

Del progreso religioso de la población negra a la visión misionera de América Latina. El itinerario de Henry K. Carroll

Sarahí Rivera Martínez
(UCE-FIET)

Resumen

*En esta investigación preliminar me propongo indagar sobre el itinerario de Henry Carroll, un actor relevante del escenario político y religioso norteamericano en relación con América Latina y el Caribe entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. En torno de su figura y su desempeño queda expresado el carácter ambiguo y contradictorio que debieron enfrentar líderes destacados de las sociedades misioneras protestantes en momentos en que se iniciaba una nueva etapa de la expansión imperialista estadounidense a partir de la Guerra Hispano-Americana en 1898. En este trabajo, más allá de intentar reconstruir el ámbito en el que se desarrolló la carrera periodística de Carroll y las influencias recibidas, me detendré en el análisis de una de sus obras, *Religious Progress of the Negro* (1892), para estudiar la mirada sobre los afrodescendientes, su espiritualidad y las necesidades que percibía.*

Palabras clave: Negros. Carroll. Misiones. América Latina

Abstract

In this preliminary research, I intend to explore the itinerary of Henry Carroll, a significant figure in the North American political and religious landscape with regard to Latin America and the Caribbean between the late 19th and early 20th centuries. Carroll's trajectory embodies the ambiguous

and often-contradictory role that leading figures of Protestant missionary societies had to navigate during the emergence of a new phase of U.S. imperial expansion following the Spanish-American War of 1898. Beyond reconstructing the context in which Carroll's journalistic career developed and the influences he received, this study will focus on an analysis of one of his key works, Religious Progress of the Negro (1892), in order to study his perspectives on Afro-descendants, their spirituality, and the needs he perceived.

Key words: Blacks. Carroll. Missions. Latin America.

1. Henry Carroll y las influencias del entorno periodístico

Henry K. Carroll nació en el seno de una familia de la Iglesia Metodista Episcopal en 1848, en Dennisville (Cape May, Nueva Jersey). Realizó sus estudios en Derecho recibiendo el doctor en Leyes en *Syracuse University*. A continuación, se estableció en Nueva York dedicándose al periodismo. Sus primeros pasos, en 1868, los dio en el periódico religioso *The Methodist* (1860-1882)¹, cuyo editor era, por entonces, Lemuel Bangs. Ese mismo año se sumó como colaborador de la recién iniciada revista semanal ilustrada *Hearth and Home* (1868-1875)². Esta tenía como fundadores y editores responsables a Donald Grant Mitchell y a la destacada escritora abolicionista y feminista Harriet Beecher Stowe, autora de *Uncle Tom's Cabin* (1851-1852)³.

Posteriormente se desempeñó en la oficina general de *Associated Press* como editor telegráfico de los diarios del distrito neoyorquino y en Boston fue corresponsal telegráfico del *Traveler*.

¹ *The Methodist* (Nueva York), se inició el 14 de julio de 1860 con el Vol. 1, no. 1 y funcionó hasta el 7 de octubre de 1882, cuando apareció el no. 40 del Vol. 23.

² *Hearth and Home* (Nueva York) se inició con una tirada semanal el 6 de diciembre de 1868 en la imprenta de *Pettengill, Bates & Company* y cerró sus puertas el 25 de diciembre de 1875 siendo editada en *Daily Graphic Co.*

³ Cabe recordar que *Uncle Tom's Cabin* la había llevado al reconocimiento como escritora al narrar un relato de la vida en esclavitud y que apareció por entregas en el periódico abolicionista *The National Era*, cuyo editor era Gamaliel Bailey.

Volcado por entero al periodismo y al campo literario, se convirtió en parte del personal estable del *The Independent*, que –por entonces– tenía como director al renombrado Henry C. Bowen. Tanto la publicación como el editor serían una influencia decisiva en la carrera profesional de H. Carroll.

En cuanto al *The Independent* (1848-1928), era una revista de tirada semanal neoyorquina, fundada inicialmente por destacados ministros congregacionalistas como Joseph Parrish Thompson, Richard Salter Storrs y Leonard Bacon. La publicación, a la vez que difundía la tradición de la Iglesia Congregacional, desde los inicios se constituyó en una reconocida vocera primero del abolicionismo y a continuación del sufragio femenino. Entre quienes financiaban la revista estaba el acaudalado empresario y filántropo Henry C. Bowen, accionista principal de la empresa de seda *Bowen & McNamee*. La fuerte defensa del ideario abolicionista en sus primeros años dificultó el avance de la publicación; sin embargo, hacia fines de la década de 1850, cercano a la Guerra Civil, había ganado en interés con una tirada que alcanzaba los 35 000 ejemplares. Durante la etapa de Theodore Tilton como editor, *The Independent* llegó a la publicación de 75 000 ejemplares en 1870⁴. A Tilton le sucedió Henry C. Bowen, que continuó como editor y redactor hasta su muerte en 1896.

En el caso de Henry Chandler Bowen (1813-1896), cabe recordar que recibió su formación en las academias Woodstock y Dudley. A los veinte años, se mudó a la ciudad de Nueva York y comenzó a trabajar en *Arthur Tappan and Company*⁵, una empresa

⁴ En 1874 estalló un escándalo de magnitud a raíz de que Theodore Tilton acusó ante la justicia al reverendo Henry Ward Beecher por “*criminal conversation*” (adulterio) con su esposa Elizabeth Monroe Richards Tilton. La justicia no pudo establecer los hechos, pero la Iglesia Congregacional salió en defensa del Rev. Beecher, mientras que Tilton fue excomulgado y se alejó del *The Independent*.

⁵ Arthur Tappan (1786-1865) fue un empresario y filántropo destacado por su apoyo al ideario abolicionista. Junto a su hermano Lewis Tappan fundaron el periódico *New York Journal of Commerce*, publicación donde –por principios religiosos– estaban prohibidos los “anuncios indecentes”. Tappan fue uno de los principales impulsores de la *American Bible Society* en 1820.

mayorista dedicada al comercio de productos secos. Bowen también fue uno de los fundadores de la *American Congregational Union* (1853), una institución abocada a la plantación de iglesias de la denominación inicialmente en Connecticut, Nueva York, Ohio y Washington y luego en la frontera del oeste⁶.

Hacia 1870, en su casa de veraneo de *Roseland Cottage* (1845), se comenzaron a realizar las celebraciones del 4 de Julio que buscaban despertar las fibras emocionales de orgullo nacional americano en torno a destacados oradores como el Rev. Henry Ward Beecher, la escritora Julia Ward Howe, el médico y poeta Oliver Wendell Holmes y el militar y político John C. Fremont (uno de los principales promotores del partido republicano). Sin embargo, entre los discursos más concurridos estuvieron los realizados por los presidentes Ulysses S. Grant (1869-1877), Rutherford B. Hayes (1877-1881), Benjamin Harrison (1889 y 1893) y William McKinley (1897-1901), los cuales dejan ver la alineación política del propio H. Bowen por el partido republicano y la influencia que este tuvo para la designación de Henry Carroll como comisionado en Puerto Rico durante la gestión de McKinley.

En cuanto al *The Independent*, en 1876 –momento del ingreso de Carroll en la publicación– se hallaba en la cima como periódico literario, religioso y político, con un cuerpo de colaboradores numeroso y de renombre. En 1890, el periódico fue designado por el Gobierno Federal –durante el mandato del republicano Benjamin Harrison– para la realización del censo de entidades religiosas, que

Esta institución fue fundamental en el acompañamiento de los avivamientos que por entonces se desarrollaban en el oeste norteamericano, como así también tuvo un gran desempeño en América Latina y el Caribe. Además, A. Tappan fue un promotor decidido de la causa de la temperancia en la lucha contra los vicios del alcohol y el tabaquismo. Lewis Tappan también militó bajo la bandera antiesclavista y su hija, Lucy Maria Tappan (1825-1863), fue la primera esposa de Henry C. Bowen.

⁶ Renombrada en 1892 como *Congregational Church Building Society*, para el año 1893 había establecido 2340 iglesias en el oeste de los Estados Unidos. Posteriormente, la institución misionera se enfocaría en la problemática de las grandes ciudades y la atención de la inmigración, dos de los grandes desafíos misioneros de la sociedad norteamericana de fines de siglo XIX.

apareció bajo el título de *The Religious Forces of the United States* y fue el primero de una serie posteriormente publicada bajo los auspicios de *The Christian Literary Society*.

Al final de la Guerra Hispano-Americana, en 1898, el presidente McKinley nombró al Dr. Carroll como su Comisionado Especial (*Special Commissioner*) en Puerto Rico para investigar e informar sobre la situación de las escuelas, las finanzas, los sistemas de gobierno, las industrias, las políticas, la economía y la sociedad, y formular un posible sistema para el gobierno civil de la Isla al Congreso⁷. El resultado fue un informe de más de 800 páginas –del que el Gobierno imprimió tres ediciones– titulado *Report on the Island of Porto Rico* (Washington, Government Printing Office, 1899)⁸.

Dentro del ministerio eclesial, en 1892 había sido elegido miembro del *Board of Managers of the Missionary Society* de la Iglesia Metodista Episcopal, y en 1900 fue designado por la *General Conference* de la Iglesia Metodista como *First Assistant Corresponding Secretary of the Missionary Society*, siendo reelegido por la Conferencia General de 1904. Desde esta función realizó una extensa gira por el continente, dejando sus impresiones en *Around and Across South America* (Nueva York, *The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, Edited by Charles H. Morgan, 1905)⁹.

Fue secretario de organización de la sección americana del Congreso Misionero Mundial celebrado en Edimburgo (1910), del que fue miembro, y de la *Ecumenical Methodist Conference* (1911) en Toronto, de la que fue secretario jefe y editor de las actas de la Conferencia (1912). Desde 1913 hasta finales de 1917 fue secretario

⁷ Sarahí Rivera Martínez, “La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. *El Report on the Island of Porto Rico* (1899)”, *Teología y cultura*, año 21, vol. 26, número 1 (mayo 2024), pp. 68-100

⁸ José Anazagasty Rodríguez y Mario R. Cancel, *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo, Editorial Educación Emergente, 2011), pp. 28-29. Sobre las implicancias de la ocupación y el estatus de los ciudadanos puertorriqueños: Sam Erman. *Almost Citizens; Puerto Rico, the U.S. Constitution, and Empire* (Reino Unido, Cambridge University Press, 2019).

⁹ Sarahí Rivera Martínez, “Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907)”, *Teología y cultura*, año 20, vol. 25, número 1 (mayo 2023), pp. 25-46.

del *Federal Council of the Churches of Christ in America* (Washington D.C.), representando los intereses religiosos de las treinta denominaciones que lo conformaban.

2. El progreso religioso de la población negra

En 1892, Henry Carroll escribió *Religious Progress of the Negro*¹⁰, un artículo donde compartía sus impresiones sobre el desarrollo de la religiosidad de la “raza negra” en los Estados Unidos. El texto es importante ya que, al mismo tiempo que da cuenta de las notas positivas que el autor podía percibir en las transformaciones de la espiritualidad negra –en el periodo 1860-1890–, deja ver algunas de las nociones establecidas y los conceptos dominantes en las mentalidades misioneras, como así también los prejuicios acerca de las formas piadosas y lo que era esperable en su evolución futura. Los comentarios de Carroll son relevantes porque nos muestran las ideas de un dirigente permeado por un entorno extra eclesial ideológicamente abolicionista. Además, hay que mencionar que su pensamiento progresista participó en Sociedades Misioneras que –de manera predominante– eran gestionadas por blancos, mientras que, durante su gestión pública en Puerto Rico, fue parte de un contexto que contaba con una significativa población negra en las plantaciones cafetaleras, tabacaleras y de la caña de azúcar¹¹.

En su análisis, Carroll partía del presupuesto de que, si bien todas las personas tenían una sensibilidad religiosa, en la “raza negra”

¹⁰ Henry K. Carroll, *Religious Progress of the Negro*, Nueva York, Forum, 1892, pp. 75-84. El documento pertenece a la Birney Anti-Slavery Collection, de la Johns Hopkins University Sheridan Libraries. Recuperado de: [urn:oclc:record:1052545273](https://nbn-resolving.org/urn:oclc:record:1052545273), Openlibraryedition [OL23368378M](https://openlibrary.org/OL23368378M)

¹¹ Laura Briggs, *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico* (Berkeley and Los Ángeles, California, University of California Press, 2002). César J. Ayala, Rafael Bernabé, *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898*, (Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 2007) A partir del análisis de la evolución histórica de Puerto Rico desde la instauración del dominio estadounidense, los autores abordan los debates culturales y luchas sociales y laborales.

Teología y cultura 27:1 (2025)

este elemento era una característica distintiva. No importaba si vivían en estado salvaje en el África profunda o como ciudadanos civilizados de los pujantes conglomerados norteamericanos, “la adoración parece ser su necesidad natural”¹². Sin embargo, notaba que sus experiencias religiosas ancestrales eran generalmente de “tipo bajo y degradado”, por la costumbre de adorar algún “fetiche feo y deforme” o bien realizar rituales marcados por la crueldad¹³. Con todo, frente a quienes aducían que el peor mal era la imposibilidad de lograr cimentar una fe cristiana consistente por las constantes recaídas en el paganismo, el sincretismo o la reaparición de anteriores creencias islámicas, Carroll afirmaba que la variabilidad era más un rasgo de los gobernantes tribales acostumbrados a la negociación constante con sus colonizadores que un elemento constitutivo que no se pudiera erradicar mediante una auténtica evangelización y educación civilizadora. Cuando el pueblo recibía la fe cristiana y las sociedades misioneras hacían un adecuado trabajo de consolidación, la inconstancia desaparecía y la nueva fe se fundía a su experiencia vital. De este modo:

un pobre, ignorante y supersticioso niño esclavo se convierte en el transcurso de unos pocos años en un educado, digno y respetado prelado de la Iglesia de Inglaterra muestra que el nativo africano no sólo es capaz de ser educado y cristianizado, sino de ser pulido en su mente, su forma de ser y su fe, de manera que un cuerpo tan distinguido como el Episcopado Anglicano se deleite en hacerle honor¹⁴.

Luego de un extenso análisis de los datos poblacionales y las estadísticas de las profesiones de fe de blancos y negros en los estados donde el sistema esclavista se había desarrollado, notaba que, luego

¹² Carroll, *Religious Progress*, p. 75.

¹³ Sin embargo, también reconocía que disponían de concepciones como el *Kyangmo*, que proveía del sol y la lluvia, o el rey *Mtesa*, ugandés, en *Victoria Nyanza*, que adoraba a los espíritus del lago (los *lubari* o *lunari*).

¹⁴ Carroll, *Religious Progress*, p. 75.

de treinta años de producida la emancipación (1860-1890), más del 90 % de población negra seguía concentrada en los estados sureños. Otro dato importante era que la cristianización de esa población, antes de la guerra civil, había sido llevada a cabo por “las iglesias blancas” de esa región, con todos los condicionamientos que eso significaba.

La atmósfera religiosa que los rodeaba era la que creó el hombre blanco. La fe del amo se convirtió naturalmente en la fe del esclavo; las denominaciones con las que prefería rendir culto eran igualmente la elección de sus siervos negros¹⁵.

El hecho de que las denominaciones que predominaban entre los negros sureños fueran sobre todo metodistas y bautistas se explicaba porque eran ellas las que tenían más adhesiones, incluso entre la raza blanca. Con esto quería contradecir a lo que indicaban algunos analistas, que argumentaban que la mayor cantidad de simpatizantes se debía a que esas denominaciones adoptaban modalidades litúrgicas más populares que presbiterianos, congregacionalistas, o episcopales. Del mismo modo se equivocaban quienes entendían que los negros eran poco afectos a las formas litúrgicas, los rituales y las celebraciones del catolicismo. A su entender, si había alguna verdad en la afirmación de que los negros buscaban formas de culto más vistosas y llamativas, el culto católico debería haberlos atraído por sus formas recargadas. Sin embargo, reconocía que, al no entender el idioma de la misa, disponer de pocos sacerdotes de color y no poder “participar libremente” de las celebraciones, los negros encontrarán “un espacio relativamente pequeño para la expresión espontánea de sus sentimientos”¹⁶.

La mayor receptividad de bautistas y metodistas entre los negros se explicaba porque, además de que eran las denominaciones más grandes de la región, habían abierto el ministerio pastoral a los de su raza y se habían preocupado por “su bienestar religioso en los días

¹⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 76.

¹⁶ Idem.

de la esclavitud [más] que cualquiera de las otras denominaciones en los Estados esclavistas”¹⁷.

A pesar de que Henry K. Carroll se excusaba de no disponer de toda la información necesaria, era quien contaba –gracias al relevamiento de las instituciones religiosas que le había solicitado el Gobierno Federal– con buenos datos para hablar sobre los avances de la religiosidad de los negros. Partiendo de que la población total norteamericana hacia 1890 rondaba los 62 500 000 y de que el número de comulgantes en las iglesias era de 20 870 000, resultaba en que uno de cada tres ciudadanos pertenecía a alguna denominación cristiana. Según Carroll, esa proporcionalidad era superada entre los negros del sur del país, pues, de una población de 7 470 000, la membresía de las iglesias debería estar en los 2 490 000 miembros. Según sus estudios, esa cifra era superada en 120 525 feligreses, sin tomar en cuenta a la membresía negra dispersa entre las iglesias de los estados del norte, que alcanzaba a otros 70 000 creyentes¹⁸. En base a estos cálculos, que arrojaban la certeza de que, al menos, uno de cada tres negros eran miembros de alguna iglesia, podía deducir que, hacia 1860, ese número debió de haber sido considerablemente menor. Según una estimación bastante conservadora, calculaba que, hacia esa fecha, había 525 000 miembros solo entre metodistas y bautistas. Con esos números, el incremento había sido por demás notable (con porcentajes de crecimiento del 331% y el 401% respectivamente), aunque nos todo debía atribuirse a los esfuerzos evangelizadores, sino que, además, había que tomar muy en cuenta que:

Las organizaciones eclesiásticas de negros han establecido, desde el final de la guerra, universidades, colegios y academias, han llamado a miles de hombres al ministerio y han proporcionado muchas casas de culto. El valor de la propiedad de los edificios de la iglesia y los lotes que los cristianos de color han adquirido para el culto público muestra

¹⁷ Idem.

¹⁸ Carroll, *Religious Progress*, p. 79.

Teología y cultura 27:1 (2025)

que la religión no es una mera reunión de campamento (*camp-meeting*) en el pensamiento y propósito de los negros¹⁹.

Estos avances, donde se combinaba la preocupación por la educación, la capacitación del ministerio y las obras edilicias, eran una demostración palpable de la disposición de la feligresía negra por efectuar “grandes sacrificios financieros por la religión”, poniendo en juego “su industria, su ahorro y su capacidad comercial” para acceder a los valores civilizados de libertad, progreso y bienestar.

La opinión generalizada era que las formas religiosas de la espiritualidad negra no superaban una “forma tosca y superficial de cristianismo”, escindida de la moralidad de los conversos. Era una piedad “intensamente religiosa”, pero carente de consecuencias en la experiencia moral y en la ética cotidiana. Las creencias religiosas necesariamente incluían las reglas morales y un estilo de vida de “pureza”, pero, dentro del ámbito espiritual de los negros, observaba que la incongruencia entre las creencias y una vida inmoral podía persistir. Otro rasgo de la espiritualidad negra era la combinación de supersticiones con “crudas nociones del salvajismo africano sobre las brujas y las posesiones malignas y la utilización de extrañas ceremonias para ahuyentar los malos espíritus”²⁰.

Esto, si bien era incompatible entre “cristianos cultivados”, a su entender resultaba comprensible, ya que “sería extraño que no fuera así”. En este punto, se preguntaba si acaso las ideas supersticiosas habían desaparecido completamente del cristianismo sajón a pesar de siglos de enseñanza doctrinal. La razón para ser comprensivos era que los negros habían salido de la “barbarie” hacía poco tiempo y aún no había pasado ni una generación de los nacidos en libertad. Otro atenuante era que los que habían crecido en la esclavitud tenían prohibido recibir formación religiosa y la instrucción otorgada por los

¹⁹ Carroll, *Religious Progress*, p. 80-81.

²⁰ Carroll, *Religious Progress*, p. 81. A continuación, Carroll sospechaba: “Es posible que haya entre ellos médicos *vudú* (*voudou*) y ejercicios peculiares para expulsar a las brujas”.

amos, cuando era proporcionada, tenía como finalidad legitimar su estado y mantenerlos “ignorantes de los libros y analfabetos”²¹.

Para Carroll era imprescindible no perder de vista este contexto al momento de sacar conclusiones sobre los avances logrados en tres décadas, porque, en dicho marco, era donde había que colocar la tarea civilizadora y emancipadora ejecutada por el cristianismo a través de su labor educativa, inculcando en los negros ideas y sueños de libertad. De hecho,

El cristianismo hizo mucho por él como esclavo; puede hacer mucho más por él como hombre libre. Le hizo anhelar la libertad; la esperanza de la libertad se convirtió en parte de su religión²².

Para fundar estas afirmaciones, Carroll se apoyaba en el testimonio de uno de los pioneros del panafricanismo, Edward Wilmot Blyden²³, quien corroboraba la incidencia de la fe y la esperanza

²¹ Carroll, *Religious Progress*, p. 81. En sus propias palabras, Carroll sostenía que “Su analfabetismo estaba asegurado en Virginia, Carolina del Sur y otros Estados mediante leyes que imponían penas a quienes intentaban enseñarle a leer o a escribir. Por supuesto, el propósito de sus dueños al excluirlo de las ventajas educativas era hacer que se sintiera más satisfecho con su condición de esclavo”.

²² Carroll, *Religious Progress*, p. 82.

²³ Edward Wilmot Blyden (1832-1912) fue profesor, escritor y político. Sus escritos fueron precursores del panafricanismo en África y los Estados Unidos. En su juventud, Blyden fue educado por el Reverendo John Knox en la isla de Saint Thomas, quien procuró que continuara sus estudios en *Rutgers Theological College*. Allí se le negó el ingreso (al igual que en otros dos seminarios teológicos del norte) debido a su raza. Fue entonces que el Rev. Knox lo estimuló a unirse a una colonia de la *American Colonization Society* en Liberia. Entre sus obras más importantes se destacan: *Christianity, Islam and the Negro Race* (Londres, W. B. Whittingham & Co., 1887); *West Africa Before Europe: and Other Addresses* (Londres, C. M. Phillips, 1905); y *African Life and Customs* (Londres, C. M. Phillips, 1908).

cristiana en el imaginario y la piedad de resistencia de los esclavos²⁴. En la población negra no existía ningún límite o incapacidad para que pudieran desarrollar su elevación ética, intelectual o social. No obstante, es aquí donde el Carroll dejaba ver cuál era su idea del modo de alcanzar esa mejora. Siguiendo el pensamiento del Comisionado de Educación del Gobierno Federal, Dr. W. T. Harris, quedaba claro que era a través de la relación estrecha con la “raza anglosajona” que la población negra había acrecentado la “conciencia anglosajona”²⁵. Salvo en el denominado “Cinturón Negro” (*Black Belt*)²⁶ de las plantaciones –donde los negros se encontraban separados del influjo de la población blanca–, los “ideales y aspiraciones” de la civilización se habían introyectado en la población negra por el contacto estrecho con los blancos. Estos conceptos le permitían a Carroll sostener la inconsistencia de quienes argumentaban que el “estado de aislamiento” y el segregacionismo eran una característica permanente de las tradiciones ancestrales africanas.

Por el contrario, la conciencia anglosajona –marcada por la aspiración irrenunciable a la libertad y la independencia– formaba parte del espíritu vital que movía a la población negra y sureña. La apetencia de libertad alcanzada por medio de la socialización con la sociedad anglosajona era “autoeducativa” y les permitiría a los negros “alcanzar las alturas de la superioridad”, cuya síntesis final era la

²⁴ Blyden decía “En las tinieblas de su entorno fluía la luz de la cruz de Cristo, y veían que a través del sufrimiento y la aflicción había un camino hacia el descanso perfecto por encima de este mundo [...] los esclavos que habían adquirido una nueva lengua y nuevas facultades se divertían con una música arrebatadora, a menudo trabajando y sufriendo todo el día, y cantando toda la noche canciones sagradas, que en un lenguaje rudo pero impresionante exponían sus tristes fortunas y sus esperanzas para el futuro” (Carroll, *Religious Progress*, p. 82).

²⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 82.

²⁶ El *Black Belt* comprendía la zona geológica de tierra negra altamente fértil en el sur de Estados Unidos, donde se desarrolló la historia social y económica basaba en las plantaciones de algodón, junto a algunas áreas de plantaciones de tabaco a lo largo de la frontera entre Virginia y Carolina del Norte.

civilización de la América cristiana, predominantemente blanca y protestante y defensora de la democracia republicana, el progreso y la prosperidad. El camino de acceso a ella pasaba por continuar aprovechando las oportunidades que les ofrecía la educación, ya que a través de ella se accedía al progreso moral e intelectual. El énfasis en la educación permitía la conformación de un cristianismo civilizado e “inteligente”, que era el mejor antídoto para hacer retroceder la inmoralidad, la bigamia, el concubinato o, incluso, los funerales sin la “solemnidad que les corresponde”²⁷. Es decir, la educación era el instrumento para superar la disociación entre religión y vida virtuosa, dos elementos que –dentro de la religión pragmática con énfasis en las reglas morales antes que en las grandes definiciones teológicas que representaba el protestantismo de frontera– debían estar estrechamente ligados. Sin embargo, el ministro bautista sureño Jabez L. M. Curry²⁸ sostenía que, en el *Black Belt*, costaba mucho trabajo mantenerlos unidos, mientras que H. Carroll destacaba que, incluso en esa región:

²⁷ Carroll, *Religious Progress*, p. 83.

²⁸ Jabez Lamar Monroe Curry (1825-1903) fue abogado por la Universidad de Harvard. Luego de la Guerra Civil –donde formó parte de los ejércitos confederados– se formó para el ministerio pastoral en la Iglesia Bautista del Sur. Previamente se había desempeñado como político en el Partido Demócrata. Su interés por la educación universal y gratuita estuvo inspirado en las conferencias y la obra de Horace Mann. Curry, apreciado por H. Carroll debido a su obra educativa –“un sureño y honrado ministro bautista que está profundamente interesado en el desarrollo del negro” (*Religious Progress*, p. 82)–, en realidad merece un estudio pormenorizado que no podemos abarcar en este trabajo. Sin embargo, podemos resaltar el haber crecido en el seno de una familia esclavista de Alabama, su posesión de mano de obra esclava o los conceptos de supremacía blanca vertidos en algunos escritos tales como “Education of the Negroe” (*American Magazine of Civics*, Nueva York, Civics Publishing Company, febrero 1896, Vol. VIII, Nº 2: 168-180). Sumado a ello, sus propuestas educativas de escuelas públicas diferenciadas para blancos y negros hacen de J. L. M. Curry un personaje –al menos– controversial, que invita a una mayor investigación.

Teología y cultura 27:1 (2025)

El rasgo esperanzador del caso reside en el creciente sentido de la incongruencia de la religión y la inmoralidad por parte del negro y en sus llamamientos a su propia gente para que aspire a vidas más puras²⁹.

La educación, según H. Carroll, también ayudaba a evitar los “excesos” y los “abusos” propios de la “naturaleza emocional del negro en el culto”³⁰; en esta dirección, rescataba los esfuerzos del Obispo de la Iglesia Metodista Episcopal Africana, Daniel A. Payne³¹, registrados en su *Recollections of Seventy Years*³². En dicha obra, este “obispo negro refinado y culto” daba cuenta de su participación en una “reunión de negros” en 1878, en la cual, después del mensaje, los asistentes formaron un anillo y despojados de sus abrigos comenzaron a cantar, aplaudir y zapatear de la “manera más ridícula y pagana”³³. Llamando al orden, dejaron de danzar y aplaudir, pero continuaron con los cantos y el balanceo de sus cuerpos. Ante la continuidad de los excesos, el obispo narraba el desenlace haciendo algunas afirmaciones esclarecedoras sobre dos racionalidades diferenciadas:

²⁹ Carroll, *Religious Progress*, p. 83 (cursivas añadidas).

³⁰ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

³¹ Daniel Alexander Payne (1811-1893) fue obispo y educador, además de uno de los principales líderes de la *African Methodist Episcopal Church* durante la segunda mitad del siglo XIX. Para dimensionar su incidencia hay que tomar en cuenta que su ministerio se extendió desde 1852 a 1893, tiempo durante el cual hizo énfasis en la educación y la capacitación para el ministerio pastoral. En 1856 fue uno de los fundadores de la *Wilberforce University* (Ohio), que, en 1863, fue adquirida por la *African Methodist Episcopal Church*, quien designó a D. A. Payne como su director. Entre sus obras hay que mencionar *A Treatise on Domestic Education* (Cincinnati, Cranston & Stowe, 1889) y la primera historia de la A.M.E., *History of the African Methodist Episcopal Church* (Nashville – Tenn, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1891).

³² Bishop Daniel Alexander Payne, *Recollections of Seventy Years* (Nashville – Tenn, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888).

³³ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Entonces fui, y tomando a su líder por el brazo le pedí que desistiera y se sentara a cantar de *manera racional*. También le dije que esa era una *forma pagana* de adorar, y que era una *vergüenza* para ellos mismos, para la raza y para el nombre cristiano. En ese momento, rompieron su anillo, pero no se sentaron y se alejaron hoscamente. Después del sermón de la tarde, al tener otra oportunidad de hablar a solas con este joven líder del grupo de cantantes y aplaudidores, me dijo: “Los pecadores no se convertirán a menos que haya un grupo”, y yo le respondí: “Podrías cantar hasta caer muerto y no convertirías a ningún pecador, porque sólo el Espíritu de Dios y la Palabra de Dios pueden convertir a los pecadores”. Me contestó: “*El Espíritu de Dios actúa sobre la gente de diferentes maneras*. En las reuniones del campamento debe haber un anillo aquí, un anillo allí, un anillo allá, o los pecadores no se convertirán”. Estas ‘bandas’ las he tenido que encontrar en muchos lugares. En algunos casos todo lo que pude hacer *fue enseñar y predicar la forma correcta, adecuada y apropiada* de servir a Dios³⁴.

La condición de esclavos, según Carroll, les había privado de la ventaja de una instrucción regular y sistemática. El negro había comenzado su vida de libertad y ciudadanía hacía solo tres décadas. Ciertas debilidades propias aún no habían sido corregidas. Tenían nociones vagas de piedad y moralidad, y algunas peculiaridades raciales, por las cuales les costaba superar la debilidad del sentido moral que era común a todas las razas primitivas. Poseían escasas ideas de pureza, poca disciplina en la virtud y les costaba incorporar las creencias a la vida personal. Estos factores explicaban las manifestaciones y los excesos físicos, las sensibilidades excitadas, las emociones incontroladas y los arrebatos transitorios de entusiasmo que los llevaban a confundirlos con la acción del Espíritu; de aquí la importancia de desarrollar una fe basada en el conocimiento y la

³⁴ Carroll, *Religious Progress*, p. 84 (*Cursivas añadidas*).

racionalidad de la civilización anglosajona. La contradicción y la excentricidad eran, después de todo, características de los ignorantes y los supersticiosos, especialmente cuando se trataba de la materia religiosa.

Para Carroll, la población negra emulaba a la cultura blanca en muchos aspectos, tanto positivos como poco edificantes. Sin embargo, en otros aspectos, los negros, en el sur del país, no seguían la tendencia de los blancos “primitivos”, “de la vieja escuela” o “de caparazón duro (así llamados por sus inclinaciones conservadoras y “anticuadas”)³⁵. Estos eran los que no creían en las consecuencias benéficas de la educación, las escuelas dominicales ni el valor de las sociedades misioneras. Los negros del sur, sin embargo, eran mayoritariamente del “tipo progresista” y esto permitía avizorar un futuro promisorio para ellos.

Conclusiones

A lo largo de la investigación, hemos visto como Carroll realizaba una valoración positiva de sensibilidad espiritual de los nativos africanos y sus descendientes, más allá de que sus formas de adoración no estuvieran ajustadas con el correlato ético. Esto en alguna medida era causado por una religiosidad ancestral percibida como inferior, aunque las recaídas en las formas paganas o sincréticas no debían preocupar en demasía porque era posible erradicarlas mediante una adecuada evangelización acompañada de educación en línea de la civilización anglosajona.

De hecho, las denominaciones que habían tenido éxito en este cometido marcaban el camino mediante la adopción de liturgias populares que permitieran dentro de ordenados rituales la expresión y el entusiasmo recatado. Por otro lado, eran quienes habían acompañado con sus iniciativas en tiempo de esclavitud, a través de la promoción del liderazgo autóctono y el desarrollo de sus propias instituciones educativas, instancias de capacitación y crecimiento edilicio que era el reaseguro para el avance de los principios civilizatorios de libertad, progreso y bienestar.

³⁵ Carroll, *Religious Progress*, p. 84.

Teología y cultura 27:1 (2025)

Con una cristianización gradual y educación continua, la espiritualidad negra y sus expresiones de piedad intensa dejarían atrás sus formas rudimentarias, las practicas supersticiosas, incrementando la moralidad. De esto daban cuenta la evolución de las últimas tres décadas (1860-1890) con los avances logrados por el cristianismo civilizador y emancipador. Dicha evolución echaba por tierra a quienes pretendían abonar el segregacionismo aferrados a la difusión de ideas erróneas acerca de los límites o las capacidades inherentes de la población negra y mostraba las altas probabilidades de integrarlos a la identidad anglosajona de la América Cristiana, democrática, republicana progresista y prospera

Bibliografía

- Anazagasty Rodríguez, José y Cancel, Mario R., *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo, Editorial Educación Emergente, 2011).
- Ayala, César J. – Bernabé Rafael, *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898* (United States of America, The University of North Carolina Press, 2007).
- Bishop, D. A. P., *Recollections of Seventy Years*. (Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888).
- Briggs, Laura, *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and U.S. Imperialism in Puerto Rico* (Berkeley - Los Ángeles, California University of California Press, 2002).
- Carrol, H. K., *Religious progress of the Negro*, en *Forum* (1892).
- Rivera Martínez, Sarahí, “Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907)”, *Teología y cultura*, año 20, vol. 25, número 1 (mayo 2023), pp. 25-46.
- Rivera Martínez, Sarahí, “La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. El Report on the Island of Porto Rico (1899)”, *Teología y cultura*, año 21, vol. 26, número 1 (mayo 2024), pp. 68-100.
- Sam Erman, *Almost Citizens; Puerto Rico, the U.S. Constitution, and Empire* (Reino Unido, Cambridge University Press, 2019).

Teología y cultura 27:1 (2025)

La autora es Doctora en Teología, por la Universidad de Chiapas; Magister en Divinidad por la Universidad Teológica del Caribe y MThP UPMizpa (Puerto Rico); Licenciada en Tecnología Médica y graduada en Ciencias Naturales por la Universidad de Puerto Rico. Es directora de tesis; actualmente realiza estudios de especialización en UCEL y en el Instituto Teológico FIET.

e-mail: labfairview@gmail.com

Fecha de recepción: 16-03-2025

Fecha de aceptación: 04-04-2025