rafael Leonidas Trujillo y muchos otros episodios violentos y despiadados de la historia dominicana. El obituario de Mateo, publicado en *El Cable*, es una representación emblemática de la racionalidad imperial que impregnaba la ocupación estadounidense. Mientras los escritores de la élite presentaban a los creyentes afrorreligiosos, entre ellos los liboristas, como «extranjeros» y potenciales amenazas contra la «esencia» cultural dominicana, las imposiciones extranjeras de Estados Unidos alteraron prácticamente cada aspecto de la sociedad. El béisbol terminó desplazando a las peleas de gallos como pasatiempo nacional; el foxtrot y el jazz se tocaban en los bares locales, mientras que la música afrodominicana se prohibía en los lugares públicos; y, finalmente, los misioneros evangélicos estadounidenses erigieron iglesias en muchos pueblos, mientras que se declaraban ilegales las prácticas afroreligiosas²⁷⁵. Usando las ideas EE. UU.-céntricas en cuanto a raza, género, sexualidad, religión y exotismo, la intervención militar estadounidense contribuyó a la privación de los derechos de las mujeres negras dominicanas y a la persecución de las personas practicantes de tradiciones afroculturales y afrorreligiosas. Este legado continuó bajo el régimen de Trujillo y persistió durante todo el siglo XX²⁷⁶.

²⁷⁴ Véase Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, 109-13, y Bosch, *Composición Social Dominicana*.

²⁷⁵ Véase Blanco Fombona, *En las garras del águila*.

²⁷⁶ Durante la dictadura trujillista el derecho de asamblea era rígidamente controlado. Mientras religiones organizadas como el catolicismo eran más o menos respetadas, las prácticas afroreligiosas, especialmente el liborismo, estaban prohibidas. Véase «Memo del subsecretario de Estado de la presidencia al señor secretario de interior y policía. Asunto: Supresión de prácticas liboristas», 6 de febrero de 1938, Bonetti Burgos, Archivo Particular del Generalísimo, Palacio Nacional, AGN, Santo Domingo, RD.

Luego del ajusticiamiento de Trujillo, y producto de una intensa presión de Estados Unidos para erradicar todos los grupos campesinos y de base, en diciembre de 1962 los liboristas fueron nuevamente atacados. El plan anticomunista del presidente John F. Kennedy significaba que Estados Unidos daba un seguimiento cercano a todos los aspectos de la vida dominicana, asegurándose así que esta se convirtiera en una democracia y no «en una segunda Cuba»²⁷⁷. Por tanto, siguiendo el plan de Kennedy para el establecimiento de la democracia, la GND, bajo observación del ejército estadounidense, atacó por aire el campamento liborista de Palma Sola, matando cerca de doscientos civiles desarmados, incluyendo niños, y tomando como prisioneras a más de seiscientas personas²⁷⁸. Esta acción, conocida como La masacre de Palma Sola, fue el clímax de varias décadas de discurso antinegro²⁷⁹.

El principio del siglo XXI ha traído un mayor involucramiento de Estados Unidos en los asuntos internos de naciones menos favorecidas, tal y como se evidencia en las ocupaciones militares de Afganistán (2002), Irak (2003) y Haití (2004). La intervención dominicana (1916-24) es un ejemplo importante para comprender la larga historia de interacciones imperialistas de Estados Unidos, la cual, envuelta en el velo de la narrativa de civilización y libertad, ha dominado e influido en el mundo durante más de un siglo. En una lucha por la «democracia», la «civilización» y la «libertad» (que desgraciadamente resuena en

²⁷⁷ Luego del ajusticiamiento Estados Unidos incrementó su participación en los asuntos internos dominicanos. Proveyó entrenamiento para la creación de una fuerza policial, apoyó el derrocamiento del presidente electo democráticamente, Juan Bosch, quien era socialdemócrata y eventualmente lanzó otra intervención militar en 1965, la cual terminó en un enfrentamiento con fuerzas militares locales. Después de la guerra de 1965, Estados Unidos apoyó el regreso al poder de Joaquín Balaguer, mano derecha de Trujillo, quien gobernaría por los próximos doce años, los llamados «terribles 12 años» (1966-78), debido a la represión, desaparición y asesinatos brutales de civiles, particularmente periodistas e intelectuales. Para más información sobre los 12 años, véase Liberato, *Joaquín Balaguer, Memory and Diaspora*.

²⁷⁸ Lundius and Lundahl, *Peasants and Religion*, 242.

²⁷⁹ Francisco Lizardo Lascocé escribió una novela acerca del evento, *Palma Sola: la tragedia de un pueblo*. Para más información acerca de la historia del resurgimiento de Palma Sola, véase Martínez, *Palma Sola*, 60-65.

la retórica contemporánea usada para justificar las guerras en Oriente Medio), la intervención en República Dominicana sistemáticamente oprimió a una gran proporción de la población dominicana que ya había sido empujada hacia los márgenes de la nación por la élite dominante y los nacionalistas blancos del siglo XIX. Finalmente, las estructuras de poder establecidas por el gobierno militar estadounidense sirvieron de base para la dictadura de treinta y un años de Trujillo que continuó atacando las prácticas culturales afrodominicanas y promovió una visión de las mujeres como madres de la nación u objetos sexuales. Afortunadamente, las salves religiosas y los textos montados, como el de Rosario, continúan surgiendo en la isla y en la diáspora, *contradiendo* las narrativas hegemónicas que han generado violencia y opresión contra mujeres y hombres a lo largo del tiempo y el espacio.