

Identidad dominicana: política e historia¹

Raymundo Manuel González de Peña²

La identidad nacional: una construcción social

Creo prudente partir en estas breves notas de las objeciones al “concepto” (así entrecomillado) político de identidad (nacional) que nos propone Diógenes Céspedes. Esta petición teórica nos mantendrá alerta tanto sobre el tipo de noción que manejamos al hablar de identidad, como de la necesidad de asumir tal concepto en forma crítica. Desde luego, nuestra visión no pretende situar la identidad dentro de “*los discursos que se fundan en la unidad-metafísica de la cultura*”.³ Hacerlo así sería caer de nuevo en la “*noción metafísica de la cultura*” que criticó con toda razón Matos Moquete al referirse a las tentativas de “*reconstruir en sentido histórico que definiera la*

1. Ponencia presentada en el IX Congreso Dominicano de Historia celebrado en el Museo Nacional de Historia y Geografía. Santo Domingo, República Dominicana, del 19 al 23 de octubre de 1999.
2. Académico de Número y miembro de la Junta Directiva de la Academia Dominicana de la Historia.
3. “Crítica al ‘concepto’ político de identidad”. En: *Identity: The Contours of Difference*. Punto 7 Riview: A Journal of Marginal Discourse, Vol. 3, No. 1, Fall 1996, p. 34.



*identidad de los dominicanos, tal como lo hace la historiografía literaria”.*⁴

Sin embargo, esto no excluye el que podamos auxiliarnos de dicho concepto para entender algunos procesos sociales que corresponden a nuestro tiempo, y que sin él difícilmente podamos comprendernos y, eventualmente, transformarlos.

Tomar críticamente el concepto de identidad tampoco implica reducir aquella a mera “*especificidad cultural*” como parece sugerir Céspedes. Esta última noción poco contribuye a entender el carácter de los movimientos sociales que acompañan a los procesos de configuración de alternativas políticas de nuestra época. Para ello tendremos más bien que referirnos a “*la identidad, como una forma de producción de sentido, arbitraria, pero no menos real*”, como se desprende de la misma argumentación de Céspedes.⁵

Conviene, pues, a nuestro análisis, dejar de lado el concepto metafísico de identidad y considerar ésta como “*f fuente de sentido y experiencia para la gente*”, como ha sugerido en un estudio reciente Manuel Castells. Y en cuanto tal, debemos tratarla como una expresión de significado. A este propósito cabe tener presente al siguiente razonamiento de Habermas:

4. Manuel Matos Moquete. *La cultura de la lengua*. Santo Domingo, Biblioteca Nacional 1986, pp. 62-65. Este autor señala justamente: “*El concepto de ‘identidad’ viene de la metafísica. Él nos sitúa en lo a-histórico, él es la búsqueda de un contenido único y centralizador, de un contenido general y abstracto, a despecho de toda realización específica. La identidad se inscribe así en el tiempo de los mitos, tiempo eterno y circular, un siempre presente*” (p. 64). Sobre esta filiación metafísica del concepto de identidad volveremos más adelante.
5. Diógenes Céspedes, Art. cit., especialmente pp. 28 y 34.

*“Toda expresión de significado —ya sea manifestación (verbal o no verbal), es un artefacto cualquiera como una herramienta, por ejemplo, una institución o un texto— se puede **identificar** desde una perspectiva doble, como acontecimiento material y como objetivación inteligible de significado”.*⁶

En esta doble perspectiva se sitúa el debate sobre la identidad. Aunque en nuestro país la más de las veces se ha tratado de reducirlo a la primera de estas dos perspectivas, esto es, a identificarla como “acontecimiento material”, para lo cual se hacen determinados listados de características más o menos “concretas” del tipo “esto es así o no es así”. Sin embargo, la segunda perspectiva, la que remite al significado, articulada a la primera, ha sido dejada de lado en las consideraciones sobre el tema.

Ahora bien, en este punto nos parecen pertinentes las siguientes proposiciones de Castells, las cuales sin ser en modo alguno concluyentes, dan cuenta en forma articulada de la doble perspectiva que acabamos de mencionar:

“La construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, propongo una distinción entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad:

- *Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales (...).*

- *Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que*

6. Jürgen Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Editorial Península, 1986, pp. 35-36.



construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad (...).

● *Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social*.⁷

Tales formas de construcción social de la identidad no son excluyentes entre sí, por lo cual pueden articularse en función de los contextos históricos específicos. Es en este terreno de determinación que debemos dar cuenta de procesos colectivos identitarios, socialmente contruidos. Por ello significan igualmente oportunidades y riesgos para la transformación social posible; lo que no quita que seamos las generaciones presentes quienes imprimamos la dirección a estos procesos. Intentemos acercarnos ahora desde criterios históricos-sociales, más que teóricos.

Articulaciones históricas de la identidad nacional en República Dominicana

En la República Dominicana asistimos a un momento de revalorización de nuestras culturas en plural, de nuestra diversidad cultural, contrario a la visión monocultural y la uniformidad tan del gusto de las clases dominantes y las dictaduras que por tanto tiempo fue hegemónico en el discurso intelectual. (Es importante anotar que esta revalorización se

7. Manuel Castells. *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultural. El poder de la identidad*, (Vol. 2) Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 29-30.

hace también recuperando y continuando una tradición de estudios de calidad en la Antropología Sociocultural). Roberto Cassá se ha referido a esta revalorización, a propósito del libro de Carlos Andújar,⁸ como una estrategia política que busca construir nuevas alianzas para articular proyectos hegemónicos desde la cultura en solidaridad con los sectores marginados.⁹ Pero por ello mismo son proyectos limitados, incluso en sus posibilidades políticas de articulación.

Nos hemos acostumbrado, en los últimos años, a hablar en conferencias y seminarios de la identidad como algo dinámico, no estático, que en modo alguno se refiere a una esencia. Esto es un punto ganado al esencialismo de otros tiempos. Pero raras veces nuestro discurso da cuenta de esa dinamicidad, y vuelve punto menos que a caer en las nociones estrechas y estáticas que decimos criticar. A veces nos hacen falta marcos de referencia que permitan subvertir los horizontes de sentido desde los cuales se han configurado las identidades en nuestro país (y no sólo en el nuestro, dicho sea de paso). Propongo dos comentarios a este propósito:

A) En primer lugar, la metafísica de la noción de identidad en nuestro país no se halla en la Filosofía de forma genérica, sino que su fuente es propiamente la ideología del progreso. Esta ideología configuró los modos de pensamiento y de representación de las clases que asumieron el proyecto de

8. Carlos Andújar Persinal. *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo, Editora Cole, 1999, en la que recoge varios trabajos de investigación en torno a culturas y discursos culturales producidos por las clases populares, marginales con respecto a las lecturas legitimadoras de la identidad nacional dominicana.
9. Cfr. Roberto Cassá. "La política de la antropología dominicana". *Isla Abierta*, No. 750. Santo Domingo, 16 de mayo de 1999, p. 21.



formación y consolidación del Estado-Nación desde el siglo XIX. Igualmente lo fue para el sistema-mundo capitalista que estrenó una faceta más sutil para reproducir su dominación colonial sin colonias. Colonialidad, por tanto, que continúa vigente a través de la dominación social asimétrica de los capitales y las naciones más ricas del globo, sobre los pueblos y los territorios en general. Como refiere Edgardo Lander, “*la colonialidad es constitutiva de la modernidad occidental*”,¹⁰ hoy, sin embargo, cuestionada en sus mitos fundamentales.

Nuestra noción de identidad tiene ahí un punto de partida, esto es, la necesidad de una crítica de la ideología del progreso. Tal ideología colonizó nuestra mirada, imponiéndonos una manera de pensar, especialmente a los que cumplieron y cumplen alguna función intelectual en la sociedad. Estableciendo así una jerarquía de valores que terminaba dualizando el discurso en función de una escala superior/inferior: la contraposición civilización/barbarie, significaba (y lo sigue siendo en cierto sentido) un valor absoluto que llevaba al rechazo de todas las formas populares de pensamiento y convivencia; ellas eran exclusivamente representativas de atraso, de lo que debía ser dejado atrás y superado para siempre. Las formas arcaicas de vida social fueron estigmatizadas en el discurso civilizador, que más tarde se expresó de manera más sofisticada en la contraposición, ya envuelta en ropaje científico-social, como “verdad”, denominada tradicional/moderno, también de larga eficacia en el contexto de los Estados-Nación de la periferia capitalista.

10. “Modernidad, colonialidad y postmodernidad”, *Estudios Latinoamericanos*, No. 8, Nueva Época, año 4, julio-diciembre de 1997, pp. 31-46.



En los años recientes en nuevo discurso, también ligado a la metafísica de esta ideología del progreso, y en particular a la modernidad tecnológica que se presenta como su resultado más obvio, parece desafiar los viejos discursos identitarios. Hoy el discurso hegemónico, el llamado “pensamiento único” de la globalización-neoliberal, que pretende resignificar las relaciones sociales de dominación en el mundo a partir de un principio ideológico pretendidamente universal, no esconde el carácter social dual de su propuesta; “el mercado o la muerte” parece ser la consigna, que se resuelve en la contraposición globalizados/excluidos. La diferencia está en que este discurso no requiere de una legitimación como “verdad” de parte de la ciencia, puesto que ha “*desarrollado la capacidad inercial de su auto-reproducción*”.¹¹

B) En segundo lugar, la práctica de los Estados Nacionales de la periferia condujo a la formalización de identidades legitimadoras que partían de la interiorización del pueblo-nación, congruente con el discurso de la ideología del progreso, y al mismo tiempo colocaban al Estado (y/o a las clases dominantes) haciendo el papel de héroe de la civilización, contra la barbarie. En nuestro país esa inferiorización fue también presentada como debilidad del pueblo-nación, el cual aparecía en la historia abatido tras siglos de infortunios y ataques externos, y, en consecuencia, la necesidad de un hombre fuerte o una mano dura en la dirección del Estado. El pueblo-nación en esta visión estaba necesitado de una mano patriarcal, un guía, que los condujera hacia los caminos del progreso, la civilización y el bienestar. Quizás el más acabado de estos proyectos-misión de identidades legitimadoras desde el

11. Edgardo Lander. Art. cit., p. 42.



Estado se encuentra en el fardo pesado de la herencia trujillista (sobre la que ha comenzado ya –a Dios gracias– una crítica ideológica todavía insuficientemente divulgada).¹²

Tampoco el pueblo-nación es en este caso constituido como sociedad civil, puesto que tal conjunto no podía representar sujetos portadores del progreso. Ese papel sólo podían representarlo aquellos que habían asimilado la cultura occidental (la educación tenía un papel clave) y que por lo general eran hombres, tenían la tez blanca, pertenecían a las capas superiores de la sociedad, o al menos contaban con su reconocimiento. Los demás, que formaban la mayoría, quedaban como ciudadanos de segunda categoría. Los negros, los mulatos, los mestizos, vieron sistemáticamente suplantarse el vínculo cívico por relaciones clientelistas, patriarcales y paternalistas, y el espacio público fue ocupado por una estrecha razón oligárquica que copó el Estado surgido tras la independencia.

El vínculo cívico establecido en las constituciones no pasó de ser una condición teórica negada en la realidad cotidiana, donde ciudadanos y ciudadanas se encontraban a merced de los que detentan el poder.¹³ En su gran mayoría, formada por

12. Recordemos aquí los trabajos de Andrés L. Mateo. *Mito y cultura en la Era de Trujillo*, Santo Domingo, 1993; Josefina Záiter. *La identidad social y nacional en Dominicana: un análisis psico-social*. Santo Domingo. Editora Taller, 1996; así como también los trabajos de Fennema y Loewenthal. *La construcción de raza y nación en República Dominicana*. Santo Domingo, 1987; Pedro San Miguel. *La isla imaginada. Historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, 1997; entre otros.
13. Este argumento lo hemos desarrollado en nuestro trabajo: “Construcción de identidades en América Latina en un mundo globalizado. Notas para un diálogo entre educadoras”. *Hacia una América Latina diferente*.



las clases populares, el pueblo-nación es entendido como desprovisto de toda iniciativa política válida. Esta imagen o representación de “carencia de iniciativa” popular es funcional a la dominación social, ya sea que se exprese de manera más o menos despótica.¹⁴ Es el reverso de la triple exclusión social y cultural en la que ha sido colocado y reducido el pueblo al consolidarse el Estado-Nación.

Esto ha sido funcional también en otro sentido. En la combinación de formas de identidad defensivas como forma de identidad legitimadora. La inferiorización del pueblo, entendiendo por pueblo al conjunto de las clases populares de la nación, se constituye así en un mecanismo de legitimación en lecturas como la de Balaguer en *La isla al revés*, como certeramente lo ha estudiado Jesús Zaglul en un trabajo fundamental.¹⁵ La “diferenciación-enemización” de lo haitiano en este discurso, responde así a la formación de identidad de resistencia –en el sentido que tiene en Castells– pero para ponerla al servicio de la legitimación del orden.

Democracia, Derechos Humanos y Educación. Cochabamba – Bolivia, 1998, pp. 54-72.

14. Hemos sido inducidos a pensar que el pueblo “*todo lo espera del gobierno*”, pero también es cierto lo inverso: la gente popular hace el juego a ese discurso dominante, pero expresa sus iniciativas por vías menos visibles y por lo regular informales. Sólo en raras ocasiones se declara abiertamente, como en la expresión: “*le cogemos la fundita y no somos reformistas*”. Para el estudio de estas iniciativas que “*escamotean*” el discurso dominante, pueden ser útiles las reflexiones de Michel Certeau. *La invención de lo cotidiano*. Artes de hacer, Vol. I, México. Universidad Iberoamericana, 1996.
15. Jesús M. Zaglul. “Una identificación nacional ‘definitiva’: el antihaitianismo nacionalista de Joaquín Balaguer –una lectura de ‘*La isla al revés*’”, *Estudios Sociales*, Año XXV, No. 87, Santo Domingo, enero-marzo, 1992, pp. 29-66.

Esta combinación resulta posible gracias a la colocación del pueblo en una condición desabrigada, desprotegida frente a sus enemigos, que son vistos siempre como más fuertes y poderosos, aun sea de manera negativa (su “mayor número”, el “imperialismo haitiano”, la fuerza biológica que supone el carácter “prolífico” que le atribuye, etc., son algunas de las imágenes frecuentes atribuidas al pueblo haitiano en el libro de Balaguer).

El pueblo está siempre necesitado de un protector —lo que no es exclusivo de nuestro país, ni tampoco del ámbito político, porque él no forma parte de la sociedad civil (el campo de la construcción de hegemonía para Gramsci), sino que está al margen como espectador, fascinado de ver cómo “su héroe” lucha contra las “fuerzas negativas” que lo abaten y le impiden acceder a los beneficios del progreso.¹⁶ El pueblo solo, por sí mismo, no puede nada; es un tarado en cualquier sentido menos en uno: para seguir, apoyar, agradecer, pedir a su jefe, a su héroe, generalmente representado en la dirección del Estado.

En otro lugar hemos enunciado algunos de los problemas vinculados a la construcción de identidad y la ciudadanía que se desprenden de lo anterior. Entonces hablábamos de las dificultades u obstáculos que representaban ciertas formaciones culturales y prácticas institucionales que tienen como organizadoras de sentido una función de identidad. La exclusión, en la triple dimensión que señalamos arriba, es la primera de todas. El autoritarismo, el mesianismo, la intolerancia y el clientelismo, el antihaitianismo como

16. Algunas reflexiones muy a propósito de estas imágenes se hallan, en Andrés L. Mateo. *Al filo de la dominicanidad*. Santo Domingo, Librería La Trinitaria, 1997.



“identificación defensiva” son rasgos que marcan las prácticas políticas y que llevan un sello antidemocrático.¹⁷

Quizás cumple en lo que sigue aproximarnos al valor de las identidades en la construcción social de alternativas en el mundo actual, si es que le cabe alguno. Veamos.

La identidad como proyecto ético-político

Hasta el momento, la identidad se nos plantea como un proceso de construcción social concreto, situado históricamente y se refiere al conocimiento y valorización de nosotras(os) mismas(os). Como señala Habermas:

*“La identidad de una persona, de un grupo, de una nación o de una región es siempre algo concreto, algo particular (...) De nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser. Y en esa razón que damos de nosotros se entretajan elementos descriptivos y elementos evaluativos. La forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no puede separarse en la descripción de nuestra propia identidad de la imagen que nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a la que queremos ser enjuiciados, considerados y reconocidos por los demás”.*¹⁸

En esta reflexión Habermas introduce un elemento que ha sido comúnmente soslayado al plantearse el problema de la identidad. Este se refiere a la cuestión de que la identidad

17. Marcos Villamán y Raymundo González. *Educación, democracia, ciudadanización y construcción de identidades nacionales*, Santo Domingo, FLACSO-PREAL-Plan Educativo, 1996.

18. Jürgen Habermas. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 114-15.

representa al mismo tiempo un proyecto de los propios sujetos, en cuanto asumen conscientemente su subjetividad. En tal sentido, la construcción de la propia identidad está ligada a la construcción de un proyecto social. Por esta vía la identidad enlaza con la utopía, al dar cabida así a la imaginación histórico-política y abrazar la esperanza (que reivindica los derechos no saldados del pasado) para apostar por el futuro. Caben en ella, pues, las aspiraciones, los sueños, todo lo negado y excluido por la historia de los vencedores; los deseos de un vivir bueno que nos constituya en seres proexistentes.

Se trata de una dimensión utópica que nos plantea una simple “prolongación del presente”, como sería en la ideología del progreso. Esta dimensión utópica da cabida también a un componente ético fundamental, que ha sido puesto de relieve por Walter Benjamín, al referirse a la deuda de justicia que tenemos las generaciones presentes con respecto a los que nos precedieron. Para superar las barreras del presente, que es el de los vencedores, debemos hacernos cargo de las ansias de justicia insatisfechas, de los derechos pendientes de los grupos e individuos que nos precedieron. Explica Reyes Mate glosando a Benjamín:

*“Dan razones los perdedores al poner sobre la mesa derechos no saldados; reciben quienes tienen esperanza de que lo dado no sea la última palabra. En ese círculo se juega la posibilidad de la historia”.*¹⁹

Al construirse en cuanto proyecto, la identidad asume una relación crítica con la historia, con el pasado, el cual es

19. Reyes Mate. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 207.



reapropiado como tradición de manera problemática. Las formas de identificación defensivas o de resistencia, son puestas en tela de juicio. Dicha función crítica supone un juicio valorativo de la realidad que se vive; juicio que indica entonces las opciones ante las cuales se encuentran los sujetos. Esta mirada crítica y autocrítica exige a la vez una distancia reflexiva respecto a la propia tradición, entendida como los valores y actitudes que tomamos siguiendo nuestra cultura política, para así redefinir la dirección que le vamos a imprimir colectivamente.²⁰ Debemos tener en cuenta que la continuación de cualquier tradición es siempre “selectiva” por parte de los sujetos; se trata de construir-asumir una línea (selección) entre posibles opciones.

No obstante, esta construcción debe partir de referentes igualmente concretos. Un dato interesante al respecto se refiere al nuevo papel de los espacios políticos “menores”, territoriales, considerados hasta ahora como secundarios con respecto a los Estados Nacionales. Como nos recuerdan Tania Margarete Keinert y Claudete de Castro Silva:

“Se verifica la emergencia y el fortalecimiento de las instancias locales de poder (que además de los municipios, pueden ser también las estructuras microregionales, regiones metropolitanas) como contrapartida al fenómeno de la

20. *“Es cierto que no podemos buscar nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas... Pues toda prosecución de la tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación consistente de la propia historia”. J. Habermas. Ob. cit., p. 121.*



*globalización y del consecuente debilitamiento de los Estados Nacionales”.*²¹

Uno de tales elementos concretos puede hallarse en el sentido de comunidad que ha sido además un factor de resistencia e identidad en nuestros pueblos. Ya sea en la comunidad barrial, o la comunidad campesina, o de los bateyes, por poner algunos ejemplos, el sentido comunitario representa un lazo de solidaridad para la sobrevivencia, para la defensa de los derechos negados, para afirmar la aspiración a una vida con dignidad humana.

En este sentido es válido recuperar el concepto y la vida comunal como generador de poder de identidad. La comunidad se entiende aquí no en el sentido tradicionalista que la ve inmóvil, una entidad pasiva o estática, sino al contrario, como una entidad social dinámica, capaz de adaptarse, de sobrevivir, pero también de resignificar su papel en la construcción social más amplia, de trascender su espacio territorial, de comprender sus derechos individuales y colectivos, y de proponer formas de organización y desarrollo consecuentes con la dignidad humana de las mayorías. De esta creación debe dar cuenta el proceso identitario y su reflexión por parte de los propios sujetos.

Hace ya algunos años, en unas atinadas reflexiones Enzo Faletto llamaba la atención sobre la crisis del sentido de comunidad política en cuanto comunidad nacional, en un contexto de exclusión como el que reina en América Latina: La “sociedad” remitía a la articulación de intereses de grupos

21. Tania Margarete Keinert y Claudete de Castro Silva. “Globalización, Estado Nacional e instancias locales de poder en América Latina”. *Nueva Sociedad*, No. 142. Caracas, marzo-abril de 1996, p. 102.



de presión, articulación que se realizaba en el Estado de manera siempre precaria, pues en ella predomina la lucha entre intereses en pugna. *“La noción de comunidad, en cambio, es la contraposición radical al predominio de la lucha como forma de relación social”*.²²

De acuerdo a este punto de vista, *“la dimensión de comunidad podría dar una opción de reflexión para buscar algún tipo de cemento de la sociedad más estructurable que esta mera articulación”* de intereses en pugna que represente lo social. Ello así, siempre que esta dimensión comunitaria tenga como horizonte un proceso de construcción de un sistema democrático con participación popular sin exclusiones, el respeto a la diversidad cultural, y la toma de decisiones que afectan a los modelos de desarrollo (especialmente la concentración/distribución del ingreso). Entonces se refería a la crisis de legitimidad del Estado y los partidos. Ahora se trata más bien de entender el valor de las identidades de resistencia de base comunitaria, como también las tipifica Castells, como estrategia de lucha para la transformación de la sociedad, y de construcción de un poder alternativo.

Y en el plano nacional, acaso una estrategia de largo aliento, la posibilidad abierta de una articulación distinta de alternativas sociales que tomando los elementos diversos de nuestra cultura e historia, desarrolla la crítica de la tradición heredada, y sin descartar que la lógica comunitaria permita el surgimiento de una nueva identidad, proyecto que redefine la posición de estos sujetos en la sociedad y proponga vías factibles para su transformación. Pero tal proyecto etno-político sólo puede

22. Enzo Faletto. “Panel No. 1”. En: H. Sonntag, et al. *Ciencias Sociales y Política en América Latina*. ILDIS, Quito, 1987, pp. 73-76.



ser construido por verdaderos sujetos, esto es, concretos y actuantes, comprometidos de diversos modos y desde distintas posiciones en dicho proyecto; o lo que es lo mismo, sólo puede ser una construcción histórica.

